

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO. 891.05/Z.D.M.G.
25858

D.G.A. 79.





Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Pischel,

Dr. Thorbecke,

in Leipzig Dr. Krehl,

Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

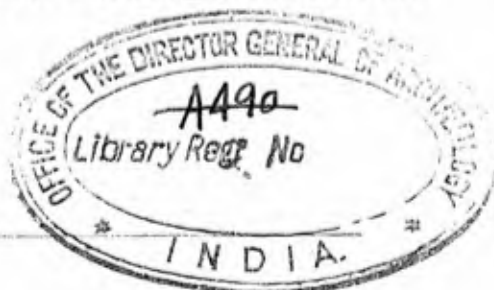
des Prof. Dr. E. Windisch.

891.05

Z. D. M. G.

25853

Ein und vierzigster Band.



Leipzig 1887,

in Commission bei F. A. Brockhaus.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 2585.8

Date..... 20. 2. 57.....

Call No. 891.05/2.D.H.61.

I n h a l t

des einundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	I
Protokollar. Bericht über die Generalversammlung in Zürich . . .	XXI
Personalnachrichten	III. IX. XV. XXV
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1886	XXVI
Verzeichniss der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. IV. X. XVI. XXVIII	XXXVII
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1887 . . .	XXXVII
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen	XLVIII
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke .	XLIX

Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften. (Fortsetzung.) Von <i>G.</i> <i>Bühler</i>	1
Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika. Von <i>Ignaz Goldziher</i>	30
Die Denkmäler der Kantoner Moschee. Von <i>K. Himly</i>	141
Noch ein Wort zur Maurja-Frage im Mahābhāshja. Von <i>O. Böhtlingk</i> .	175

Gustav Seyffarth, sein Leben und der Versuch einer gerechten Wür- digung seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Aegyptologie. Von <i>Georg Ebers</i>	193
---	-----

Mutaḍid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn el Mu'tazz, herausgegeben, erläutert und übersetzt (Fortsetzung) von <i>Carl Lang</i>	232
Ueber das Vaterland und Zeitalter des Awestā. (Zweiter Artikel.) Von <i>F. Spiegel</i>	280
Die Schüler Menachem's und Dunasch's im Streite über קנח כמשמרו. Von <i>David Kaufmann</i>	297
Zur Topographie des nördlichen Syriens aus griechischen Inschriften. Von <i>J. H. Mordtmann</i>	302
Vergessene himjarische Inschriften. Von <i>J. H. Mordtmann</i>	308
Shang yu pa ki. Dergi Hese Jakōn gōsa de Wasimbuha. Traduit pour la première fois par <i>C. de Harles</i>	311
Osetische Nominalbildung. Von <i>H. Hübschmann</i>	319
Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner (Inedita) Von <i>Heinrich von Wlislocki</i>	347
Eine madagaskarische Lebensregel. Von <i>Felix Liebrecht</i>	351
Eine arabische Sage. Von <i>Felix Liebrecht</i>	353
<hr/>	
Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten. Von <i>Karl Vollers</i>	365
Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche. Von <i>Carl von Arnhard</i>	403
Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Jarqūbi. Von <i>M. Klamroth</i> . (Fortsetzung)	415
Aegyptisches. Von <i>H. Gelsner</i>	443
Märchen des Siddhi-Kūr in Siebenbürgen. Von <i>Dr. Heinrich von Wlislocki</i>	448
Anmerkungen in Beziehung auf das Schach- und andere Brettspiele. Von <i>K. Himly</i>	461
Bemerkungen. Von <i>Theodor Aufrecht</i>	485
Beiträge zur Kritik des Veda. Von <i>F. Bollensen</i>	494
Die Adhyāyathellung des R̥igveda. Von <i>H. Oldenberg</i>	508
Haben इति und च bisweilen die Bedeutung von आदि? Von <i>O. Böhtlingk</i>	516

	Seite
Sage und Glaube der Osseten. Von <i>H. Hübschmann</i>	523
Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos „Jussuf und Suleicha“. Von <i>Schlechta-Wssehrd</i>	577
Eine neue Uebersetzung des Man-yô-siu. Von <i>G. H. Schils</i>	600
Vergleichende Studien. Von <i>J. Barth</i>	603
Das phöniciische Suffix 𐤓𐤕. Von <i>J. Barth</i>	642
Zusätze und Berichtigungen zu Bd. XL S. 234 ff. Von <i>M. Grünbaum</i>	644
Die verschiedenen Stufen der Trunkenheit in der Sage dargestellt. Von <i>M. Grünbaum</i>	652
Ueber die Grammatik Kâtantra. Von <i>O. Böhtlingk</i>	657
Miscellen. Von <i>O. Böhtlingk</i>	667
Wergeld im Veda. Von <i>R. Roth</i>	672

Anzeigen: Spoijer's Sanskrit Syntax, angezeigt von <i>O. Böhtlingk</i>	179
— — Schwarzlose's Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt, angezeigt von <i>Fr. Dieterici</i> . — Payne-Smith's The- saurus syriacus, angezeigt von <i>Immanuel Löw</i>	354
— — Ascherson's und Schweinfurth's Illustration de la Flore d'Égypte, angezeigt von <i>Immanuel Löw</i>	521
— — Codrington's The Melanesian Languages, angezeigt von <i>W. Grube</i> . — Winkler's Das Uralaltaische und seine Gruppen, angezeigt von <i>O. Donner</i> . — Schreiber's Manuel de la langue tigrā parlée au centre et dans le nord de l'Abyssinie, angezeigt von <i>F. Praetorius</i> . — Hirschfeld's Buch Al-Chazari, angezeigt von <i>Ign. Goldziher</i> . — Wellhausen's Skizzen und Vorarbeiten, angezeigt von <i>Th. Nöldeke</i> . Cornill's Das Buch des Propheten Ezechiel, angezeigt von <i>Aug. Müller</i> . — Bondi's Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehn- wörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten, angezeigt von <i>Georg Steindorff</i> . — Hoberg's Ibn Ginnî de flexione libellus, an- gezeigt von <i>H. Thorbecke</i>	677

Generalversammlung	XIV
Nachtrag zu p. 657 ff. des 40. Bandes dieser Zeitschrift. Von <i>P. v. Brezike</i>	192

	Seite
Nachträge zu S. 304 und 310. Von <i>J. H. Mordtmann</i>	364
Berichtigung. Von <i>A. Socin</i>	364
Berichtigung zu S. 366	522
Zu Panthier's Sāvitrī-Uebersetzung. Von <i>B. Liebich</i>	746
Berichtigung. Von <i>Carl von Arnhard</i>	746
<hr/>	
Namenregister	747
Sachregister	747

LITERARISCHE ANKÜNDIGUNGEN .

ZUR

ZEITSCHRIFT

DER

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

1888. Nr. 1.

Aufträge zur Insertion sind an die Buchhandlung von F. A. BROCKHAUS in Leipzig einzusenden. Die Gebühren betragen 40 Pf. für die Petitseite oder deren Raum.

Soeben erschien und wird auf Verlangen versandt:

Catalog 213.

O r i e n t a l i a

mit Ausschluss der Semitica,

früher erschien: Catalog 198 Semitica.

Frankfurt a. M.

Joseph Baer & Co.

In unserem Verlage erschien:

Grammatik der Sanskrit-Sprache

von **F. Kielhorn**, C. J. E.,

Professor an der Universität Göttingen.

Aus dem Englischen übersetzt von

Dr. H. Solf.

16 Bogen gr. 8^o. Preis 8 M.

Wie der Herr Verfasser im Vorwort sagt, beruht diese Grammatik auf den Werken der indischen Grammatiker und bietet, was die anerkannten Lehrer der klassischen Schriftsteller selbst als mustergiltig bezeichnet haben. Dies Lehrbuch wurde zuerst im Auftrage der Regierung für den öffentlichen Unterricht in Indien englisch geschrieben.

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Im Verlage von **Carl Konegen** in Wien erschien:

Schultze, Martin, Zur Formenlehre des semitischen Verbs.

Inhalt: Einteilung der Verba; das ältere Tempus (Affigierung der Personalia, also natürliche Anordnung der Elemente); das Element n (Wechsel desselben mit m); das jüngere Tempus (Praefigierung der Pers., also logische Anordnung); das Medium; Schema der Verbal-flexion; Wurzel-Erweiterung durch Zusätze (Afformative, Praeformative); Reduplication der Wurzel (בבב, Jerem. 51, 25, neben בבב, Entstehung des Piel, Vocalisierung desselben in den einzelnen Dialekten); Distraction der Wurzel (Vocal-Verlängerung und Steigerung, נננ neben ננ, sogen. Infixe); Schema der Wurzel-Erweiterung und Stammbildung. — Vergleichung verwandter Erscheinungen im Indogermanischen und Turanischen (Magyarisch, Türkisch, Dravidisch); gelegentliche Heranziehung des Aegyptischen, sowie des Malaiischen und Chinesischen. — Empfehlung einer gleichmässigen und consequenten Terminologie (z. B. statt Hiphil, Aphel, 3. Form, 4. Conjugation, Causale etc.). — Preis: 1 Fl. = 2 M.

Die Sûtra's des Vedânta

oder die

Çâvîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana
nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von Dr. Paul Deussen.

8. Geh. 18 M.

Die Sûtra's des Vedânta gehören zu den bedeutendsten Denkmälern der indischen Philosophie; sie erscheinen hier zum ersten mal in vollständiger Uebersetzung mit umfangreichem Commentar. — In demselben Verlage erschien früher:

Deussen, P. Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt. 8. 12 M.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Kurze Elementargrammatik

der

Sanskrit-Sprache.

Mit vergleichender Berücksichtigung des Griechischen und Lateinischen.

Von

Germann Camillo Kellner.

Dritte Auflage. 8. Geh. 5 M.

Kellner's Sanskrit-Grammatik hat ihre praktische Brauchbarkeit bereits hinlänglich bewährt. In der vorliegenden dritten Auflage wurde sie wieder vielfach verbessert und mit einem reichhaltigen Vocabular vermehrt.

Das Lied vom Könige Nala.

Erstes Lesebuch für Anfänger im Sanskrit.

Nach didaktischen Grundsätzen bearbeitet und in transkribiertem Texte
mit Wörterbuch herausgegeben

von

Germann Camillo Kellner.

8. Geh. 5 M.

Im Anschluß an seine bereits in dritter Auflage vorliegende „Kurze Elementargrammatik der Sanskritsprache“ bietet der Verfasser hier ein Lese- und Übungsbuch, das sich, allmählich vom Leichtern zum Schwerern aufsteigend, sowohl für den Schul- wie für den Selbstunterricht eignet. Zahlreiche Wort- und Sachklärungen, vor allem auch das beigegebene Speciallexikon machen das Buch zu einem besonders brauchbaren Lehrmittel.

Sâvitri.

Praktisches Elementarbuch zur Einführung in die Sanskritsprache.

Ein Buch zum Selbstunterricht für Philologen und gebildete Laien.

Von

Germann Camillo Kellner.

8. Geh. 5 M.

Der Verfasser, ein praktischer Schulmann, der die Bedürfnisse der Anfänger kennt, liefert in diesem neuen Lehrbuch ein bequemes Hilfsmittel zur Einführung in das Studium des Sanskrit. Das Werk ist in erster Linie bestimmt für klassische Philologen, Germanisten und Lehrer der neueren Sprachen, die nach Abschluß der akademischen Studien den Mangel der Kenntniß des Sanskrit als eine Lücke empfinden, deren Ausfüllung ihnen wünschenswerth erscheint.

Im Verlage der k. k. Hof- und Staatsdruckerei in Wien ist erschienen:

MITTHEILUNGEN AUS DER SAMMLUNG DER PAPYRUS ERZHERZOG RAINER.

(Herausgegeben und redigirt von JOSEPH KARABACEK.)

II. und III. (Doppel-) Band (1887) complet 34 Bogen Quartformat auf starkem Papier, mit 3 Lichtdrucktafeln und 18 in den Text gedruckten Abbildungen. Preis geheftet 10 fl. ö. W. = 20 Mark = 24 Francs = 20 Shilling.

Der Papyrusfund von el-Faijûm ist weltbekannt. Wien darf sich des Besitzes seines grössten Theiles rühmen. Die Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer bewahrt einen nach vielen Tausenden von Stücken zählenden Urkundenschatz, welcher, über einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahrhunderten sich erstreckend, in elf Sprachen die Culturverhältnisse eines grossen Theiles der alten Welt vor unseren Augen sich nochmals vollziehen läßt.


Dieser kostbare Schatz soll in doppelter Weise durch die wissenschaftliche Forschung allgemein zugänglich gemacht werden. Erstens durch eine grosse Urkundenpublication, d. i. durch das im Druck befindliche „Corpus Papyrorum Raineri, Archiducis Austriae“, welches dazu bestimmt ist, das gesammte Material nach Sprachgruppen geordnet in Lesung, Uebersetzung, Erklärung und getreue bildlicher Reproduction darzubieten. Zweitens durch diese „Mittheilungen“, welche ausserhalb des Rahmens einer Urkundenedition fallende Studien und Forschungen und Berichte über neue Funde aus der Sammlung enthalten werden. Sie sollen das grosse Corpus Papyrorum vorbereitend, zugleich dessen streitbare Begleiter sein.

Bei dem fast unererschöpflichen Reichthum der Sammlung an Urkunden, welche die verschiedensten Gebiete des menschlichen Wissens und Könnens berühren, werden die „Mittheilungen“ eben-

für den classischen Philologen, Orientalisten, Aegyptologen, Historiker, Palaeographen, Chronologen, Metrologen, Numismatiker, Theologen und Juristen, als auch in technischer und kunstgewerblicher Hinsicht auf Grund eines ganz neuen Materiales eine Fülle von Aufschlüssen bieten und sohin für Alle unentbehrlich sein.

Inhalt des zweiten und dritten Bandes:

Die Daten griechischer Papyrus aus römischer Kaiserzeit (I. bis III. Jahrhundert n. Chr.). Hiezu Tafel I und II. Von K. WESSELY. — Ueber das Datum eines Papyrushoroskopes. Von R. SCHRAM. — Zum Evangelienfragment Raineri. Von G. BICKELL. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek, II. Von J. KRALL. — Literarische Fragmente aus el-Fajûm: II. Isokrates; III. Platon, Gorgias; IV. Theokrit; V. Fragmente einer polemischen Rede gegen Isokrates. Von K. WESSELY. — Das älteste liturgische Schriftstück. Von G. BICKELL und K. WESSELY. — Das arabische Papier. (Eine historisch-antiquarische Untersuchung.) Hiezu Tafel III. Von J. KARABACEK: Die Ufchmüneiner Papiere. Datirungen. Vergleichende Statistik der Papyrus- und Papierjahreszahlen. Wann hat die ägyptische Papyrusfabrication aufgehört? Beginn der Papierbereitung im Islâm. Nationalität der ersten (Samarqander) Papiermacher. Das Samarqander Linnenpapier. Welcher Nationalität gebührt die Ehre der Erfindung des Hadernpapiers? Die Reichspapierfabrik zu Bagdad und Weiterverbreitung des Papiers durch die Araber. Die Papierfabriksstädte. Die arabischen Papierstoffe. Die Entstehung der Fabel vom Baumwollenpapier. Zur Technologie des Papiers. Zur arabischen Diplomatie. Die mittelalterlichen Papierformate der ägyptischen Regierungskanzleien. Schluss. Anhang: Transcription, Uebersetzung und Erklärung der auf Tafel III abgebildeten arabischen Papiere. — Die Faijûmer und Ufchmüneiner Papiere. (Eine naturwissenschaftliche, mit Rücksicht auf die Erkennung alter und moderner Papiere und auf die Entwicklung der Papierbereitung durchgeführte Untersuchung.) Von J. WIESNER: Einleitung. I. Capitel. Historischer Ueberblick über die bisherigen auf die Prüfung alter Papiere Bezug nehmenden Forschungen. II. Capitel. Die Entwicklung, der heutige Zustand und die Sicherheit der mikroskopischen Papieruntersuchung: 1. Die technische Unterscheidung der Papiere vor Auftreten der sogenannten Hadernsurrogate. 2. Mikroskopische Untersuchungen antiker Gewebe und Papiere bis zur Mitte unseres Jahrhunderts. 3. Mikroskopische Untersuchungen der Gespinnst- und Papierfasern von SCHLEIDEN, REISSEK und SCHACHT aus den Jahren 1848 bis 1853. 4. Mikroskopische Untersuchungen der Papierfasern, welche seit Einführung der Hadernsurrogate unternommen wurden. 5. BRIQUET's und CARUEL's mikroskopische Untersuchung alter Papiere. III. Capitel. Prüfung der Leimung des Papiers. IV. Capitel. Prüfung der Faijûmer Papiere. 1. Charakteristik der Faijûmer Papiere. 2. Leimung der Faijûmer Papiere. 3. Füllung der Faijûmer Papiere. 4. Untersuchung des den Papieren anhaftenden Staubes. 5. Inkrustrirung der Fasern. 6. Länge der Fasern. 7. Bestimmung der Faserforte. 8. Beweise für die Behauptung, daß die Faijûmer Papiere aus Hadern erzeugt

wurden. 9. Untersuchung der Tinte, mit welcher die Faijämmer Papiere beschrieben sind. V. Capitel. Untersuchung orientalischer und europäischer Papiere aus dem IX. bis XIX. Jahrhundert. Anhang. — Straßenverzeichnisse von Arsinoë. Von K. WESSELY. — Der Achmimer Fund. Von J. KRALL. — Was bedeutet die frontispicielle Sigle  in der türkischen Diplomatik? Von J. KARABACEK. — $\Phi\text{P}\alpha\text{P}\iota\text{C}$. Von K. WESSELY. — Zum Decret von Canopus. Von K. WESSELY. — Erstes urkundliches Auftreten von Türken. Von J. KARABACEK.



Inhalt des ersten Bandes (1886):

(16 $\frac{1}{4}$ Bogen.)

Der Mokaukis von Aegypten. Von J. KARABACEK. — Die ägyptische Indiction. Von J. KRALL. — Zur Nil-Indiction. Von K. WESSELY. — Obolen- und Chalkus-Rechnungen. Von K. WESSELY. — Ueber die hebräischen Papyrus. Von D. H. MÜLLER und D. KAUFMANN. — Mikroskopische Untersuchung der Papiere von el-Faijäm. Von J. WIESNER. — Das nichtkanonische Evangelium-Fragment. (Mit Abbildung.) Von G. BICKELL. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek, I. Von J. KRALL. — Literarische Fragmente aus el-Faijäm. I. Hesiod. Von K. WESSELY. — Eine angebliche Tragödie des Euripides und die Kunstform des Dithyrambus. Von TH. GOMPERZ. — Der jüngste datirte demotische Papyrus. Von J. KRALL. — Erstes urkundliches Auftreten von Türken. Von J. KARABACEK. — Ueber die Anfänge der koptischen Schrift. Von J. KRALL. — Die Zahl Neunundneunzig. Von K. WESSELY. — Die Papyruskryalle. Von J. KARABACEK. — Chemische Analyse der Papyruskryalle und der denselben anhängenden Substanzen. Von L. VON BARTH. — Griechische Papyrus aus römischer Kaiserzeit. Von K. WESSELY. — Ein griechisch geschriebener koptischer Papyrus. Von J. KRALL. — Liste der Hidschra-Datirungen arabischer Papyrus. Von J. KARABACEK. — Neue Funde. Von J. KARABACEK. — $\text{A}\nu\gamma\upsilon\pi\iota\upsilon\upsilon$. Von K. WESSELY. — Griechisch $\epsilon\zeta$ und ξ . Von K. WESSELY und J. KRALL. — Die Differenz des Mond- und Sonnenjahres. Von J. KRALL. — Eine merkwürdige arabische Namensunterschrift. Von J. KARABACEK. — Die Zahl 643. Von J. KRALL. — Aus der Sammlung. Von J. KARABACEK.

Die „Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer“ erscheinen in zwanglosen Heften, welche im Umfange von mindestens 15 Bogen Quartformat einen Band bilden. Preis des Bandes 5 fl. ö. W.

WIEN, im November 1887.

 Zu beziehen durch jede Buchhandlung. 

Aus der k. k. Hof- und Staatsdruckerei in Wien.



Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften.

(Fortsetzung.)

Von

G. Bühler.

II. Die Separat-Edicte.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Bearbeitung des Textes der beiden Separat-Edicte von Dhauli und Jaugada beruht ausschliesslich auf den ausgezeichneten Abklatschen (paper-impressions), welche mein verehrter Freund Herr Dr. J. Burgess vor einigen Jahren angefertigt hat. Facsimiles derselben sind jetzt hergestellt und werden im ersten Bande seiner *Archaeological Reports of Southern India* veröffentlicht werden. Wie die Noten zeigen, sind dieselben von mir mit den Originalen verglichen worden. Ausser diesen Hilfsmitteln standen mir noch Abdrücke (paper-rubbings) zu Gebote, welche ich der Güte des Herrn Generals Sir A. Cunningham verdanke. Auf den letzteren sind die Buchstaben, ausser in Dhauli, II., leider durchweg mit Bleistift nachgezeichnet. Einige Blätter haben auch zufällige Beschädigungen erlitten. Trotzdem habe ich dieselben bei allen zweifelhaften Stellen verglichen. Die Vergleichung hat keine Varianten zu Tage gefördert, aber mehrfach meine Lesung des Burgess'schen Abklatsches bestätigt.

Da Herr Senart die Abklatsche des Herrn Dr. Burgess schon für seine Bearbeitung dieser Edicte benutzt hat, so bietet mein Text nicht viel neues. Herr Senart hat, wie sich bei einem so ausgezeichneten Epigraphiker von selbst versteht, fast alle bedeutenderen Schwierigkeiten gelöst. Ich habe nur hie und da einen Schreibfehler verbessert, einige übersehene Buchstaben, welche über der Linie stehen, eingetragen, und mitunter durch eine genaue Untersuchung der Rückseite des Abklatsches, die Formen halb verwischter Buchstaben oder Vocalzeichen, wie ich glaube, besser bestimmt. Die Buchstaben sind auf Hrn. Dr. Burgess' Abklatsche so tief eingedrückt, dass an Stellen, wo die Vorderseite ein sehr unklares Bild bietet, die richtige Lesart auf der Rückseite deutlich zu sehen ist. Die einzelnen Punkte, in denen ich von Senart abweiche, sind in den

Noten, so weit es möglich war, mit Angabe der Gründe angeführt. Was meine Uebersetzung anbetrifft, so ruht sie zum grösseren Theile auf den scharfsinnigen Combinationen Kerns und Senarts, denen man unmöglich seine Bewunderung versagen kann, und schliesst sich im zweiten Edicte sehr eng an Senarts Wiedergabe an. Ich hoffe indessen, dass wenigstens einige meiner Versuche neuer Auffassungen, wie die Erklärung der beiden Stellen über die Zeit und die Daten der befohlenen Vorlesungen der Edicte, der Nachweis dass die Verordnung Asoka's über die Inspectionstouren seiner höheren Beamten mit den Principien des Brahmanischen Rechts und der Rajaniti stimmen, die Etymologie des Wortes *sakhinālabhe* und die Annahme dass das Verbum *cak* in *cakiye* dem *dhātvaḍeṣa* *cay* der Mahārāṣṭri entspricht, nicht umsonst gemacht sein werden. Es muss noch hervorgehoben werden dass diese beiden Versionen der Separat-Edicte nicht, gleich den Felsen-Edicten von Dhauli und Jaugada, genau mit einander stimmen. Sie scheinen in Asoka's Kanzlei von zwei verschiedenen Schreibern aufgesetzt zu sein, wie das bei Erlassen an die Beamten verschiedener Städte sehr natürlich ist. Ebenso verschieden wie die Stilisirung sind auch die Schriftzüge. Die der Version von Dhauli stimmen genau mit denen der Felsen-Edicte. Die der Version von Jaugada zeigen sehr bedeutende Abweichungen und in recht vielen Fällen moderne Formen. Letzteres ist besonders häufig bei den Buchstaben *la* und *ha*, die öfter den von den Andhras oder den Guptas gebrauchten Zeichen ähnlich sind. Seltener finden sich Abweichungen bei *ta*, *pa*, *bha* und *sa*, sowie in der Stellung des *e*-Striches. Da solche Abnormitäten sporadisch auch in andern Inschriften Asoka's, besonders in der zweiten Hälfte der Edicte von Khalst wiederkehren, glaube ich dass sie meine schon früher ausgesprochene Ansicht über die Existenz verschiedener Formen des südlichen oder Lat-Alphabetes zu Asoka's Zeit wesentlich bestätigen. Die Einzelheiten werde ich später in der Abhandlung über die Palaeographie der Asoka-Inschriften näher besprechen.

1. Erstes Separat-Edict.

A. Dhauli.

- 1) [Dev]ānaṃ (pi)y(a)[sa va]-
(cane)na Tosa(l)iyam mah[ā]-
māta (naga)lavi(yohāla)k[ā] ¹⁾
- 2) . . vataviya ²⁾ [i] (a)ṃ [ki](chi
da)[kh]a(mi) hakaṃ tam ichā-
mi[.] kimp[ti]i[?] [kamma]na
(pa)ṭiv[e]d(ay)e haṃ
- 3) duvā(la)te ca ālabhe haṃ[.]
Es(a) ca me mokhyamata du-
vā[l . e . s .] (aṭha)si ³⁾ aṃ
tuphe[su]

B. Jaugada.

- 1) Devānaṃ piye hevaṃ ahā[.]
Samāpāyaṃ mahāmātā n(a)-
galaviyohālaka he . ṃ
vatav(i)ya[.] aṃ kich(i) ¹⁾ da-
khāmi ha(k)aṃ tam ichāmi[.]
kimp[ti]i[?] . [kamma]na(a) ²⁾ [p]a-
ṭ(i)pātaye ³⁾ haṃ
- 2) duvālate ca āla(bhe) haṃ[.]
E(s)a ca me mokhiyamata[.]
duvālam ⁴⁾ a(ṃ) tuphesu

A. Dhauli.

- 4) anusathi[.] Tuphe hi ba(h)ûsu
pānasahasu ā[yatā,] p(a)na .
(gachema) sumuniśā(na)m[.]
Save
- 5) munise pajā mamā[.] Athā⁴⁾
pa(jā)ye ichāmi haka[m;] (ki)
[t.?] (savena hi)tasukhena
hidalo(k)i[k.]-
- 6) pālalokik[āy]e yū[jev]û⁵⁾(t)i[.]
(Tathā) . . (muni)sesu pi (i-
chāmi hakam[.] (No) ca (p)ā-
(p)u(nātha) āvāga-
- 7) (mak)e iyaṃ a(the)⁶⁾[.] (K)e-
(cha)v[a] ekapuli(s)e . nāti⁷⁾
et(am)[.] se pi desam n(o)
savam[.] Dekhat[a] (hi t)uphe
etam[.]
- 8) suvi(hi)tā pi (niti)[.] (I)yaṃ
ekapulise pi [athi] ye baṃ-
dhanam vā (pa)likilesam vā
pāpu(n)āti[.] Tata hot(i)⁸⁾
- 9) a(kasmā) t(e)na ba(m)dha-
n(am)tik[a,] amne ca . . [ba]-
hujane⁹⁾ da(v)iye dukhiyati[.]
Tata ichitaviye
- 10) tupheh(i)[.] kipti[?] majham
paṭipādayemā ti[.] Ime(hi) cu
[j.](tehi) no sampatipajati[.]
isāya āsulopena
- 11) (nithū)liyena tūlanāy[a] anā-
vūtiya ālasiyena k.lama(the)-
na¹⁰⁾[.] Se ichitaviye[.] ki-
ti¹¹⁾[?] (ete)
- 12) j(ātā) n(o) huvevu (mam)ā
ti[.] Et(as)a ca sava(sa) mūle
anāsu(lo)pe a(t.)ānā ca ni-
ti(yam)[.] E kilāṃte siyā
- 13) . (t)e uga(ch.)¹²⁾[.] Samcali-
tavi(ve t)u va . ita[v]ij(e) eta-
viye vā[.] Hevaṃmeva e da-
(khi)[ye] tuphāka[.] Tena
vataviye[.]

B. Jaugada.

- anus(a)thi[.] Phe h(i) bahū-
s(u)⁵⁾ pānasahasu [ā](ya-
ta)[.] p(a)nayam gachema (su)-
m(u)[ni]śānam[.] S(a)vam(u)-
ni(s)e
- 3) pa(jā)[.] A(th)a pa(jā)ye ichā-
m(i)[.] ki(mti)[?] me sav(e)na
hita(su)khena y(ū)jeyū⁶⁾ ti
- hida(log)ik(a)pālalokikena⁷⁾[.]
(He)meva me icha savamuni-
[se]su[.] No ca [tuphe etam]
pāpunātha āv(a)⁸⁾gamake
- 4) iyaṃ aṭhe⁹⁾[.] Keca ekā-
pu(l)ise p(i) [ma]nāti[.] (s)e
pi desam no savam[.] D(a)-
khatha hi [tuphe,]
- (hi)suvitā¹⁰⁾ p(i) bahuka[.]
A(th)i y(e) eti¹¹⁾ e(kamunise)
bāp(dhanam) (pa)lik(i)lesam
hi¹²⁾ pāpu(nā)ti[.] Tata [ho]-
t(i) aka-
- 5) smā tena ba(m)dhan(am)t(i)-
k(a) . .¹³⁾ ca vage bahuke
veda(ya)ti¹⁴⁾[.] Tata tupheh(i)
[i](chi)taye¹⁵⁾[.]
kipti[?] majham (paṭi)pātay-
ema[.] Imehi jātehi¹⁶⁾no (sam-
pā)ja[ti]¹⁷⁾ is(ā)[ye]¹⁸⁾ āsu-
lopena niṭhuliyena
- 6) tulāye (a)nā(vu)tiye¹⁹⁾ āla-
sy(ena)²⁰⁾ (k)ilamathen(a)[.]
Hevaṃ ichit(a)viye²¹⁾[.] kipti-
ti[?]
me etāni jātāni no heyū ti[.]
(S)avasa ca²²⁾ iyaṃ mūle a-
nāsulope at(ulan)ā²³⁾ ca ni-
ti.[.] E yaṃ²⁴⁾ [kilāṃte
si] . .²⁵⁾
- 7) samcalit(u) uth(a)[ye]²⁶⁾[.]
(Samca)litaviye²⁷⁾ tu vajita-
viya²⁸⁾ pi etaviye pi[.] Ni-
tiyam e ve de(khe)yi²⁹⁾

A. Dhauli.

- 14) (am)naṃ ne dekhata¹³⁾ [.] He-
vaṃ ca hevaṃ ca [d]evānaṃ
piyaśa anusathi [.] Se mahā .
(le) (e)taśa (sampa)tipāda¹⁴⁾
- 15) (mahā) apāye asaṃpaṭipati [.]
Vipaṭipādayamīnehi etaṃ na-
thi svaga(s)a āladhi no lājā-
ladhi [.]
- 16) Duāhale hi i(ma)śa kaṃ-
(maśa) m(e) kute man(e)ati-
leke^{14a)} [.] (Saṃ)paṭipajami-
(n)e cu¹⁵⁾ (e)t[am] svagaṃ
- 17) alā(dhaya)satha [ta . . .
[a]naniyaṃ ehattha [.] Iyaṃ
ca lipi¹⁶⁾ t(i)śanakhateṇa
s[ota]vi(ya)¹⁷⁾
- 18) aṃtalā pi ca [ti]śe¹⁸⁾ (kha)-
naśi kha[nas]i¹⁹⁾ ēkena pi
so(ta)viya [.] Hevaṃ ca ka-
laṃtaṃ (t)uphe
- 19) (ca)gha(tha) saṃ(pa)[ti]pāda-
yitave [.] (E)taṃ aṭṭhāye i-
yaṃ li(p)i likhita²⁰⁾ hida
ena
- 20) nagalavi(y)o[hā]lakā²¹⁾ sa(sva)-
taṃ samayaṃ y[uj]e²²⁾ vā²²⁾
[ti nagalaja]nasa akasmā (pa)-
libodhe²³⁾ va
- 21) akasmā palik(i)[les]e va no
siyā ti [.] Eṭaṃ ca a(ṭṭhā)ye
hakam [dham]mate paṃcasu
paṃcasu vase-
- 22) su[n]i[khā]may(i)sāmi e akha-
khaśe a[cam]d . sakhinālaṃ-
bhe²⁴⁾ hośati [.] Etaṃ (a)ṭṭhaṃ
jānitu [ta]ṭṭha
- 23) kalaṃti²⁵⁾ atha mama anu-
sathi ti [.] Uje(ni)te pi cu ku-
māle eṭaṃeva aṭṭhāye (ni)khā-
ma(yisa) .
- 24) (hed)isammeva vagaṃ no ca
atikāmayisati tiṃ(i)²⁶⁾ va-
sāni [.] Hemeva T(a)kha(si)-
lāte pi [.] (A)dā a . . .

B. Jaugada.

- amṇ(a) n(e) ni)jhapetaviye [.]
[He]vaṃ³⁰⁾ (h)evaṃ ca devā-
naṃ pi(ya)śa anusathi . .
.³¹⁾
- 8) taṃ mahāphale h(o)ti asaṃ-
paṭipati mahāpāye hot(i) [.]
Vipaṭip(a)taṃtaṃ no sva-
g(a) āladh(i) no lājādhi [.]³²⁾
Du(a)hale etaśa [kaṃ]maśa
sa me kute [ma]ne (a) .
.
.³³⁾
- 9) ca ānan(e)yaṃ esatha svagaṃ
ca alādhayaśa [.] Iyaṃ ca
lipi (a)nutisaṃ sotaviyā
alā³⁴⁾ pi (kha). na³⁵⁾ s . taviyā
ek . . pi . . va
. mane ca .
.³⁶⁾
- 10) tave [.] Eṭa(ye) ca aṭṭhāye i-
yaṃ . khita lipi³⁷⁾ ena
mahāmātā nagal(a)ka sasva-
taṃ samayaṃ (yu . yu ti)³⁸⁾
. ne hi
.
.³⁹⁾
- 11) paṃcasu paṃcasu vase-
(su) anusaṃyānaṃ nikhāmayi-
sāmi⁴⁰⁾ ma(hā)mātaṃ acam-
(ḍa)ṃ [a]phalabhata⁴¹⁾ . vacha-
nele
. . i . mālevā
.
.⁴²⁾
- 12) ājavacanika [.] A-
da anusaṃyānaṃ

A. Dhauli.

- 25) te mahāmāta nikhamisaṃti
anusayānaṃ tadā ahāpayi-
t(u)²⁷ atane kaṃmaṃ etaṃ
pi jānisaṃti
26) taṃ pi tatthā kalamāti a(tha)
lājine anusathī ti[.]

B. Jaugada.

- nikhamisaṃti
atane kaṃmaṃ e . ṃ
pi . n . . .
.
. [.]

A. Dhauli.

- 1) देवानं पियस वचनेन तो-
सलियं महामात नगलवियो-
हालका
2) वतविय[1] अं किंकि द्दखामि
हकं तं इक्खामि[1] किंति[1]
कमन पटिवेदये हं
3) दुवालते च आलभे हं[1] एस
च मे मोख्यमत दुवाल ए'स
अठसि अं तुफेसु
4) अनुसथि[1] तुफे हि बहसु
पानसहसेसु आयता पन' ग-
क्खेम सुमुनिसानं[1] सवे
5) मुनिसे पजा ममा[1] अथा
पजाये इक्खामि हकं[1] किंति[1]
सवेन हितसुखेन हिदलोकि-
क-
6) पाललोकिकाये यूजेवू ति[.]
तथा व मुनिसेसु पि इक्खामि
हकं[1] नो च पापुनाथ आ-
वाग-

B. Jaugada.

- 1) देवानं पिये हेवं आहा[1] स-
मापायं महामाता नगलवि-
योहालक हे'
वतविया[1] अं किंकि द्दखा-
मि हकं तं इक्खामि[1] किं-
ति[1] 'कमन पटिपातये हं
2) दुवालते च आलभे हं[1] एस
च मे मोखियमत दुवाल अं
तुफेसु
अनुसथि[1] फे हि बहसु पा-
नसहसेसु आयत पनयं गक्खेम
सुमुनिसानं[1] सवमुनिसे
3) पजा[1] अथ पजाये इक्खा-
मि[1] किंति[1] मे सवेन हि-
तसुखेन यूजेयू ति हिदलो-
गिक-
पाललोकिकेन[1] हेमेव मे इक्ख
सवमुनिसेसु[1] नो च तुफे एतं
पापुनाथ आवागमके

A. Dhauli.

- 7) मके इयं अटे[1] केव्व एक-
पुल्लिसे नाति एतं से पि देसं
नो सर्वं[1] देखत हि तुफे एतं
- 8) सुविहिता पि निति[1] इयं
एकपुल्लिसे पि अथि ये बंधनं
वा पल्लिकिल्लेसं वा पापुना-
ति[1] तत होति
- 9) अकस्मा तेन बंधनंतिक अने
च . . बज्जज्जे दविये दुखी-
यति[1] तत इक्षितविये
- 10) तुफेहि[1] किति[1] मझं पटि-
पादयेमा ति[1] इमेहि चु
जतेहि नो संपटिपजति इसाथ
आसुलोपेन
- 11) निधूलियेन तूलनाय अनावू-
तिय आलसियेन कलमथेन[1]
से इक्षितविये[1] किति[1] एते
- 12) जाता नो ऊवेवु ममा ति[1]
एतस च सवस मूले अनासु-
लोपे अतलना च नितियं[1]
ए किल्लेते सिया
- 13) ते उगह्[1] संचलितविये तु
वतिये एतविये वा[1] हेवं-
मेव ए देखिये तुफाक[1] तेन
वतविये

B. Jangada.

- 4) इयं अटे[1] केचा एकपुल्लिसे
पि मनाति से पि देसं नो
सर्वं[1] देखथ हि तुफे
हिमुविता पि बज्जक[1] अथि
ये एति एकमुल्लिसे बंधनं प-
ल्लिकिल्लेसं हि पापुनाति[1]
तत होति अक-
- 5) स्मा तेन बंधनंतिक . . च वगे
बज्जके वेदयति[1] तत तुफेहि
इक्षितविये[1]
किति[1] मझं पटिपातयेम[1]
इमेहि जातेही नो संपटिपज-
ति इसाथे आसुलोपेन निदु-
लियेन
- 6) तुलाये अनावुतिये आलस्येन
किलमथेन[1] हेवं इक्षितवि-
ये[1] किति[1] मे एतानि
जातानि नो हेयू ति[1] सवस
च इयं मूले अनासुलोपे अतु-
लना च निति[1] ए यं कि-
ल्लेते सि . . .
- 7) संचलितु उथाये[1] संचलित-
व्ये तु वजितविय²⁸)पि एत-
विये पि[1] नीतियं ए वे दे-
खिये

A. Dhaulī.

- 14) अंनं ने देखत [1] हेवं च हेवं
च देवानं पियस अनुसथि [1]
से महा ले एतस संपटिपाद
- 15) महा अपाये असंपटिपति [1]
विपटिपादयमीनेहि एतं नथि
खगस आलधि नो लाजाल-
धि [1]
- 16) दुआहले हि इमस कमस मे
कुते मने अतिलेके [1] संपटि-
पजमीने चु एतं खगं
- 17) आलाधयिसथ तं . . . आन-
नियं एहथ [1] इयं च लिपी
तिसनखतेन सो विय
- 18) अंतला पि च तिसे खनसि
खनसि एकेन पि सोतविय [1]
हेवं च कलंतं तुफे
- 19) चघथ संपटिपादयितवे [1] ए-
ताये अठाये इयं लिपि लि-
खित हिद एन
- 20) नगलवियोहालका सखतं स-
मयं युजेवू ति नगलजनस
अकस्मा पलिबोधे व
- 21) अकस्मा पलिकिलेसे व नो सि-
या ति [1] एताये च अठाये
हकं धंमते पंचसु पंचसु वसे

B. Jaugada.

- अंन ने निझपेतविये [1] हेवं
हेवं च देवानं पियस अनुस-
थि
- 8) तं महाफले होति असंपटिप-
ति महापाये होति [1] विप-
टिपातयंतं नो खग आलधि
नो लाजाधि [1]
- दुआहले एतस कमस स मे कुते
मने अ
.
- 9) च आननेयं एसथ खगं च
आलाधयिसथा [1] इयं च लि-
पी अनुतिसं सोतविया
अला पि खं न स तविया
एक पि
.
- 10) तवे [1] एताये च अठाये इयं
खिता लिपी एन
- महामाता नगलक सखतं स-
मयं यु यु ति
.
-
-
- 11) पंचसु पंचसु वसे-

A. Dhauli.

B. Jaugada.

- | | |
|---|---|
| <p>22) सु निखामयिसामि ए अख-
खसे अचंड सखिनालंभे हो-
सति[1] एतं अठं जानितु तथा</p> <p>23) कलंति अथ मम अनुसथी
ति[1] उजेनिते पि चु कुमाले
एतायेव अठाये निखामयिस</p> <p>24) हेदिसंमेव वगं नो च अति-
कामयिसति तिंनि वसानि[1]
हेमेव तखसिलाते पि[1] अदा
अ . . .</p> <p>25) ते महामाता निखमिसंति अ-
नुसयानं तदा अहापयितु अ-
तने कंमं एतं पि जानिसंति</p> <p>26) तं पि तथा कलंति अथ ला-
जिने अनुसथी ति[1]</p> | <p>सु अनुसंयानं निखामयिसा-
मी महामातं अचंडं अफल-
हत वचने ले . .</p> <p>. . . ि मालेवा</p> <p>.</p> <p>.</p> <p>12) जवचनिक[1] अद
अनुसंयानं</p> <p>निखमिसंति अतने कंमं ए
पि . न . . .</p> <p>.</p> <p>.</p> |
|---|---|

Anmerkungen zum Texte.

A. Dhauli.

1) Die Rückseite des Abklatsches macht es wahrscheinlich, dass der Endvocal von *nagalaviyohālaka*, Senart %ka, lang war.

2) *Vataviyam*, wie Senart liest, ist möglich aber nicht sicher, da der scheinbare *Anusvāra* auch zu der grossen Abschürfung vor dem folgenden *a* gehören kann. Es sieht so aus als ob zwei Buchstaben [*hevam*] vor *vataviya* gestanden hätten. Im zweitfolgenden Satze ist für *paṭivedaye*, wie Senart vorschlägt *paṭipā-daye* herzustellen. Möglicher Weise ist dies aber die Lesart des Steins gewesen.

3) *Athasi* mit dentalem *tha* ist auch möglich.

4) Die Rückseite des Abklatsches macht die Lesart *athā* wahrscheinlicher als Senarts *atha*.

5) *yūjevā*, Senart *yujevā*, steht für **yujjevā*, Sanskrit *yujyeraṇ*. Das folgende *tathā* ist sogar auf dem Facsimile deutlich.

6) *Athe*, nicht *atha*, wie Senart liest, ist die wirkliche Lesart. Ein Blick auf die Rückseite des Abklatsches zeigt, dass das auslautende *e* sicher ist. Ob *tha* oder *pha* zu lesen ist, lässt sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden.

7) *Manâti* ist sicher die richtige Lesart. Aber die erste Silbe ist auf dem Abklatsche nicht erkennbar. Der Endvocal von *dekhata* im folgenden Satze ist, wie Senart bemerkt, nicht sicher. Was die ursprüngliche Lesart gewesen ist, scheint mir aber nicht zweifelhaft.

8) Der Endvocal von *hoti* ist verunstaltet. Es scheint mir aber sicher, dass ein Vocal an der Spitze des *ta* gehangen hat und dass die Lesart nicht *hota* war, wie Senart meint.

9) Die erste Silbe von *bahujane* ist sehr verunstaltet aber erkennbar. Ob davor noch eine oder zwei Silben verloren sind, ist nicht ganz sicher.

10) *Kilamathena* ist ohne Zweifel die Lesart des Felsens gewesen. Der erste Vocal ist aber völlig zerstört.

11) Ein Blick auf die Rückseite des Abklatsches zeigt, dass *icitî* nicht *icimti* die Lesart des Felsen ist. Ein grosses Loch über *ti* ist sicher zufällig.

12) Von *na*, welches Senart giebt, und das ohne Zweifel am Anfange der Zeile gestanden hat, sehe ich keine Spur. Die folgende Silbe kann ich nur *te*, Senart *se*, lesen, obschon die linke Seite stark geschädigt ist. Der Endvocal von *ugach* ist nicht erkennbar. Er könnte *i* oder *â* gewesen sein. Der Sinn verlangt *na se ugache*.

13) Der erste Vocal in *dekhata* ist nicht ganz sicher. Möglicher Weise ist *dakhata* die richtige Lesart.

14) *Sampratipâda*, d. h. *sampratipâdam* n., nicht *°pâde* ist die Lesart des Abklatsches, vgl. Anm. 7 zur Uebersetzung.

14a) *Mane atileke* ist dem Abklatsche wie dem Facsimile zufolge wahrscheinlicher als *mana atileke*, die Form, welche Kern und Senart geben. Sicher steht die Lesart indessen nicht, da man, wie Senart bemerkt, auch *mano atileke* lesen könnte.

15) Der *u*-Strich von *cu* ist beinahe vertikal anstatt horizontal, aber, wie mir scheint, unverkennbar; vgl. auch unten Z. 22.

16) Der Endvocal von *lîpi* ist beschädigt, die Länge aber wahrscheinlich.

17) *Sotaviya* ist mir wahrscheinlicher als *sotaviyam*.

18) Ich kann das *na* von Senart's *tisena* nicht entdecken. Hinter *tise* folgt eine grosse Abschürfung mit verschiedenen Rissen. Diese Stelle ist niemals beschrieben gewesen.

19) Das *na* des zweiten *khanasi* ist auf der Rückseite des Abklatsches erkennbar.

20) *Likhita* mit kurzem Endvocale ist auf der Rückseite des Abklatsches ganz deutlich. Auf der Vorderseite sieht es, in Folge einer flachen Abschürfung wie *likhite* aus.

21) Die rechte Seite des *hâ* von *nagalaviyohâlakâ* ist zum

Theil von der grossen Abschürfung vernichtet und sieht wie *pa* aus.

22) *Sasvatam* sieht auf dem Facsimile wie *sasatam* aus. Auf dem Abklatsche dagegen sieht man einen Theil des untergeschriebenen *va*, welcher an dem linken Gliede von *sa* hängt. Die erste Silbe von *yujevā* sieht durch einen wahrscheinlich zufälligen Strich wie *yū* aus.

23) Möglicher Weise ist *pālibodhe* die Lesart des Felsens.

24) Die Spitze des *da* von *acamā* ist so vollständig zerstört, dass man nicht sagen kann, ob ursprünglich ein Vokalzeichen daran hing. *Sakhindāmbhe* ist die richtige Lesart. Der scheinbare *e*-Strich an der Spitze des *sa* ist nur ein zufälliger Riss, wie die Untersuchung der Rückseite des Abklatsches deutlich zeigt.

25) Der Anusvāra in *kalamti* ist ganz deutlich, obschon er durch eine Abschürfung mit dem *la* verbunden ist.

26) Auf der Rückseite des Abklatsches ist das zweite *i* von *tinni*, statt dessen das Facsimile *ā* zeigt, ganz deutlich. Der Visarga, welchen Senart auslässt, ist sogar auf dem Facsimile zu erkennen.

27) Der *u*-Strich von *ahāpayitu* ist beschädigt, aber auf der Rückseite gut erkennbar.

B. Jaugada.

1) Möglicher Weise ist der Auslaut von *kichi* lang.

2) Zwischen *kinti* und *kaṃmana* hat ein *hā* oder *hi* gestanden, das aber absichtlich ausgekratzt ist. Die Silbe *kaṃ* ist sehr undeutlich und der Anusvāra mit dem Querstriche von *ka* verschmolzen. Die von Senart vorgeschlagene Aenderung *kaṃmena* scheint mir unnöthig. *Kaṃmana* steht mit der in Asoka's Edicten häufigen Verkürzung des Auslautes für *kaṃmanā*, welches eine correcte Pali Form ist.

3) *Paṭi* sieht wie *saṭi* aus, wahrscheinlich in Folge einer zufälligen Beschädigung. Doch ist ein Schreibfehler auch möglich.

4) *Mokhiyamata dūvālam* ist möglicher Weise *mate dūvāla* gewesen. Der Anusvāra ist zweifelhaft, weil der zwar sehr regelmässige Kreis über *la* steht.

5) Ich möchte *phe* nicht mit Senart zu *tuphe* corrigiren, da die Mahārāshṭri die Form *bhe* für *tubbhe* zeigt. Der Vocal von *hi* kann möglicher Weise lang sein. Die letzte Silbe von *bahūsu* sieht wie *sū* aus. Der zweite *u*-Strich ist aber wohl zufällig.

6) *Yājeyā ti* ist die richtige Lesart. Vgl. Anm. 5 zum Texte von Dhauri.

7) *Pālalokikena*, nicht *°kikāye*, wie Senart schreibt, ist auf dem Abklatsche ganz deutlich. Das Facsimile zeigt in Folge einer Einzeichnung *°coye*.

8) Senart's Ergänzung *tuphe etaṃ pāpunātha* scheint mir

richtig, obschon die ersten vier Silben übel zugerichtet sind. Die Quantität des auslautenden Vocales von *āvā* ist unsicher.

9) Der *e*-Strich von *aṭhe* ist zwar sehr kurz, aber so regelmässig, dass man denselben schwerlich für zufällig halten kann. Das *ā* von *manāti* ist sicher.

10) *Hisuvitā* scheint mir sicher und ist ohne Zweifel, wie Senart bemerkt, ein Schreibfehler für *suvihitā*.

11) So deutlich *eti* ist, so wird es doch nur ein Schreibfehler für *eta* oder *etā* sein.

12) Für *hi* lies *pi*, wie auch Senart in seiner Umschrift thut.

13) Die letzten beiden Silben von *bandhanantika* sind ganz gut erkennbar. Ob die folgenden verwischten Zeichen, wie Senart meint, *anne* gewesen sind, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

14) Mir ist *vedayati* wahrscheinlicher als *vedayanti*, welches letztere indessen sprachlich auch möglich wäre.

15) Lies *ichitaviye*, wie Senart vorschlägt.

16) Es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, dass der Auslaut von *jātehī* kurz war.

17) Die Lesart *samṭipajati*, welche als ein Fehler für *sam-patipajati* anzusehen wäre, ist nicht sicher. *Paṭipajati* oder *sam-paṭijati* ist auch möglich. Aber es finden sich nur fünf, nicht sechs Buchstaben und Senart's *sam-patipajati* kann man, wie mir scheint, unmöglich herauslesen.

18) Die letzte Silbe von *isāye* ist sehr verwischt, die Lesart aber wahrscheinlicher als *isāya*, welches gegen den Sprachgebrauch der Jaugada Version wäre.

19) Lies mit Senart *tulanāye*. Das kurze *u* in *anāvutiye* ist ganz sicher.

20) *Ālasyena* ist auf dem Abklatsche noch besser als auf dem Facsimile erkennbar. Senart's *ālasiyena* dürfte ein Schreibfehler sein.

21) *Ichitaviye* sieht wie *ichitāviye* aus. Der scheinbare *ā*-Strich ist aber wohl nur zufällig.

22) Möglicher Weise ist *savasa cu* die richtige Lesart. Der *u*-Strich wäre aber sehr kurz.

23) Die Quantität des *u* in *atulanā* ist nicht sicher.

24) Der Abklatsch zeigt nach *niti* einen ausgekratzten Buchstaben und dann *e yaṃ*, nicht *iyam*, wie Senart schreibt. Die letzteren beiden Silben sind aus Versehen umgestellt und man hat *nitiyaṃ e* herzustellen, wie die Dhauhi Version liest.

25) Senart's *yā na* vermag ich nicht zu erkennen. Ich glaube aber, dass *siyā na se* da gestanden hat.

26) Ich glaube, dass *uthāye* oder *uthāya* die richtige Lesart ist, obschon ein quer von oben durch den Vocal gehender Riss das *thā* einem *thi* ähnlich macht. Die letzte Silbe kann unmöglich *he* gewesen sein, wie Senart meint. Dass der Consonant *ya* war, scheint mir unzweifelhaft. Der Vocal ist unsicher. *Uthāya* (für

uthāyā) oder *uthāye* kann ganz gut die 3. Pers. Sing. Pot. von *utthāti*, für Pali *utthāti* sein.

27) Die Ligatur *vye* in *saṃcalitavye* ist ganz deutlich. Senart's *saṃcalitaviye* dürfte ein Schreibfehler sein.

28) In der letzten Silbe von *vajitaviya* ist keine Spur von *e* zu entdecken.

29) Für *dekheyi* wird, wie Senart vorschlägt, *dekhiye* zu lesen sein.

30) Die erste Silbe von *hevaṃ* sieht in Folge verschiedener Risse beinahe wie *ce* aus.

31) Wahrscheinlich sind acht Buchstaben verloren.

32) Lies mit Senart *lājāladhi*.

33) *Mane a* [*tileke*] scheint mir sicher. Wahrscheinlich sind elf oder zwölf Silben verloren.

34) Für *alā* lies *aṃtalā*, wie Senart vorschlägt.

35) Hinter dem etwas beschädigten *kha* hat ein ganz verwischter Buchstabe gestanden, dessen Spitze ein *i* getragen zu haben scheint. Möglicher Weise war die Lesart *khasina* für *khanasi*.

36) Wahrscheinlich sind zwei und zwanzig *Aksharas* verloren.

37) Die Länge des Auslautes von *lipi* ist unzweifelhaft.

38) Es ist möglich, dass zwischen *samayaṃ* und dem sehr deutlichen *yu* noch ein Buchstabe gestanden hat.

39) Wahrscheinlich sind sechs und zwanzig Silben verloren.

40) Die Länge des Auslautes von *nikhāmayisāmī* ist unzweifelhaft.

41) Ich halte Senart's schöne Emendation *aphalusa* für richtig. Die Ueberbleibsel des anlautenden *a* sind ziemlich deutlich. Unter *la* ist aber absolut keine Spur von *u* zu sehen. Das nächste sehr beschädigte *akshara* sieht wie *ha* aus, mag aber ursprünglich *sa* gewesen sein. Dann folgt ein deutliches *ta*, darauf ein unerkennbares Zeichen und endlich anscheinend die Silben *vavanele* oder *vavanele*, deren Vocalzeichen zweifelhaft sind.

42) Wahrscheinlich sind elf *Aksharas* verloren.

Uebersetzung der Dhauli Version.

Auf Befehl des Göttergeliebten sind die (königlichen) Beamten zu *Tosali*, welche die Stadt regieren, [folgender Massen] ¹⁾ zu instruiren. „Was ich immer (als recht) erkenne, das wünsche ich. Wie so? Ich führe es durch die That aus und unternehme es mit (geeigneten) Mitteln. Folgendes aber halte ich für das wichtigste Mittel in der vorliegenden Sache, — Euch Unterweisung (zu ertheilen). Denn ihr wohnt als Herrscher unter vielen Tausenden von lebenden Wesen (mit der Absicht), „Mögen wir die Liebe der guten Menschen

1) Die eckigen Klammern bedeuten, dass die betreffenden Worte aus J. oder conjecturell ergänzt sind.

erwerben²⁾. Alle Menschen sind meine Kinder. Wie (meinen) Kindern wünsche ich (ihnen) — was? Dass (ihnen) alles Gute und Glück zu ihrem Heile in dieser und in der anderen Welt zu Theil werde. [Eben dies] wünsche ich auch [allen] Menschen. Ihr aber versteht nicht wie viel dieser Satz bedeuten soll³⁾. Irgend ein Privatmann versteht denselben, wenn auch nur zum Theil und nicht ganz. Achtet doch auf diese (meine Absicht); auch die Grundsätze der Regierungskunst sind fest bestimmt. Es ereignet sich dass hier ein Privatmann sei es Gefängniss oder (andere) Unbill zu erdulden hat. Da widerfährt ihm das, was mit Gefängniss endet, ohne Grund und die übrige Menge ist sehr betrübt. In einem solchen (Falle) müsst ihr wünschen, — was? „Mögen wir Gerechtigkeit üben“. Das ist aber bei folgenden (Denk- und Handlung-) Weisen nicht möglich, (nämlich) bei Neid, Mangel an Ausdauer, Härte, Hast, Vernachlässigung wiederholter Versuche, Trägheit und Schläffheit. Desshalb muss (jeder von euch) wünschen, — was? „Mögen mir diese Gesinnungsweisen nicht anhaften“. Die Wurzel aber von allem diesen ist die Ausdauer und das Vermeiden der Hast bei (der Anwendung) der Grundsätze der Regierungskunst⁴⁾. Wer schlaff ist, kann sich nicht aufraffen⁵⁾. Man muss sich aber bewegen, sich regen und (vorwärts) schreiten. Ebenso (verhält es sich bei dem) was ihr zu entscheiden habt⁶⁾. Desshalb muss (ich euch) sagen: „Achtet auf meine Befehle“. So, ja so, (lautet) die Unterweisung des Göttergeliebten.

Nun bringt die richtige Ausführung (dieses Befehles) grossen Lohn, die Vernachlässigung der richtigen Ausführung grosse Nachtheile⁷⁾. Für die, welche diesen (meinen Befehl) nicht richtig ausführen, giebt es weder den Gewinn des Himmelreiches noch den Gewinn der Gunst des Königes⁸⁾. Denn ich habe es so eingerichtet, dass Eifer für diese Sache zwiefache (Frucht) bringt⁹⁾. Wenn dieser (mein Befehl) aber (von euch) richtig ausgeführt wird, so werdet ihr den Himmel gewinnen und eure Schuld [an mich] abtragen¹⁰⁾.

Dieses Edict aber müsst (ihr) am (dem Tage des) Nakshatra Tishya¹¹⁾ (vorlesen) hören, und auch (in der Zwischenzeit) zwischen den Tishya-(Tagen) soll sogar ein einzelner es zu jeder passenden Zeit hören¹²⁾. Wenn ihr so handelt, werdet ihr euch bestreben¹³⁾ (meinen Befehl) richtig auszuführen. Zu folgendem Zwecke ist dieses Edict geschrieben, damit die Regenten der Stadt stets der Verpflichtung obliegen¹⁴⁾ (darüber zu wachen), dass die Bürger weder ohne Grund Gefängniss noch ohne Grund Unbill leiden. Und zu diesem Zwecke werde ich in Uebereinstimmung mit dem Gesetze alle fünf Jahre (einen Beamten) aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird¹⁵⁾. Indem sie von dieser Sache unterrichtet sind, werden sie so handeln, wie meine Unterweisung (lautet)¹⁶⁾. Aber auch von Ujjain wird der königliche Prinz¹⁷⁾ (Männer) eben derselben Classe aussenden,

und er wird nicht (mehr als) drei Jahre verstreichen lassen¹⁸⁾. Ebenso (wird) auch (eine Entsendung) aus Takshasilā (stattfinden). Wenn . . . diese Beamten auf die Rundfahrt ausziehen, werden sie, ohne ihre eigenen Geschäfte¹⁹⁾ zu vernachlässigen, diesen (meinen Befehl) im Auge behalten und so handeln wie die Unterweisung des Königes (lautet).

Anmerkungen zur Uebersetzung.

2) Ich fasse *āyatā* mit Lassen und Burnouf als Vertreter von Sanskrit *āyattāh*. *Āyat* bedeutet „wohnen unter, sich befinden bei“. und das Participium *āyatta* „wohnend unter, sich befindend bei“ ist, wie mir scheint, mit derselben Modification der Bedeutung gebraucht, die sich oft bei dem synonymen *pratishṭhita* findet. Wie letzteres im Sinne von „fest gegründet, eine hohe Stellung einnehmend“ gesetzt wird, so heisst *āyatā* hier „hochgestellt unter, (als Herren) wohnend unter“. Kern's Vorschlag *āyutā* d. h. *āyuktāh* „gesetzt über“ zu schreiben, scheint mir nicht annehmbar, weil, wie Senart bemerkt, *āyatā* auch im Säulenedicte IV vorkommt und weil der folgende Satz *panayam gachema sumunisānam* zeigt, dass das Participium active Bedeutung haben muss. Wäre es, was *āyuktāh* sein müsste, ein wirkliches Participium Passivi, so würde statt *gachema* die zweite Person Plur. stehen; „ihr seid über viele Tausende lebender Wesen gesetzt, damit ihr die Zuneigung der guten Menschen erwerbet“.

3) Meine Auffassung der hier beginnenden schwierigen Stelle, Z. 6, *no ca pāpunātha* bis *majham paṭipādayemā ti* weicht von Senart's bedeutend ab. Ich sehe in derselben nur eine Ermahnung an die Beamten die Absichten und Ansichten des Königs bezüglich seiner Unterthanen und deren Beglückung recht zu beherzigen und gerecht zu sein. Zunächst wirft der König den Beamten vor, dass sie nicht recht verstehen, was es bedeutet, wenn er sagt, dass alle Menschen seine Kinder sind und wie seine Kinder behandelt werden sollen. Dann fügt er parenthetisch hinzu, dass ein, ein Privatmann, mit seinem beschränkten Unterthanenverstande dies mitunter, wenn nicht ganz, doch theilweise einsieht, also klüger ist als die regierenden Herren. Hieran schliesst sich die Aufforderung nur Acht zu geben auf das was der König will und die Bemerkung, dass das Nitisāstra fest bestimmt oder wohl geordnet sei, d. h. dieselbe Verordnung enthalte und dasselbe lehre was der König sagt. Dann endet die Parenthese und der König führt damit fort, dass er die Folgen des mangelhaften Verständnisses seiner Absichten auseinander setzt. Er sagt, dass ein Privatmann mitunter gefangen-gesetzt wird oder Unbill erleidet und dass alles dieses ihm ohne Grund wiederfährt. Der Gedanke ist mit der Asoka eigenen Breitspurigkeit in zwei Sätzen ausgedrückt, obschon einer genügt hätte. Den Schluss endlich macht die Bemerkung, dass, wenn grundlose

Bedrückungen vorgefallen sind, die Beamten wünschen, d. h. danach trachten sollen, Gerechtigkeit zu üben.

Was die Einzelheiten betrifft, so fasse ich *pāpunātha* in dem Sinne von „ihr versteht“, ganz wie *pāpuneyu*, welches im Sep. Ed. II. Z. 5, 6 und 9 „sie sollen verstehen“ bedeutet. Ich kann aus der Sanskrit Literatur keine Belegstelle für diese Bedeutung beibringen. Es ist aber zu beachten, dass das synonyme *grah* äusserst häufig „erkennen“ bedeutet, vgl. BRW. s. v. ग्रह²⁰). Man wird *artham* zu ergänzen haben. *Āvagamake* oder *āvagamake* halte ich für ein Compositum. Es steht, wie ich glaube, zunächst für **āvaggamake* und für Sanskrit *yāvadgamakaḥ*. Seiner Etymologie nach, *gamayati gamakaḥ*, bedeutet das letztere Wort „zum Verständniss bringend, klarstellend“ und es wird bekanntlich besonders in wissenschaftlichen Werken nicht selten in diesem Sinne gebraucht. Das Compositum *yāvadgamaka* würde wörtlich durch „wie viel zum Verständniss bringend“ wiederzugeben sein. *Iyam aṭhe*, bezieht sich wie oben Z. 3 *etas[i] aṭhasi* auf die Angelegenheit die dem Könige am Herzen liegt, d. h. die Ausführung seines Wunsches, dass alle Unterthanen so glücklich sein sollen wie seine Kinder. Das dem *āva* entsprechende *tāva* ist in Dh. ausgelassen, in J. ungenau durch *etaṃ* vertreten. Die Sanskrit Uebersetzung des Satzes würde lauten: *no ca [tāvat] prāpmuto yāvadgamako 'yam arthah*. Bezüglich *ekapūlise* stimme ich mit Senart, der es für ein Synonym von *puṭhujjana* ansieht, überein. Ich gebe es deshalb durch „Privatmann“ wieder. *Desaṃ* kann meiner Ansicht hier nur „Theil“ bedeuten, wie ich es auch oben F. E. Kh. V. Z. 14 gefasst habe. Der zwingende Grund für diese Erklärung liegt, wie mir scheint, in dem gegenüber gestellten *savaṃ*, *kechava ekapūlise [majnāti etaṃ se pi desaṃ no savaṃ*. Bei Senart's Erklärung, der *desaṃ* im Sinne von „Befehl“ nimmt, muss man *se pi* ganz unberücksichtigt lassen. Bei der meinigen ist die wörtliche Uebersetzung: „Selbst irgend ein Privatmann versteht dies, dieser nur einen Theil nicht das Ganze“. Die Form *manāti*, die in beiden Versionen gestanden hat, verhält sich zu *manoti*, wie *pāpunāti* zu *prāpmoti*, *sunāti* zu *śrinoti* u. s. w. In dem Satze *dekḥata hi tūphe etaṃ*, ist *hi* in der Bedeutung „doch“ zu nehmen, welche es im Sanskrit häufig in Verbindung mit Imperativen hat. *Etaṃ* bezieht sich wieder, wie *iyam aṭhe* auf den Wunsch des Königs. Was das folgende *nīti* d. h. *nītiḥ* anbetrifft, so glaube ich nicht, dass, wenn ein König seinen Beamten von *nīti* spricht, das Wort anders als im Sinne von „Maximen der Regierungskunst“ gefasst werden kann. Mit dem in J. an die Stelle von *nīti* gesetzten *bahuka* weiss ich nichts anzufangen. Es wird wohl auf einem durch das im zweitfolgenden Satze erscheinende *bahuke* veranlassten Schreibfehler beruhen. *Palikilesa* möchte ich nicht, wie Senart, mit „torture“ übersetzen, sondern in dem Sinne von dem im westlichen Indien so oft gebrauchten *harkat*, „Unbill,

Scherereien, Bedrückung“. Denn wie der folgende Satz zeigt, ist *bandhana*, „Gefängniss“ das schlimmste der Art was der König im Auge hat. Das letztere folgt besonders aus dem Ausdrucke *bandhanāntika*, der sich deutlich in beiden Versionen findet und nur, wie das entsprechende Sanskrit *bandhanāntikam* nach der Analogie von *marāntikam*, *prāṇāntikam* u. s. w. durch „das was mit Gefängniss endigt“ übersetzt werden kann. Senart's Vorschlag es im Sinne von „das Gefängniss endigend, aus dem Gefängniss befreiend“ zu nehmen, scheint mir nicht annehmbar. Denn erstlich müsste, um diesen Sinn möglich zu machen *bandhanāntika* d. h. *bandhanāntaka*, hergestellt werden. Zweitens müsste man für *hoti*, *hota* lesen. Meine Erklärung hat auch den Vortheil, dass man die vorhergehenden Worte *akasmā tena* nicht zu ändern braucht. Wenn *bandhanāntika* im Sinne von „(Un-)bill) welche mit Gefängniss endigt“ gefasst wird, so ist es gleichgültig, ob *akasmā* unmittelbar davor steht oder durch ein anderes Wort getrennt wird. *Tena* bleibt allerdings befremdlich. Man erwartet *tasa*. Bei den häufigen Ellipsen, die sich Aśoka erlaubt, darf man aber wohl annehmen, dass *pattam*, *prāptam* ausgelassen ist. Im nächsten Satze sehe ich *daviye* mit Kern als Vertreter vom Sanskrit *daviyāḥ*, Neutrum des Comparativs von *dūra*, an. Es bedeutet, wie die Variante in J. *bahuḥ* zeigt, nichts als „sehr, ausserordentlich“. *Dāram* kommt im Sanskrit in derselben Bedeutung vor, siehe B. R. W. sub voce. Die Betrübniß aber, oder der Schmerz, den die „andere Menge“ empfindet, ist meiner Ansicht nicht durch persönliche Bedrückung verursacht, sondern durch das Unrecht das dem einen widerfahren ist. In dem letzten Satze weiche ich auch von Senart ab, indem ich *majham* als Vertreter von Sanskrit *madhyam* mit der Bedeutung *nyāyīyam* fasse. Für die Phrase *majham patipādayemā* erhält man alsdann die gut passende Bedeutung „Mögen wir Gerechtigkeit üben“.

4) Für die meisten der schwierigen Wörter in den Sätzen *imehi cu jātehi* bis *at . lanā nitiyam* weiss ich keine neuen Erklärungen zu bieten. Ich bemerke aber, dass Senart's dem Sinne nach passende Erklärung von *āvūti* (Dh.) oder *āvuti* (J.) durch *āyukti* dadurch unwahrscheinlich wird, dass man auch für die Jangada Recension die Vertretung von *yu* durch *vu* annehmen muss, welche sonst nicht vorkommt. Ich sehe *āvūti* als Vertreter von *āvṛtti* „Wiederholung“ an.

5) In Dh. ist *na se ugache* und in J. *siyā na se* herzustellen.

6) Senart hat die Abtheilung dieses Satzes in Dh. richtig erkannt. Zu dem elliptischen Satze *hevaṃmeva e dakhiye taphaka* ist unten Z. 24 *hemeva Takhasilāte* zu vergleichen. Was die Bedeutung von *dakhiye* (Dh.) oder *delchiye* (J.) betrifft, so glaube ich, dass hier das Prüfen und Entscheiden von Streitigkeiten, Rechtsfällen und andern amtlichen Geschäften gemeint ist. Sanskrit *dyā*

wird bekanntlich oft so gebraucht. Der König will sagen, dass seine Beamten bei der Erfüllung ihrer amtlichen Pflichten nicht schlaff sein sollen. Auch bezüglich der nächsten Worte *tena vataviye annam ne dekhata* stimme ich ganz mit Senart überein. Ich trenne jedoch, wie Kern, *hevaṃ ca hevaṃ ca devānaṃ piyasa anusathi* ab, da es mir scheint, dass diese Worte bloss dazu bestimmt sind den Schluss des Haupttheiles des Edictes, der eigentlichen Unterweisung, anzudeuten. Was die Variante in J. *nītiyaṃ e ve dekheṃ* [*dekhiye*] *anna ne nīhapetaviye* betrifft, so sehe ich darin nur einen Satz, der mit Einfügung des ausgelassenen Demonstrativs im Sanskrit *nītyaṃ yad vo drashtavyaṃ* [*tatra*] *ājñā no nidhyāpayitavyā* „Wenn ihr etwas in Regierungsgeschäften zu entscheiden habt, so ist mein Befehl im Sinne zu behalten“. Das Causativ *nīhapeti* scheint hier, wie das im Sanskrit in andern Fällen häufig vorkommt, in der Bedeutung des Simplex gebraucht zu sein. Die Verkürzung des auslautenden *a* in *anna* ist bei Asoka nicht auffällig, ebenso wenig die Construction des Neutrums *nīhapetaviye* mit dem Femininum. Im nächsten Satze haben wir auch *mahā apāye asaṃpatipati*.

7) Die Lücke in J. wird durch *se etasa saṃpatipā* auszufüllen sein. Das Nomen actionis auf *a*, *saṃpatipāda* (Dh.), [*saṃpatipā*] *taṃ* (J.) ist ein Neutrum. Aehnliche Fälle wo Nom. act. auf *a* Neutra sind, kommen auch im Sanskrit vor, siehe diese Zeitschrift Bd. XL S. 536.

8) *Vipatipādaminēhi* wird als Dativ Plur. zu fassen sein, vergleiche oben Felsenedict III. Z. 12 (Jaugada) *bambhanasamanēhi* und ibidem VI. Z. 3 *mahāmātehi*, ibidem XII. Z. 8 (Girnār) und XII. Z. 34 (Khalst) *tehi*. Später werden wir in den Höhleninschriften den Dat. Plur. *ājivikehi* kennen lernen. Die Participia Praes. Ät. auf *mīna* halte ich für gute alte Formen.

9) Dieser Satz ist sehr schwierig. Ich nehme die Lesart von Dhauli *me kute* als die richtige an, weil die Dhauli Version äusserst sorgfältig, die von Jaugada sehr nachlässig geschrieben ist. Meine Erklärung der einzelnen Wörter ist folgende: *divyāharo hy asiya karmāṇo mayā kṛito manotīrekaḥ*. Ich halte dieselbe aber keineswegs für sicher, besonders weil die Vertretung von *kṛita* durch *kuta* sonst bei Asoka nicht vorkommt. Die Jaugada Version hat wahrscheinlich eine wichtige Variante geboten, die leider verloren ist.

10) Die Lücke in Dh. wird durch *ta[thā ca mama]* auszufüllen sein.

11) Die astronomischen Data in Asoka's Inschriften sind bis jetzt nicht richtig erklärt. Es handelt sich hier bei dem Ausdrucke *tisanakhatena* oder *anutisaṃ* und in der Parallelstelle des zweiten Separat-Edictes *anucātunmāsaṃ tisenā nakhatena* (oder *tisena*, J.) nicht um Feste, an denen die Edicte gehört, d. h. in

Gegenwart der Beamten verlesen werden sollen, sondern nur um *tithis* oder lunare Tage. In der älteren Zeit berücksichtigen die Inder bei der Angabe von Tagen ausschliesslich die *tithis* und bezeichnen dieselben entweder durch Beifügung der Zahlwörter von 1—15 für jeden der beiden *pakshas* oder durch die Namen der Nakshatras, mit welchen der Mond jeweilig sei es der Theorie nach oder wirklich in Conjunction stand¹⁾. Die letztere Methode der Benennung der Tage findet sich sehr häufig bei den Bauddhas und den Jainas, sowie auch in den Brahmanischen Sütren und verwandten Werken. Hier mag die Verweisung auf zwei Beispiele genügen. Es heisst bezüglich des *Vedotsarga* bei *Āpastamba* I. 9. 2 *taishyām paurṇamāsyām rohinīyām vā viramet* || und *Haradatta* bemerkt dazu *rohinīyām sā tishye māsi bhavā yā rohinī tasyām vā viramet* || Die Uebersetzung lautet also: „(Der Student) soll an dem mit dem Nakshatra *Tishya* in Conjunction stehenden Vollmonde (d. h. an dem Vollmonde des Monates *Pausha* oder *Taisha*) oder an dem *Rohini*-(Tage der in den Monat *Pausha* fällt) aufhören (den *Veda* zu studiren)“. Aehnlich sagt *Manu* IV. 95—96 a: „Am Vollmondstage (des Monates) *Śrāvaṇa* oder des *Praushthapada* soll der Brahmane das *Upākarma* nach der Vorschrift vollziehen und vier und ein halb Monate lang die heiligen Schriften studiren. Am (darauffolgenden) *Pushya*-(Tage d. h. den Vollmondstage des Monats *Pausha*) aber soll der Zwiegeborene ausserhalb (des Dorfes) das *Utsarjana* abhalten“. In beiden Stellen mit denen besonders noch *Yājñavalkya* I. 142—148 zu vergleichen ist, finden sich also Fälle, wo die *Tithi* einfach durch den Namen des Nakshatra bezeichnet ist. Hienach darf man *tisanakhatena* und *anutisam* durch „an dem (Tage des) Nakshatra *Tishya*“ und „an jedem *Tishya*-(Tage)“ übersetzen. Da es in einem gewöhnlichen Jahre zwölf und im Schaltjahre dreizehn *Tishya*-Tage giebt, so ist die Verlesung nach unserer Stelle so viele Male vorzunehmen. Ich halte es aber nicht für unwahrscheinlich, dass das Wort *anucātummāsam*, welches die Parallelstelle des zweiten Edictes bietet, aus Versehen weggelassen ist. Dann würde die Zahl der obligatorischen Verlesungen auf drei reducirt. Die Wahl des Tages hängt wahrscheinlich davon ab, dass der *Tishya*- oder *Pushya*-Tag als ein besonders glücklicher angesehen wird. Wegen des Instr. *nakhatena* ist der Gebrauch des *Pali* und der *Jaina Mahārāshṭri* sowie der Brahmanischen Werke, siehe *Speijer Sanskrit Syntax* § 78 Bem. 2, zu vergleichen.

12) Da nach dem vorhergehenden die öffentlichen Vorlesungen an jedem *Tishya*-Tage vorgenommen werden, so kann man die Zeitbestimmung für das Privatstudium der einzelnen Beamten *amtalā*

1) Die Erwähnung der Nakshatras bei chronologischen Bestimmungen kommt auch oft in Inschriften vor, vgl. z. B. die *Nepāl Inschriften* Nros 10 seqq. bei *Bhagvanlāl*.

pi' ca tise nur als Vertreter von Sanskrit *antarā 'pi' ca tishyān* „und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tishya-Tagen“ fassen. Bezüglich *khanasi khanasi* stimme ich mit Senart überein.

13) Ich halte Kern's Zusammenstellung des Verbs *cagh* mit dem in allen modernen Prakrits verbreiteten *cāh* „wünschen“ für richtig. Mit Sanskrit *jāgrī*, zu dem Senart es stellt, kann es meiner Ansicht nach nichts zu thun haben.

14) Wegen des Ausdruckes *samayaṃ yujevū* vergleiche Sanskrit Phrasen wie *vācam yuj*, *yajñam yuj*, und ähnliches.

15) Die Jaugada Version hat hier bessere Lesarten, indem sie sowohl das zu richtigem Verständnisse des Relativsatzes notwendige *mahāmātaṃ* bietet und der Deutlichkeit wegen *anusaṃyānam* hinzufügt. Ueber die Bedeutung des letzteren Wortes „Rundreise, Inspectionstour“, welche übrigens Kern Jour. R. As. Soc. N. S. XII. 392—3 vor mir richtig gegeben hat, habe ich oben zu F. E. III Anm. 1 gesprochen. Ich will noch hinzufügen, dass Asoka's Befehl Beamten auf solche Touren auszusenden, den Lehren des Dharmaśāstra entspricht. Nachdem Manu VII. 114—119 die verschiedenen untergeordneten Beamten aufgezählt sind, heisst es (ich citire meine Uebersetzung, S. B. E. XXV. 235) weiter:

120. The affairs of these (officials) which are connected with (their) villages and their separate business, another minister of the king shall inspect, (who must be) loyal and never remiss.

121. And in each town let him appoint one superintendent of all affairs, elevated in rank, formidable, (resembling) a planet among the stars.

122. Let that (man) always personally visit by turns all those (other officials); let him properly explore their behaviour in their districts through spies (appointed) to each.

123. For the servants of the king, who are appointed to protect (the people), generally become knaves who seize the property of others; let him protect his subjects against such (men).

Es ist mir auch höchst wahrscheinlich, dass Asoka durch den Ausdruck [*dham*]mate andeutet, dass sein Verfahren mit dem Dharmaśāstra übereinstimmt, und ich gebe den letzteren desshalb durch „in Uebereinstimmung mit dem Gesetze“ wieder. Das Wort *sakhinālabhe* „milde“ ist, wie mir scheint, von meinen Vorgängern nicht richtig etymologisiert. Es entspricht meiner Ansicht nach Sanskrit *ślakṣṇārambhaḥ* „einer dessen Beginnen (in Wort und That) sanft ist“. *Sakhina* ist ein ganz regelrechter Vertreter von *ślakṣhṇa* und man braucht sich nicht daran zu stossen, dass schon das Pāli die abgeschliffenere Form *saṇha* zeigt.

16) Der Plural *kalamti*, welcher nicht mit dem vorhergehenden stimmt, ist ohne Zweifel gesetzt, weil Asoka in Wirklichkeit mehr als einen Beamten aussendete. Ein Inspector für ganz Central-Indien hätte nicht viel geholfen. Aehnliche Ungenauigkeiten im Gebrauche der Numeri finden sich öfter in der älteren Sprache.

17) Die Nachricht, dass königliche Prinzen in Ujjain und Takshaśilā Statthalter waren, ist sehr interessant. Diesselbe zeigt, dass die indische Tradition, welche davon berichtet, dass Aśoka von seinem Vater Ujjain als Residenz angewiesen erhielt und dass Kunāla zur Zeit, als er geblendet wurde, in Takshaśilā regierte, nicht ganz grundlos ist.

18) *Hedisammeva vagam*, wörtlich „eine ebensolche Classe“ bedeutet ohne Zweifel „Männer ebenderselben Classe d. h. Mahāmātras von sanftem, mildem Character“. Zu vergleichen ist der Gebrauch von *vaga*, F. E. Kh. X *dukale cu kko ese lchudakena vā varena ushatena vā*, siehe auch dort Anm. 5 zur Uebersetzung. Die Bestimmung, dass der Prinz nicht mehr als drei Jahre verstreichen lassen soll, schreibt einen kürzeren Termin für die Wiederholung der Inspectionsreisen vor.

19) Wegen der „eigenen Geschäfte“ siehe oben F. E. III. Anm. 1.

2. Zweites Separat-Edict.

A. Dhauli.

- 1) De(vānaṃ) piy(a)s(a) v(a)c(a)-
nena Tosaliyaṃ (k)umāle ma-
hāmātā ca vataviy(a):[.] Aṃ
kichi dakhām(i ha)[kaṃ] . . .
- 2) du(vāla)te ca (a)labhe haṃ[.]
Es(a) ca me mokhyam(ata du-
vā)lā etasi (a)ṭhasi aṃ tupa(e)-
[su] (mama)
- 3) [.] Atha pajāy(e) ichām(i) ha-
kaṃ[.] k[iṃ]ti[?] (sa)vena hi-
[tasukhe](na) hid(a)lo[kika](pā-
la)lokikāye yujevū ti[.] Hev .
 uni . . . u
- 4) siyā[.] Aṃtānaṃ avijit(ānaṃ
kichāṃd . su lāj . . [phe]s .
 . . . mav(e)¹⁾ icha mama aṃ-
tesu . . pā(p)unevu te iti[.]
devānaṃ piy [.] a-
[nu]v(i)g[i]na ma(mā)ye
- 5) huvevū ti asvasevu ca sukhaṃ-
(me)va lahevu mama (te) no
dukha(m)²⁾[.] Hevaṃ . . n(e)vū

B. Jaugada.

- 1) Devānaṃ piye hevaṃ āha[:]
Samāpāyaṃ mahamātā lajava-
canika¹⁾ vataviyā[:] Aṃ kichi
dakhāmi hakaṃ[.] kipti[?] kaṃkamana²⁾
- 2) paṭipātaye haṃ duvā(la)te ca
alabhe haṃ[.] Esa ca me mo-
khiyamataṃ duvāl(a)⁴⁾ eta-
s(a) athasa aṃ tuphesu anu-
sath[i.] Savamuni-
- 3) sā me pajā[.] Atha pajāye
ichāmi[.] kipti[?] me saveṇā⁵⁾
hitasu(khe)na yu[je]yū atha
pajāye ichāmi[.] kipt(i)[?] m[e]
saveṇa hitasu-
- 4) kh(e)na yujevū ti hidalogika-
pālalokikena[.] Hevaṃmeva me
icha⁶⁾ savamunisesu siyā[.] Aṃ-
tānaṃ(a)vijitā-
- 5) naṃ kimchāṃde su lājā apheṣū
ti[.] etā kā v(a)⁷⁾ me icha aṃ-
tesu[.] pāpunevu[.] lājā hevaṃ
ichati[.] anuvigi(n)a⁸⁾ hey(u)
- 6) mamiyāye asvaseyu ca me su-
khaṃmeva ca (la)heyū⁹⁾ ma-
ma te no (khaṃ)¹⁰⁾[.] (H)e-

A. Dhauri.

- [i]ti[.] khamisati³⁾ ne devā-
nam p(i)y(e) (aphākam)⁴⁾ ti
e c(a)kiye khamitave[.] mama
(ni)mit[am] ca dhammam ca-
(l)evū
- 6) hidaloka palaloka(m) ca (ā)lā-
dhayevū[.] (E)tasi aṭhasi ha-
k(āṃ) anusāsāmi tuphe[.] A-
na(ne) eta(k)ena bakam[.] a-
nusāsitu cāpam ca vedi-
tu ā (hi⁵⁾) dhi)ti paṭipñā ca
mam(ā)
- 7) (aja)l(ā)[.] S(e) hevaṃ kaṭu
kamme cal(i)t(a)vi(y)e asv(ā) .
... i (ca tāni)[.] ena pāpune-
vū iti[.] atha pitā tatha⁶⁾ de-
vānam piye aphāka⁷⁾[.] athā
ca atānam⁸⁾ hevaṃ devānam
pi(y)e [a]nu(kampati) aphe[.]
- 8) athā ca paṇa h(e)vaṃ may[e]
(de)vānam piyasa[.] Se ha-
kam anusāsitu cāpam ca
v. . . . phāka de(sav)utike
hosāmi etāye (a)thāye⁹⁾[.] Pa-
ṭibālā hi tuphe(e) asvāsanāye
(h)itasu(khā)ye ca [te](sa)¹⁰⁾
- 9) hidalokikapāla(loka)ye[.] He-
vaṃ ca kalamtam tuphe sva-
gam (ā)lā(dha)visatha mama
ca ananiyam eṭhatha[.] (E)ṭā-
y(e) ca aṭhāye iyaṃ lipi (l)ik-
hitā hida[.] ena (m)ahāmātā
sva(satam) [sa]ma¹¹⁾
- 10) yujisaṃti (asv)ā(sa)nāye
dhammacalan(ā)ye (ca t)e-
(sa)¹²⁾ aṃtānam[.] Iyaṃ ca
li(pi anuc)ā(t)urpmāsam tise-
na nakhatena sotaviyā kāmam
ca (kha)ṇas(i)¹³⁾ khanasi aṃ-
talā pi tisena e(k)ena pi
- 11) (so)taviyā¹⁴⁾[.] He(va)m ka-
lam(tam tu)phe caghattha saṃ-
paṭipādayitave[.]

B. Jaugada.

- vam¹¹⁾ ca pāpuneyu[.] khami-
sati ne lājā
- 7) e cak(i)ye khamitave[.] ma-
mam nimitam ca dhamma ca-
ley(ū) ti h(i)dalogam ca palalo-
(ga)m ca ālādhayeyu[.] Etāye
- 8) ca aṭhāy(e) h(a)kam tupheni
anusāsāmi[.] Anan(e)¹²⁾ eta-
kena hakam[.] (tu)pheni anu-
sāsitu cāpam ca vedi-
- 9) tu ā mam(a) dhiti paṭipñā¹³⁾
ca acala[.] Sa hevaṃ (kaṭu)
kamme calitaviye asvāsanīyā
ca te[.] ena te¹⁴⁾ pāpune-
- 10) yu[.] athā pita heva(m)¹⁵⁾ ne
lājā ti[.] atha atānam anu-
kampati (he)vaṃ apheṇi anu-
kam(p)ati[.] athā paṇa he-
- 11) vaṃ maye lājin(e)[.] Tupheni
hakam anusāsit[u]¹⁶⁾ cāpam
ca vedit[u]¹⁷⁾ . (mama) dh(i)ti
paṭipñā¹⁸⁾ ca acal[a] . . .
- 12) deśā āyutike (hos)āmi¹⁹⁾ eta-
si aṭhasi[.] Alam hi tuphe
asvāsanāye h(i)tasukhāye (ca)
(t)esam²⁰⁾ hida-
- 13) logikapāl(a)kikāye[.] Hevaṃ
ca kalamtam svagam [ca] ā-
lādhayisatha²¹⁾ mama ca ana-
neyam esatha[.] E-²²⁾
- 14) tāye ca aṭhāye i[yaṃ] lipi²³⁾
likhitā . da[.] e(n)a mahāmā-
tā sasvatam s(a)mam yujeyā²⁴⁾
asvāsanāye ca
- 15) dhammacal(a)nāye (ca a)ṃtā-
nam[.] Iyaṃ ca lipi²⁵⁾ a(nu)-
cāturpmāsam sotaviyā tisena
aṃtalā pi ca sotaviyā[.]
- 16) Khane samtam (e)kena pi ca
sotaviyā[.] Hevaṃ ca kalam-
tam caghattha sampaṭipātayi-
tave[.]

A. Dhauli.

B. Jaugada.

- 1) देवानं पियस वचनेन तोस-
लियं कुमाले महामाता च
वतविय[1] अं किक्खि द्दखामि
हक्कं
.
- 2) दुवालते च आलमे हं[1] एस
च मे मोख्खमत दुवाला एत-
सि अठसि अं तुफेसु
. मम[1]
- 3) अथ पजाये इक्कामि हक्कं[1]
किंति[1] सवेन हितसुखेन हि-
दल्लोकिकपाललोकिकाये युजे-
वू ति[1] हेव
मुनि'सु
- 4) सिया[1] अंतानं अविजितानं
किंक्खंद सु लाजा 'फेस' 'मवे
इक्क मम अतेसु' पापुनेवु ते
इति[1] देवानं पिय
अनुविगिण ममाये
- 5) ऊवेवू ति अस्ससेवु च सुखंमेव
लहेवु मम ते नो दुखं[1] हेवं
'नेवू इति खमिसति ने दे-
वानं पिये अफाकं ति ए च-
- 1) देवानं पिये हेवं आह[1] स-
मापायं महमता लजवचनिक
वतविया[1] अं किक्खि द्दखा-
मि हक्कं तं इक्कामि हक्कं[1]
किंति[1] कंकमन
- 2) पटिपातये हं दुवालते च आ-
लमे हं[1] एस च मे मोखि-
यमतं दुवाल एतस अथस अं
तुफेसु अनुसथि[1] सवमुनि-
- 3) सा मे पजा[1] अथ पजाये
इक्कामि[1] किंति[1] मे सवेणा
हितसुखेन युजेयू अथ पजाये
इक्कामि[1] किंति[1] मे सवेन
हितसु-
- 4) खेन युजेयू ति हिदल्लोगिक-
पाललोकिकेन[1] हेवंमेव मे
इक्क सवमुनिसेसु
- 5) सिया[1] अंतानं अविजितानं
किंक्खंदे सु लाजा अफेसू ति[1]
एता का वा मे इक्क अतेसु[1]
पापुनेयु[1] लाजा हेवं इक्क-
ति[1] अनुविगिण हेयु
- 6) ममियाये अस्ससेयु च मे सु-
खंमेव च लहेयू मम ते नो
खं[1] हेवं च पापुनेयु[1] ख-
मिसति ने लाजा

A. Dhauli.

B. Jaugada.

किये खमितवे[1] मम निमित्तं
च धमं चलेयू

- 6) हिदलोक पल्लोकं च आला-
धयेयू[1] एतसि अठसि हकं
अनुसासामि तुफे[1] अनने एत-
केन हकं अनुसासितु कंदं च
वेदितु आ हि धिति पटिजा
च ममा

- 7) अजला[1] से हेवं कटु कमे
चलितविये अस्वा... ि च
तानि एन पापुनेयू इति[1]
अथ पिता तथ देवानं पिये
अफाक[1] अथा च अतानं
हेवं देवानं पिये अनुकंपति
अफे

- 8) अथा च पज हेवं मये दे-
वानं पियस[1] से हकं अनु-
सासितु कंदं च वे... फाक
देसावुतिके होसामि एताये
अथाये[1] पटिवला हि तुफे
अस्वासनाये हितमुखाये च
तेस

- 9) हिदलोकिकपाललोकिकाये[1]
हेवं च कलंतं तुफे खगं आला-

- 7) ए चकिये खमितवे[1] मम नि-
मित्तं च धमं चलेयू ति हि-
दलोगं च पल्लोगं च आला-
धयेयु[1] एताये

- 8) च अठाये हकं तुफेनि अनु-
सासामि[1] अनने एतकेन हकं
तुफेनि अनुसासितु कंदं च
वेदि-

- 9) तु आ मम धिति पटिजा च
अचल[1] स हेवं कटु कमे
चलितविये अस्वासनिया च
ते एन ते पापुने-

- 10) यु[1] अथा पित हेवं ने ला-
जा ति[1] अथ अतानं अनु-
कंपति हेवं अफेनि अनुकंप-
ति[1] अथा पजा हे-

- 11) वं मये लाजिने[1] तुफेनि हकं
अनुसासितु कंदं च वेदितु मम
धिति पटिजा चा अचल...

- 12) देसा आयुतिके होसामी एत-
सि अथसि[1] अलं हि तुफे
अस्वासनाये हितमुखाये च
तेसं हिद-

- 13) लोगिकपाललोकिकाये[1] हेवं
च कलंतं खगं च आलाध-

A. Dhauli.

B. Jaugada.

- धयिसथ मम च आननियं ए-
हय[1] एताये च अठाये इयं
लिपि लिखिता हिद् एन म-
हामाता खसतं सम
10) युजिसंति अस्वासनाये धम-
चलनाये च तेस अंतानं[1]
इयं च लिपि अनुचातुंमासं
तिसेन नखतेन सोतविया का-
मं च खणसि खनसि अंतला
पि तिसेन एकेन पि
11) सोतविय[1] हेवं कलंतं तुफे
चघथ संपटिपादयितवे[1]
- यिसथ मम च आननेयं एस-
थ[1] ए-
14) ताये च अथाये इयं लिपी
लिखिता 'द् एन महामाता
सखतं समं युजेयू अस्वास-
नाये च
15) धमचलनाये च अंतानं[1]
इयं च लिपी अनुचातुंमासं
सोतविया तिसेन अंतला पि
च सोतविया[1]
16) खने संतं एकेन पि च सोत-
विया[1] हेवं च कलंतं चघथ
संपटिपातयितावे[1]

Anmerkungen zum Texte des Separatedictes II.

A. Dhauli.

- 1) *Mave* ist auf der Rückseite des Abklatsches ziemlich deutlich, aber ebenso unklar wie *mava*.
- 2) Der *Anusvāra* von *dukham* ist auf der Rückseite des Abklatsches ganz deutlich.
- 3) Das *sa* von *khamisati*, Senart *khamiti*, steht über der Linie.
- 4) *Aphākam* ist überflüssig, da vorher schon *ne* steht. Die Buchstaben sehen verkratzt aus. Vielleicht rührt die Beschädigung derselben vom Steinmetzen her und soll sie andeuten, dass dieselben zu streichen sind.
- 5) *Hi* und weiterhin *mamā*, Senart *mama*, sind auf der Rückseite des Abklatsches zu erkennen.
- 6) *Tatha*, Senart *tathā*, ist ganz deutlich.
- 7) Ich sehe keinen *Anusvāra* hinter *aphāka*.
- 8) Das *nam* von *atānam* steht über der Linie.
- 9) Möglicher Weise ist *athāye* zu lesen.
- 10) Die Rückseite des Abklatsches zeigt die zweite Silbe von *tesa*, Senart *tase*, deutlich. Der Vocal der ersten ist beinahe zerstört.

11) Lies *sasvataṃ*. Ich sehe keinen *Anusvāra* hinter *sama*.

12) Die Rückseite des Abklatsches lässt erkennen, dass der scheinbare *u*-Strich unter der zweiten Silbe von *tesa*, Senart *tesu*, zufällig ist.

13) Senarts Lesung *khanokhanasi* ist unmöglich, weil *o* in diesen Inschriften nie durch zwei in gleicher Höhe angebrachte Horizontalstriche bezeichnet wird und weil die Silbe *si* deutlich über der Linie nachgetragen ist. Das linguale *ṇa* kommt auch ein Mal in der Jaugada Version II. Z. 3 vor.

14) Ich lese *sotaviya*, nicht *ṭaviyā*. Der Punct über der letzten Silbe von *taviya* ist schwerlich ein *Anusvāra*, da er sonst hinter *ya* stehen müsste. Das anlautende *so* ist nahezu zerstört.

B. Jaugada.

1) Lies *mahāmātā lājavacanika*.

2) *Kiṃti*, nicht *kīti*, wie Senart schreibt, ist die deutliche Lesart.

3) Es ist kein Grund vorhanden mit Cunningham und Senart *kaṃkaṃmaṇṇa* oder *kaṃkaṃmana* zu lesen. Die obige Lesart ist deutlich und ein Fehler für *kaṃmana* d. h. *karmaṇā*.

4) Eine Untersuchung der Rückseite des Abklatsches macht *mokhiyamataṃ*, wie auch das Fac. B. hat, wahrscheinlicher als Senarts *ṃmate*. Ebenso spricht dieselbe für die Lesart *duvāla*, Senart *duvāle*, obschon ein nach unten gehender Strich links vom *la* vorhanden ist.

5) *Savenā*, Senart *saveno*, ist ganz deutlich. Wegen des Vorkommens von *ṇa* siehe auch oben Dh. Note 13. Der Satz *atha-yujeyā* ist aus Versehen zwei Mal gegeben. In der Wiederholung ist *kiṃti me*, Senart *kiṃtame*, gut erkennbar, obschon die Vokalzeichen beschädigt sind.

6) Senarts *ichā* ist nicht möglich. *Chu* ist an der Spitze beschädigt und sieht beinahe wie *che* aus.

7) *Vā*, Senart *va*, ist ziemlich deutlich.

8) In *anuvigina*, Senart *ṇā*, ist der kurze Endvocal deutlich, der untere Theil des *na* aber durch einen Riss links beschädigt.

9) In *laheyā*, Senart *ṇu*, sind die beiden Striche des *ā* unten verbunden.

10) Für *kham*, Senart *lha*, lies *dukham*. Das *lha* ist durch einen sonderbaren Aufsatz verunstaltet, der möglicher Weise einem misslungenen Versuche *du* darüber zu schreiben, seinen Ursprung verdankt. Der *Anusvāra* ist auf dem Abklatsche schwach sichtbar.

11) *Hevaṃ*, Senart *evaṃ*, ist auf dem Abklatsche gut erkennbar. Leider ist auf letzterem secunda manu eine Curve eingezeichnet, die der Silbe im Facsimile das Aussehen von *cevaṃ* gibt.

12) Senarts Lesart *anena* ist nicht haltbar, da das erste *na* kein Vocalzeichen hat. Das auslautende *ne* ist auf der Rückseite des Abklatsches erkennbar.

13) Der *Anusvāra* in *paṭimnā*, Senart *paṭinā*, ist deutlich in dem Winkel des *i* zu sehen.

- 14) *Te* ist in Senarts Umschrift ausgelassen.
- 15) *Pita hevam* anstatt Senarts *pitā evam* ist ganz deutlich.
- 16) Das auslautende *u* von *anusāsitu*, Senart *anusāsita*, ist nicht mit Sicherheit zu erkennen. An dem untern Theile des rechten Gliedes von *ta* finden sich drei kleine Horizontal-Striche.
- 17) Von *veditu*, Senart *vedāta*, sind die ersten beiden Silben ganz deutlich. Das auslautende *u* dagegen ist beinahe zerstört.
- 18) *Dhiti paṭimā*, anstatt Senarts *citi paṭimā* ist nicht zweifelhaft, obschon einige Risse das erste *i* verunstalten.
- 19) In *desā āyutike hosāmī*, Senart *desa^o mi*, ist *sā* ganz deutlich, *mī* auf der Rückseite des Abklatsches unverkennbar. Ich glaube die Lesart ist durch die Annahme zu erklären, dass der Schreiber erst *desāyutike* schreiben wollte, sich aber später, als *desā* stand, für die getrennte Schreibweise entschied.
- 20) *Tesam* anstatt Senarts *tasam* ist deutlich. Das *ta* ist durch einen Riss an der Basis etwas entstellt.
- 21) Ich lese *ālādhayisatha* anstatt Senarts *ṭham*, da der Punct hinter *tha* mir seiner Gestalt wegen zufällig zu sein scheint.
- 22) Das *e* von *etāye* steht am Ende von Z. 13, nicht am Anfange von Z. 14, wie Senarts Umschrift angiebt.
- 23) Das *i* in *lipi*, Senart *lipi*, ist deutlich. Der zweite Vocal des folgenden *likhitā* ist dagegen nur zufällig verunstaltet, nicht wirkliches *i*.
- 24) Senarts *yujevā* für *yujeyā* dürfte ein Schreibfehler sein, da die Lesart des Abklatsches deutlich ist.
- 25) Das *i* in *lipi*, Senart *lipi*, ist deutlich. Das letzte Wort ist deutlich *sampatipātayitāve*, wofür *ṭave* zu lesen ist.

Uebersetzung der Jaugada Version.

Der Göttergeliebte spricht also, — Die Beamten in Samāpā sollen mit (folgendem) Befehle des Königs angeredet werden: „Was ich immer (als recht) erkenne, das wünsche ich. Wie so? Ich führe es durch die That aus und unternehme es mit (geeigneten) Mitteln. Folgendes aber halte ich für das wichtigste Mittel in der vorliegenden Sache, — Euch Unterweisung (zu ertheilen). Alle Menschen sind meine Kinder. Wie meinen Kindern wünsche ich ihnen — was? Dass ihnen durch mich ¹⁾ alles Heil und Glück in dieser und der andern Welt zu Theil werde. Es ist mein Wunsch, dass es gerade so mit allen Menschen sein möge“.

„(Wenn ihr fragt:) „Was ist der Befehl des Königs für uns betreffs seiner unbesiegten Nachbarn?“ — oder was in diesem Falle mein Wunsch ist mit Bezug auf die Nachbarn ²⁾, (d. h. was ich wünsche dass) dieselben verstehen sollen, (so ist die Antwort:) „Der König wünscht dies, dass sie sich nicht vor mir fürchten sollen, dass sie mir vertrauen sollen, und dass sie durch mich nur Glück, nicht Unglück, erlangen mögen“. Ferner sollen sie folgendes verstehen: „Der König wird sich von uns gefallen lassen, was man

sich gefallen lassen kann³⁾, und dass sie um meinetwillen das Gesetz befolgen (und) sowohl diese als die andere Welt gewinnen sollen. Und zu diesem Zwecke unterweise ich euch. Hiedurch, (nämlich) dadurch, dass ich euch unterweise und euch meinen Willen, (d. h.) was mein unerschütterlicher Entschluss und Vorsatz ist, kund thue, werde ich frei von meinen Schulden⁴⁾. Desshalb müsst ihr eure Geschäfte besorgen, indem ihr so handelt, und jene müssen bewogen werden Vertrauen zu fassen, damit sie (folgendes) verstehen: „Wie ein Vater (verhält sich) der König gegen uns, wie er sich selber liebt, so liebt er uns; wir sind dem Könige wie (seine) Kinder“. Indem ich euch unterweise und meinen Willen, (d. h.) was mein unerschütterlicher Entschluss und Vorsatz ist, kund thue, werde ich für diese Anlegenheit Aufseher in (allen) Ländern haben⁵⁾. Denn ihr habt Macht bei jenen Vertrauen zu erwecken und ihnen Glück und Heil in dieser und der andern Welt (zu Theil werden zu lassen). Wenn ihr aber so handelt, werdet ihr sowohl den Himmel gewinnen, als auch eure Schuld⁶⁾ an mich bezahlen. Und zu diesem Zwecke ist dieses Edict hier geschrieben, damit die Beamten stets sich bemühen bei (meinen) Nachbarn Vertrauen zu erwecken und dieselben zur Befolgung des Gesetzes (zu bewegen). Dieses Edict sollt (ihr) aber am Tishya Tage beim Beginne einer jeden Jahreszeit⁷⁾ (vorlesen) hören, und es darf auch in der Zwischenzeit gehört werden. Wenn eine passende Gelegenheit sich bietet, darf auch ein einzelner es (vorlesen) hören⁸⁾. Wenn ihr aber so handelt, so werdet ihr euch bestreben (meine Befehle) richtig auszuführen“.

Anmerkungen zur Uebersetzung.

1) Ich trenne *kiñti* von *me* und fasse letzteres hier, wie unten Z. 6 in *me sukhammeva laheyā*, als Vertreter von *mama*.

2) Ich nehme *etā kā vā me iha aṇṭesu* im Sinn von *atra kā vā mamechānteshu* und glaube dass es mit dem vorhergehenden *kiñchamde su lājā aṇṭesū ti* coordinirt ist. Asoka liebt die Breite und drückt oft denselben Gedanken durch zwei Sätze aus, wenn einer genügt hätte. Das folgende *pāṇṇeyu* hängt von *icha* ab.

3) Schon Kern hat die Stelle richtig übersetzt. *Cakiye* ist das Part. Fut. Pass. des Prakrit Verbs *cak* „können“, eines Präsentanten und vielleicht Verwandten von Sanskrit *śak*. Die Mahārāṣṭrī Form *cay* wird in der Pāyālacchi vs. 202 und bei Hemacandra, Prak. Gram. IV. 86 sowie in Deśkosha aufgeführt. Bei Asoka erscheint *cakaye*, eine Nebenform von *cakiye*, in den „Neuen Edicten“, ist aber dort von mir falsch gedeutet.

4) *Anane* entspricht Sanskrit *anṛṇaḥ*. Wegen „der Schulden des Königs“ ist oben F. E. VI Anm. 11 zu vergleichen. In ähnlicher Weise sprechen die Brāhmaṇas und Smṛitis von „den drei Schulden“ mit denen der Mensch bei seiner Geburt belastet ist.

5) Ich fasse *desā āyutike*, *desāvutike*, Dh., *hosāmī* ein wenig anders als Senart, der es durch „j'aurai en vous, sur ce point, des executeurs actifs de mes ordres“ wiedergiebt. Ich betrachte es als Vertreter von Sanskrit *desāyuktikaḥ*, welches durch *deseshu āyuktino yasya saḥ* aufzulösen ist. *Āyuktin*, dessen Bildung von Pāṇini gelehrt wird, kann, wie mir scheint, nach der Analogie von *adhitin*, nur dasselbe wie *āyuktaka* bedeuten und man wird das ganze Compositum wörtlich durch „einer der in den Ländern Beamte, d. h. gute Beamte hat“ übersetzen dürfen. Die Annahme, dass *desa* hier die Bedeutung „Land, Provinz“ hat, ist mir desshalb sehr wahrscheinlich, weil der König die Verbreitung des Dharma¹⁾ und die Beglückung der Bewohner aller Länder als seinen Zweck bezeichnet.

6) Wegen der Form *ānaneyam* für *ānaniyam*, Sanskrit *ānriṇyam*, welche auch oben in der Jaugada Version des Sep. Ed. I Z. 9 vorkommt, sind die im Pāli vorkommenden Beispiele des Wechsels von *e* und *i*, wie *mahesī* für *mahishī*, Kuhn, Beiträge z. P. Gr. p. 24 zu vergleichen.

7) *Cātummāsam*, Sanskrit *cāturnāsyam* hat an dieser Stelle nichts mit Opfern oder Festen, wie Senart meint, zu thun. Seine etymologische Bedeutung, *cāturnām māsānām samāhārah* „eine Periode von vier Monaten“, welche ihm als einem substantivischen Dvigu-Compositum zukommt, ist hier nur wenig modificirt. Es bedeutet „der Beginn einer Periode von vier Monaten oder eines Tertials“, vgl. B. W. in k. F. *cāturnāsyā*, a). Wenn Asoka hier von „Perioden von vier Monaten“ spricht, so ist der Grund der, dass er das Jahr nicht in sechs, sondern nur in drei Jahreszeiten eintheilte (vgl. auch Siyuki, Beale, vol. I p. 72). Dieselbe Eintheilung findet sich bekanntlich öfter in der älteren und neueren Literatur der Inder. In der älteren Zeit scheint sie auch mit Vorliebe für officiële Documente verwendet zu sein. In den Inschriften der Andhra Könige kommen nur drei Jahreszeiten, *gṛhā* (Phr.), *vasā* und *hemantā* vor, welche je in acht *pakṣā* „Halbmonate“ getheilt wurden. Den Beweis für die letztere Behauptung liefern die Inschriften der Könige *Pulamāyī* Nro. 16 und 17 (A. R. W. I vol. IV p. 107), *Gotamīputa Śrīyaṇa* und *Mādhariputa Sakasena* (A. R. W. I vol. V p. 75) Nro. 4 und (p. 79) Nro. 14. Alle vier sind *gṛhānam pakṣe* 5 „im fünften Halbmonate des Sommers“ datirt. Es ist also klar, dass der *Grishma* mehr als zwei Monate zählte, was bei einer Rechnung mit sechs Jahreszeiten nicht möglich ist²⁾. Ganz ebenso wie bei den Andhras steht die Sache bei Asoka. Wenn er sagt, dass

1) Zu vergleichen ist die Stelle über den *āhaṃnavijaya* in der zweiten Hälfte des Felsenedictes XIII, Kh. Z. 13—17.

2) Siehe auch die Schenkung des Kādamba Königs Mṛigōsavarma, Indian Antiquary vol. VII p. 37, wo *varshāpakṣaḥ aṣṭamaḥ* vorkommt.

das Edict „in jedem *cāturmāsya* am Tishya verlesen werden soll, so bedeutet dies, dass die Verlesung drei Mal im Jahre im Beginne der Jahreszeit am Tishya-Tage ¹⁾, d. h. an jedem ersten Tishya-Tage jeder Jahreszeit stattfinden soll. Wie die Parallelstelle in Dh. *īyaṃ ca lipi anucātumāsam tisenā nakhatena sotaviyā* zeigt, gehört *tisenā* in J. zu dem ersten Satze, nicht zu dem zweiten.

8) Da die Dhauli Version in dem entsprechenden Satze *kāmaṃ* „nach Belieben“ hinzufügt, so übersetze ich das Part. Fut. Pass. *sotaviyā* durch „darf hören“. Die Zeitbestimmungen für die Verlesung zeigen anscheinend in Dh. und J. kleine Abweichungen:

Dhauli.

- 1) Obligatorische Verlesung am ersten Tishya-Tage einer jeden Jahreszeit.
- 2) Beliebige Verlesung in der Zwischenzeit, bei passender Gelegenheit an Tishya-Tagen, auch vor einem (Beamten).

Jaugada.

- 1) Obligatorische Verlesung am ersten Tishya-Tage einer jeden Jahreszeit.
- 2) Beliebige Verlesung
 - a) in der Zwischenzeit,
 - b) bei passender Gelegenheit auch vor einem (Beamten).

In Wirklichkeit wird aber in beiden Versionen dasselbe gemeint sein. Man wird annehmen dürfen, dass in Dh. unter 2 aus Nachlässigkeit zwei verschiedene Fälle zusammengezogen sind und dass in J. unter 2 a *tisenā* „am Tishya-Tage“ zu ergänzen ist.

1) Siehe oben Note zur Uebersetzung des Sep. Ed. I.

Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika.

Von

Dr. Ignaz Goldziher.

Vorbemerkung. Die nachfolgende Abhandlung ist dem VII. internationalen Orientalistencongresse in Wien, Sept. 1886, vorgelegt worden. — In den Quellennachweisen deutet die Abbréviatur *WM* (d. h. Gesammelte Werke des Mahdi Muhammed b. Tūmart) auf die Hschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar. nr. 238; *JSS* auf das Geschichtswerk des Ibn Šāḥib al-ṣalāt nach der Oxforder Hschr. Marsh. nr. 433 (Uri, Muhammed. nr. 758).

I.

An keinem Punkte seiner Weltherrschaft hat die Idee der Einheit und Untheilbarkeit des muhammedanischen Staates so fühlbaren Schiffbruch erlitten wie im Magrib. Nirgends auf dem weiten Gebiete der dem Islam unterworfenen Welt haben sich die Triebe der Volksseele der Macht des Schwertes und der Gewalt der vollzogenen Thatsachen mit so kräftiger Energie entgegengestemmt wie hier. Weder die seit Jahrtausenden blühenden religiösen Systeme, noch der der religiösen Gesetzlichkeit und dem politischen Despotismus feindliche philosophische Geist haben dem Durchdringen der dogmatischen Lehre des Islam und dem Erfolge der Herrschaft von Damaskus und Bagdad so energischen und wirksamen Widerstand entgegengesetzt wie die ethnischen Traditionen der Berbevölker, einen Widerstand, dessen Besiegung noch schwerer fiel als die Niederwerfung der ungezügelter Bewohner der arabischen Wüste¹⁾.

Und es ist in den meisten Fällen nur Schein, wenn sich dies schroffe Entgegentreten in religiöser Gewandung zeigt und für unsere

1) Diesem Gefühl scheint die Ueberlieferung der muhammedanischen Geschichtsschreiber Ausdruck zu geben, welche dem Chalifen 'Omar I einen Protest gegen jeden Versuch, Afrika zu erobern, in den Mund legt; der Chalif nennt

in dieser Ueberlieferung das afrikanische Festland: *المفرقة العبدية* Ibn 'abd al-Hakim im Append. zu De Slane's Uebers. von Ibn Chaldūn's Berbergeschichte. I p. 364 vgl. Al-Nuwejri ibid. p. 314.

Betrachtung in der Gestalt muhammedanischer Sektirerei auftritt. Die religiöse Sekte ist da nichts anderes als eine Formel für den revolutionären Gegensatz gegen die theoretisch festgestellte Thatsache der religiös-politischen Abhängigkeit der Afrikaner von den Machthabern des muhammedanischen Staats und von ihren örtlichen Landpflegern und Statthaltern. Als die Möglichkeit des innern Widerstandes vernichtet war, scharten sich die Berbern wie durch ein Naturgesetz getrieben um jeden Demagogen, der ob nun als politischer oder als religiöser Dissenter sich gegen die centrale Orthodoxie auflehnte. Die Verneinung des erblichen Chalifates in welcher Dynastie immer, und die Bekämpfung der Vorrechte der arabischen Rasse, speciell des kurejsitischen Stammes waren eine Formel, welche die freiheitlichen Aspirationen der Berberstämme leicht in sich fassen konnte. Wenn wir von Chärigitenthum in ihren Kreisen hören, so werden wir nicht glauben dürfen, dass die Bewegungen, welche mit diesem Schlagwort bezeichnet werden, mit der dogmatischen, ethischen und staatsrechtlichen Besonderheit dessen, was das Chärigitenthum als muhammedanische Sekte bedeutet, etwas zu thun haben. Muhammedanische Geschichtsschreiber sind nicht im Stande, die durch Jahrhunderte unausgesetzt wogende Revolution der Berberstämme anders als unter dem Gesichtspunkt der religiösen Sektirerei aufzufassen, und daher kommt es, dass der Widerstand, den diese Stämme entfalten, in der Darstellung jener Historiker uns mit der Marke von bestimmten Sektennamen, gewöhnlich Abarten des chärigitischen Princips, vorgeführt wird.

Nicht selten verräth sich aber die wahre Natur des angeblichen Chärigitenthums in diesen Kreisen durch die nähere Definirung desselben in den betreffenden Berichten; und diese Erscheinungen sind um so bezeichnender, als sie sich bis ins VIII. Jhd. hinab nachweisen lassen. In einer Beschreibung Afrikas aus dem VI. Jhd., welche Hr. v. Kremer herausgegeben hat, werden mit dem Namen „Chärigiten“ solche bezeichnet, „die sich durch eine grosse Nachlässigkeit in der Beobachtung der Religionspflichten auszeichnen“¹⁾. Im Gebiete des langgedehnten Gebirgszuges Demmer (Tripolis), dessen Bevölkerung Ibn Chaldûn Nakkära nennt, welche aber in anderen Berichten als Ibāditen bezeichnet werden²⁾, findet Anfangs des VIII. Jhd.'s der Reisende Al-Tigāni, (in Gernerassen) gleichfalls Nakkära; er charakterisirt ihre religiösen Verhältnisse ausführlich und berichtet, dass sie absolut nichts vom Islam üben, weder beten, noch die Todten waschen etc., in Betreff der Beerdigung der Todten erwähnt Al-Tigāni von ihnen die sonderbare Sitte, dass sie die-

1) Vgl. Kremer: Ueber die Description de l'Afrique (Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wissenschaften, phil. hist. Cl. 1852. p. 23 des Sonderabdr.)

2) Livres des Beni Mzab. Chronique d'Abou Zakaria publiée par E. Masqueray (Paris 1879) p. 121 note 1).

alten Zeiten entstehen zu lassen. Und wenn man dies Datum auf das Auftreten der ibādītischen Nuance des Chārigīthums beschränken wollte, so kann man sich auf eine andere chronologische Bestimmung berufen, nach welcher in Afrika Bekenner chārigītischer Lehren zu allererst im Jahre 122 auftreten¹⁾. Diese Angabe spricht jedenfalls dafür, dass man den Beginn wirklichen Chārigīthums, als festgeschlossener Sektirerei, nicht früher als für die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts, annehmen dürfe. Aber jene wirklichen Symptome chārigītischen Bewusstseins, die sporadisch in der politischen Bewegung der nordafrikanischen Stämme zu Tage traten, hat man dann sowohl seiner territorialen als auch zeitlichen Ausdehnung nach verallgemeinert und jede Revolution in Nordafrika vom Anfang der muhammedanischen Herrschaft an als chārigītisch und şufritisch und ibādītisch bezeichnet. Man hat da einfach die Verhältnisse im östlichen Islam auf das Mağrib übertragen und die Bewegungen in letzterem aus Gesichtspunkten betrachtet und beurtheilt, die man der Geschichte des Ostens abgelauscht hatte, und aus dieser Tendenz entstanden Fabeln, welche dem Uebertragen chārigītischer Theorien nach dem Mağrib, welches in Folge der fortwährenden Einwanderungen vom Osten her thatsächlich stattfand, einen zeitlich so frühen Ursprung andichteten, welcher historisch nicht zu rechtfertigen ist. Die Pragmatik der muhammedanischen Geschichtsschreiber hat den Zusammenhang leicht hergestellt. So werden wir z. B. mit Bezug auf die Bewohner des Gebel Nefūsa „Šurāt, Wahbijja, Ibādijja, Chawarīg, welche sich nie zur Unterwerfung unter einen Herrscher bequemen, und über welche niemals ein Fremder Macht ausübte“ — eine Bevölkerung, in welcher übrigens in späterer Zeit das Chārigīthum eingedrungen war — belehrt, dass diese ihre Stellung zu den Machthabern darin ihre Erklärung findet „dass ‘Abdallāh ibn Wahb Al-Rasībī und ‘Abdallāh ibn Ibād sich zu ihnen flüchteten, nachdem sie mit den ihrigen nach ihrem Aufstande gegen ‘Alī in der Nahrawān-schlacht loskamen. Diese Berge dienten ihnen als Zufluchtsstätte“ und hier pflanzten sie das Chārigīthum fort²⁾. Die innere Unwahrscheinlichkeit dieser Fabel liegt auf der Hand und sie kennzeichnet sich genügend durch die Nachbarschaft mit einem anderen Berichte, wonach der Zanāstamm ein mu‘tazilitischer genannt wird, in welchem zumeist das Mağhab des Waṣil b. ‘Aṭa vorherrscht³⁾. Diese letztere Annahme hat zu einer Erzählung von einer Disputation mağribinischer Theologen mit einem scharfsinnigen Zanāmu‘taziliten Anlass gegeben, eine Erzählung, die mit mancher Episode des ‘Antarromans concurriren kann. Die theologische Disputation

1) Al-Nuwejrī bei de Slane, Appendice zu Ibn Chaldūn I, p. 360.

2) Ibn Ḥaukal p. 41, 2.

3) ibid. p. 41, 3.

endet mit einem Zweikampf zu Fuss und zu Pferde und zum Schluss wird noch von dem orthodoxen Disputator ein ganzes Rudel von Löwen umgebracht¹⁾. Solche Daten zeigen uns, was von den pünktlichen Sektenbezeichnungen mit Bezug auf die Berbern zu halten sei. Die Redensart, dass jene Chārigiten d. h. im allgemeinen „zur Unbotmässigkeit neigende“²⁾, diese Mu'tazila d. h. „die orthodoxe Dogmatik“ verschmähende Leute seien³⁾, hat dann Gelegenheit gegeben diese allgemeinen Bezeichnungen aufs pünktlichste zu definiren und dem Nachweis der weiteren Ursprünge dichtend nachzuhelfen⁴⁾.

Wir haben demnach kein besonderes Gewicht darauf zu legen, wenn uns die verschiedenen Berberaufstände, die stets gewaltige Volksmassen, welche von den Historikern noch dazu ins Fabelhafte vermehrt werden⁵⁾, in kriegerische Bewegung setzten, in der Regel unter einer besonderen Sektenbenennung vorgeführt werden. Hat man ja auch im östlichen Islam die Theilnehmer verschiedener Aufstände unter den ersten 'Abbāsiden, angezettelt durch Revolutionäre verschiedenen Charakters, wenn man sie nicht unter die gewöhnlichen Kategorien von šī'itischen, churramitischen u. s. w. Revolutionen unterbringen konnte, ohne Rücksicht auf den historischen Zusammenhang, Ḥarūrijja genannt⁶⁾. Was uns also in den Berichten

1) Man findet diese Fabel in der Chronique d'Abou Zakaria p. 80—121. Der Herausgeber selbst hat viele Mühe, dem Mu'tazilismus eine Stelle im Kreise dieser Nomaden und Bauern mit knapper Noth ausfindig zu machen; ibid. p. 117 ff. Anm.

2) Arabisch schreibende Juden nennen auch jüdische Sektirer beispielsweise Sadduceer: خوارج (= סדוקים) z. B. Das Buch Al-Chazarī ed. H. Hirschfeld p. 210, 21.

3) Bezeichnend ist auch, dass mehrere muhammedanische Geschichtsschreiber, welche Ibn Chaldūn am Schluss seiner Darstellung der Beregwātsekte (s. unten) anführt, den Stifter dieser Sekte zu einem Schüler des Mu'taziliten 'Abdallāh machen.

4) Mit der Bezeichnung معتزلة nahm man es überhaupt nicht sehr genau, man vgl. nur als besonders hierher gehörig Ibn al-Fakīh ed. de Goeje p. 8, 5; 8, 8, ferner Al-Ja'kūbī ed. Houtsma II p. 8, 9, wo man sehen kann, dass المعتزلة dort nicht in dem Sinne einer dogmatischen Parthei, sondern in der Bedeutung „politische Dissidenten“ gebraucht wird. Vgl. Al-Tabarī III p. 13, 18. Gelegentlich möchte ich auf die Anwendung des Wortes المعتزلة im Aḡānī XVII p. 1, 5. 8. 20 aufmerksam machen; dort hat es geradezu die Bedeutung: fromme (wohl: zurückgezogene) Leute.

5) Einen Begriff von diesen Uebertreibungen können wir uns bilden, wenn wir z. B. hören, dass in dem Aufstand des 'Ukkāsa gegen den umajjadischen Landpfleger Ḥanzala 180 000 Afrikaner fielen. وكانوا صفرية يستحلون النساء وسفك الدماء Bajān I p. fv, 2.

6) Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I p. 495 Anm. 2.

der arabischen Historiker über die älteren Zeiten unter den bunten Denominationen charigitischer Sektirerei erscheint, ist in der Regel nur nationale Reaktion und Auflehnung gegen die etablierte Macht, unter welche sich der freiheitsliebende, auf seine Institutionen eifersüchtige Berber nicht beugen mochte. In ihr setzt sich jener kühne Kampf fort, den unmittelbar nach der Festsetzung der muhammedanischen Macht am Saum der Sahara im Aurásgebirge, dessen Bewohner der muhammedanische Schriftsteller — ebenso wie früher Procopius — noch im IV. Jhd. „ein böses Gesindel“ nennt¹⁾, jene kühne Frau unternommen hat, welche uns als die berberische „Priesterin“ oder „Zauberin“ (Al-Kahina) (79—84) bekannt ist, und die in ihrem Verzweiflungskampf gegen die arabische Invasion und gegen den muhammedanischen Staatsgedanken in Kusejla (64—69) einen Vorgänger, dann aber durch viele Jahrhunderte eine stattliche Schaar von Nachfolgern hatte.

Nicht viel Begeisterung erweckte in vielen Schichten des Berberthums das Gesetz, welches mit dem Islam eingeführt werden sollte. Es lässt sich voraussetzen, dass die Opposition gegen das muhammedanische Gesetz ebenso lange andauerte als die gegen die muhammedanische Herrschaft; und wenn wir die Daten in Betracht ziehen, welche auf das ablehnende Verhalten gegen das Religionsgesetz des Islam hinweisen, werden wir in der Voraussetzung bestärkt, dass hier von eigentlichem Charigithenthum nur in Folge einer kühnen Uebertragung und Verallgemeinerung dieses Ausdruckes die Rede sein konnte. Von der Religion der Berbern unmittelbar vor ihrer Unterwerfung unter das muhammedanische Schwert wissen wir eigentlich genommen sehr wenig; es gilt noch vom heutigen Stand unserer diesbezüglichen Kenntnisse, was Renan im Jahre 1873 aussprach: *Quant à la vieille religion africaine, elle a disparu sans retour; l'islamisme l'a complètement oblitérée*²⁾. Im alten Mauretanien ist wohl eine stattliche Anzahl von Votivtafeln aus der Zeit der Römerherrschaft gefunden worden, welche Widmungen an die „Dii Mauri“ „Dii Maurici“ an das „Numen Mauretaniae“ enthalten, und auch einzelne individuelle Götternamen sind genannt. Man findet sie recht bequem in dem Index zum VIII. Bd. des „Corpus inscriptionum latinarum“. Aber dies ist blosses Nomenclatur ohne Inhalt, der sich an die Götternamen knüpfte; andere Götternamen wie Gurzil, den man mit Jupiter Ammon identificirt und mit dem man ein Orakel in Verbindung setzt³⁾, der

1) قوم سوء Ibn Haukal p. 69, 8.

2) Revue des deux mondes ibid. p. 141.

3) Corippus, Joannid. II v. 109—10. 405. IV v. 669. 1139 (Jerna simulacra sui secum tulit horrida Gurzil hujus et auxilio sperans se posse tueri). Ueber Orakel und Wahrsageopfer III v. 830 ff. V v. 148 ff.

zweifelhafte Name Sinifere¹⁾ und Mastiman²⁾, dem man Menschenopfer darbringt³⁾, werden aus der Zeit des letzten Aufstandes gegen das römische Reich genannt, aber die Daten über dieselben sind sehr ungenau und verschwommen. Im Allgemeinen zutreffend scheint die Andeutung des Ammianus Marcellinus zu sein, dass die nordafrikanischen Völker sowie mit Hinsicht auf ihre Sprache auch bezüglich ihrer Religion keine geschlossene Einheit bildeten, sich jedoch zur Abwehr äusserer Feinde mit Begeisterung vereinigten⁴⁾. Die Beschuldigung, die wir bei Procopius⁵⁾ finden, dass die Mauren weder Gottesfurcht, noch Achtung vor dem Eide haben, ist wohl nur eine partheiliche gehässige Schilderung der moralischen Zustände des unbequemen Feindes und hat für die objective Kenntniss von der religiösen und moralischen Stufe der damaligen Berber keinen Werth⁶⁾. Bezüglich ihres Verhältnisses zum Islam können wir aber die Thatsache constatiren, dass sie diesem Gesetze den grösstmöglichen Widerstand entgegengesetzten, einen Widerstand, der noch bis in die neueste Zeit hinein bemerkenswerthe Spuren zeigt.

Trotz der Erfolge, die der Islam seit dem Emporkommen nationaler Dynastien in Afrika aufzuweisen hatte, war sein Fortschreiten unter den Berbern bis in die neueste Zeit hinein eine illusorische, von vielen Hemmnissen begleitete Erscheinung. Wir können hierauf schliessen, wenn wir nur Kenntniss nehmen von der Grösse jenes Arbeitsfeldes, welches die Mönche des durch vertriebene Andalusier bevölkerten Klosters vom Orden des 'Abd al-Kādir al-Gilāni in Saḡiat al-ḥamra' vorfanden, als sie die Mission übernahmen, durch ihre Sendlinge das Werk der Koranisirung der Kabylen zu vollführen. Wenn wir die Schilderung lesen, welche der in der Würdigung des berberischen Charakters zuverlässige Colonel C. Trumelet von diesem Missionswerke entworfen hat⁷⁾, werden wir erst recht inne, wie abgestossen sich die berberische Volksseele von der religiösen und politischen Ordnung des Islam fühlte.

Es ist bekannt, dass bis in die neueste Zeit hinab in keinem Theile des Islām das mit den Bestimmungen des muhammedanischen Gesetzes oft in geradem Widerspruch stehende Gewohnheitsrecht und die althergebrachten traditionellen Gesetze ('ādāt) sich so stark behauptet haben, wie eben in den berberischen Gebieten. Noch heute gilt die Nachricht, die wir mit besonderem Bezug auf die Berbern

1) *ibid.* IV v. 681.

2) Wegen des Epithetons (Mastimanque) ferum *ib.* v. 682 identificirt ihn Mazuchelli mit Mars (Merobaudes et Corippus ed. Imm. Becker, Bonn 1836 p. 265), nach VII v. 305 ff. ist er jedoch im Sinne des Dichters von diesem verschieden und mit Jupiter Taenarius d. i. Pluto identisch.

3) *ibid.* VII v. 309.

4) Ammian. Marcell. XXIX c. 5 *dissonas cultu et sermonum varietate nationes.*

5) *De bello vand.* II c. 6.

6) Hingegen Corippus III v. 154: *sacrum servantque foveantque.*

7) *Les saints de l'Islam I* (Paris 1881) p. XXXII ff.

des tunisischen Gebietes, bei Ibn Chaldūn finden „dass sie nicht aufhören sich zum chārigitischen Bekenntniss zu halten; sie studiren ihre Religionsgesetze unter einander; sie besitzen Schriften ¹⁾, welche die Werke ihrer Imame über die Grundsätze ihrer Religion sowie die abgeleiteten Kapitel dieser Lehren enthalten, sie überliefern dieselben und beschäftigen sich emsig mit dem Studium derselben“ ²⁾. In der muhammedanischen Literatur werden berberische Werke mit ibadītischer Richtung erwähnt ³⁾. Der gesetzliche Theil der berberischen Kānūn's, in welche uns neue Entdeckungen einen Einblick ermöglichen, zeigen uns ein ganz unbekümmertes Hinwegsetzen über muhammedanisches Gesetz und Recht, eine merkwürdige Erscheinung, die Dr. Manouvrier in seiner Darstellung der ethnographischen Verhältnisse Algiers zu dem Ausspruch veranlasst hat: „Wenn auch die alte Religion der Berbern vor dem Islam weichen musste, so hat ihr Gewohnheitsrecht der muhammedanischen Invasion einen so entschiedenen Widerstand geleistet, welcher beweist, dass der Koran nicht für die berberische Rasse geoffenbart ward“ ⁴⁾. Es genüge uns, diesbezüglich auf das in dem Werke von Hanoteau und Letourneux enthaltene kabyliche Recht hinzuweisen und als frappantes Beispiel nur das eine zu erwähnen, dass im Sinne dieser kabylichen Gesetzgebung trotz der gegentheiligen Bestimmungen des Koran das weibliche Geschlecht von der Fähigkeit an einer Erbschaft theilzunehmen vollends ausgeschlossen ist ⁵⁾, wie denn überhaupt die Frauen in privatrechtlicher Beziehung aller Rechte beraubt sind ⁶⁾. Von dem Civilgesetz des Koran meinen die Kabylen „dass diese Vorschriften für ein von dem ihrigen ganz verschiedenes Land gemacht worden seien und für ein Volk, das andere Sitten und eine andere Lebensweise hatte, als es die ihrigen sind“ ⁷⁾. Wenn wir nun diesen modernen Zustand in Betracht ziehn, so werden wir leicht folgern können, dass die Entfernung der Berbern von dem muhammedanischen Gesetz in älteren Zeiten noch viel

1) Statt مجلدات des edirten Textes ist wohl مجلات zu lesen.

2) Hist. d. Berbères I p. 109.

3) Journal asiatique 1885 II p. 347 n. 2. [A. de C. Motylinski: Les livres de la secte abadhite (Alger 1885) habe ich nicht benützen können.]

4) Wenn Kariās p. 88 von Jūsuf b. Tašfin berichtet wird: وردت احكام

الميلان الى القضاة واسقط ما دون الاحكام الشرعية (ed. Tornb. falsch الشريعة), so kann sich dies nur auf ein Bestreben beziehen, die dem islamischen Gesetz widersprechenden 'ādāt abzuschaffen.

5) La Kabylie et les coutumes Kabyles (Paris 1872—3) II p. 282 und besonders das Protokoll in den Pièces justificatives zu diesem Werke III p. 451 Délibération abolissant le droit d'héritage des femmes.

6) ibid. II p. 142.

7) ibid. I p. 310.

bemerkbarer gewesen sein mochte¹⁾. Ob es wahr ist, dass wie uns Al-Bekri berichtet, noch im V. Jhd. ein Berberstamm im Atlasgebirge einen Widder göttlich angebetet habe²⁾, können wir nicht entscheiden. Wohl aber haben wir sichere Daten dafür, dass ihre Bekehrung in der ersten Zeit, soweit eine solche stattfand, nur sehr oberflächlich und durch baldige Rückfälle getrübt war, so wie auch dies, dass sie dem Zwange der Verhältnisse weichend ihre berberischen Ueberlieferungen in den Islam verwebten, wenn sie letzterem gar nicht mehr aus dem Wege gehen konnten. Zur Zeit 'Omar's II, der bekanntlich für die Festigung des muhammedanischen Lebens eine weitgehende innere Missionsthätigkeit entfaltete, hatte eine dem nach Nordafrika entsendeten Statthalter beigegebene Mission von frommen Theologen die schwierige Aufgabe zu lösen, den berberischen Scheinmuslimen die Principien der muhammedanischen Gesetzmäßigkeit beizubringen; man hatte beispielsweise in ihren Kreisen bis dahin keine Ahnung davon, dass das Weintrinken ein Gott missfallender Genuss sei: die Theologen aus Damaskus sollten diese elementaren muhammedanischen Kenntnisse unter der Bevölkerung verbreiten³⁾. Hier hatte der Islam ursprünglich wohl eine nur sehr oberflächliche Erwerbung gemacht. Manche Stämme wollten aber auch nicht einmal die Maske des ihnen wegen seines Gesetzes widerwärtigen Islam tragen. Von den Stämmen Šānhāga und Ġamāra hören wir, dass sie durch Šālih b. Maṣṣūr — genannt „der fromme Diener“ *العبد الصالح* — zur Zeit der ersten Eroberung in Nordafrika für den Islam gewonnen, auch bald sein Joch abschüttelten „da ihnen die Gesetze des Islam zu beschwerlich waren“⁴⁾ — freilich wendeten sie sich später aus politischen Gründen ihrem Apostel wieder zu. Es scheint, dass diesen Völkern zuvörderst die Beschränkungen, die der Islam der freien Willkür der menschlichen Begierde in Speis und Trank und im geschlechtlichen Leben auf-

1) Zur Charakteristik des Unterschiedes zwischen den Gesichtspunkten der muhammedanischen Gesetzgebung einerseits und der berberischen andererseits übernehme ich folgende Formulierung eines neuern französischen Erforschers berberischer Sitten: „À la différence du droit Koranique qui se défie de l'individu et multiplie les défenses et les entraves autour de lui, le Kancou n'interdit aucun genre de contrat, aucun acte de la volonté humaine, à moins que cet acte ne porte atteinte au droit d'autrui. Pour le législateur kabyle, il n'existe pas de droit social en face du droit de l'individu; seuls les mœurs interviennent parfois pour rappeler l'individu au sentiment des bienséances générales“. Sabbatier. — Artikel: Algérie in der Grande Encyclopédie (Dreyfuss) II p. 171.

2) ed. de Slane p. 191, 4 auch bei Fournel angeführt Les Berbères I p. 398 note 3.

3) Bajān I p. 34.

4) *ثققلت عليهم شرائع الاسلام* Bajān I p. 178 vgl. Fournel II p. 128.

erlegte, zuwider waren. Noch im III. Jhd. hat der Statthalter Al-Aġlab gegen die Uebertretung des Weinverbotes in der später so heiligen Stadt Kairawān anzukämpfen; es gelang ihm aber nicht, die Uebertretung des muhammedanischen Gesetzes auszujiiten, denn zu Kairawān verpönt konnte man dem Weingenuss in Raḳḳāda ruhig fröhnen¹⁾ und es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswerth, dass die Bewohner des marokkanischen Ezaggen, das man mit der bekannten heiligen Stadt Wezzān, der Residenz des durch seine englische Ehefrau berühmten Scherifs²⁾, identificirt hat, noch im XVI. Jhd. das durch Leo Africanus erwähnte und auch durch Luys de Marmol bezeugte Privilegium genossen, Wein zu pressen und zu trinken³⁾. Auch im IV. Jhd. nach der Festsetzung der si'itischen Herrschaft in Nordafrika kleidete sich die chariġitische (d. h. nationale) Reaction der Berberstämme in die Form der Abschüttelung der gesetzlichen Beschränkungen des 'Islam. Das Schināhen (سبن) 'Alī's wird da wohl Nebensache gewesen sein;

ernster gemeint war das offene Zurückkehren zum verbotenen Schweinefleisch (dessen Genuss auch heutigen Tages von den Rifbewohnern im Gebiete Marokkos trotz des Islam unbedenklich geübt wird)⁴⁾ und Wein sowie das Aufgeben des Ramaḍānfastens. Ob die Nachricht, dass sie es mit der Keuschheit der Weiber nicht streng genommen haben⁵⁾ — eine Beschuldigung die in muhammedanischen Darstellungen immer und immer wiederkehrt — nicht bloss partheiische Verleumdung sei, können wir nicht entscheiden⁶⁾. Sie

1) Bajān I p. 44. 110.

2) Vgl. Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko (Bremen 1873) p. 163—88; das Porträt des jetzigen Scherifs findet man im I. Bd. von Leuz' Timbuktu, seitdem ist sein Charakter in anziehender Weise dargestellt worden von Gabriel Charmes, Une ambassade au Maroc (Revue des deux mondes 1886 15. Juni p. 848 ff.).

3) Die Stellen bei Robert Spencer Watson, The sacred city of Morocco (London 1880) p. 221—23.

4) Rohlfs l. c. 70. In früheren Zeiten wird von den Bewohnern von Sigilmāsa berichtet, dass sie Hunde mästen und essen (Idrisi, ed. Leiden p. 41 Abulfeda, Africa ed. Eichhorn p. 17), was allerdings noch heute bei Negervölkern in Afrika vorkommt (Schweinfurth, Im Herzen von Afrika I p. 442 II p. 281). Dasselbe wird von den Berbern von Tāzer in der Gheridprovinz berichtet (Jāḳūt I p. 84¹⁰). Voyage de Mollah Ahmed trad. par Berbrugger p. 290). Ueber eine ganz eigenthümliche Verwendung des Fleisches junger Hunde in Tunis vgl. Hesse-Wartegg, Tunis p. 72.

5) Bajān I p. 14. f.

6) Allerdings wird auch von anderer Seite über Unkeuschheit bei Berbern berichtet. Daumas, Le Sahara algérien p. 162. 131 f. 259 besonders 277. Fabre's Reisebericht von Tāza nach Tunis in Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840—42. Sciences hist. et géogr. IX p. 371. Noch viel schmutzigere Dinge berichtet Ibn Ḥauḳal p. 44, 16;

wird sehr stark verdächtig, wenn wir die strenge strafrechtliche Behandlung des Ehebruchs in dem Gewohnheitsrecht der heutigen Kabylen¹⁾ als in der berberischen Tradition begründete Auffassung betrachten. Andererseits ist es eine — freilich lediglich aus muhammedanischen Quellen zu erschliessende — Thatsache, dass die nationale Reaction der Berber gegen das muhammedanische Gesetz vielfach von der Abschüttelung der eheseetzlichen Beschränkungen des Islam begleitet war. In der Baragwätasekte war die Polygamie unbeschränkt; die Ehescheidung und Wiederverheichung mit der geschiedenen Frau nicht an die Bedingungen geknüpft, die der Islam festsetzte, man konnte eine Ehe scheiden und die Geschiedene wieder heirathen „auch tausendmal an einem Tage“²⁾. Der muhammedanische Missionär 'Abdallah ibn Jasin (an der Schwelle der Almorawidendynastie) findet unbeschränkte Polygamie bei dem Šaḥāgastamme vor³⁾ und schon früher hatte der gegen die Fatimiden rebellirende Abū Jezid Machlad gegen die Gesetze des Islam die gleichzeitige Ehelichung zweier Schwestern, die als Sklavinnen erworben wurden, gestattet⁴⁾. Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir in diesen Erscheinungen die Reaction der berberischen Neigung gegen den Islam erblicken, dessen eherechtliche Beschränkungen die Berbern sich nicht gefallen lassen wollten⁵⁾. Rühmt sich ja lange vor der islamischen Invasion der Führer der Mauren dem byzantinischen General gegenüber damit, dass die Polygamie seiner Landsleute (bis zu fünfzig Frauen werden erwähnt) die Fortdauer der Nation vor Gefahren sichert, welche die Monogamie der Römer nicht verhüten kann⁶⁾.

Während so specifisch muhammedanische Institutionen und Beschränkungen energisch abgelehnt wurden⁷⁾, lässt sich auf der andern Seite ein starres Festhalten an überkommenen Institutionen

¹⁾ Al, 15, vgl. Jākūt I p. 611, besonders vom Katāma-stamm Idrisi ed. Leiden p. 99 = Jaubert I p. 246.

1) Hanoteau-Letourneux, *Les Kabyles etc.* III p. 207.

2) Karfās p. 141 Bajān I p. 110.

3) Karfās p. 141.

4) *Journal asiat.* 1852. Decembre p. 475.

5) Es ist bemerkenswerth, dass auch von östlichen Chawāriğ die Aufhebung solcher Beschränkungen berichtet wird, die Mejmūnīja-sekte soll die Ehe mit Enkelinnen oder Töchtern von Bruder- und Schwesterkindern gestattet haben. Al-Šahrastāni p. 99b, 10.

6) Procopius, *De bello vand.* II c. 11, vgl. Sextus Empir. *Pyrrhen. Hypot.* III c. 24 (ed. Antwerpen 1569 p. 530): *lexque apud nos unica uxore contentum esse unumquemque jubet: at vero ex Thracibus et Gaetulis (est autem quaedam gens Libyae) multas quisque habet.*

7) Man vgl. auch mit Bezug auf die Banū Manāṣir, Duveyrier's Notiz in ZDMG. XII p. 176.

bemerken ¹⁾. Alle Berber — berichtet Rohlfs — rechnen nach Sonnenmonaten und haben dafür die alten von dem Christenthum herrührenden Benennungen; ja südlich vom Atlas haben auch die dort hausenden Araber diese Zeitrechnung angenommen ²⁾. Sogar in Tunis wurde noch vor zwei Jahrhunderten der 1. Mai als Festtag gefeiert ³⁾. Ebenso haben sich auch manche mit heidnischen Anschauungen im Zusammenhang stehende Volksgebräuche in diesen Kreisen länger und unvermittelter d. h. in ihrer ursprünglichen, durch den Islam weniger beeinflussten Form, erhalten als dies anderswo im Islam der Fall ist; so z. B. eine höchst sonderbare Sitte der Badediener in Fes, von welcher Leo Africanus, zu dessen Zeiten sie noch bestand, glaubt sie sei der Ueberrest eines „sacrificium . . . quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos in hodiernum usque diem“ ⁴⁾. Dabin gehört auch ein von Drummond-Hay erwähnter marokkanischer Volksbrauch, den er mit Recht als Vermächtniss der heidnischen Vorfahren der Bewohner betrachtet und mit ähnlichen römischen Gebräuchen in Beziehung setzt. Wenn nämlich die Getreideschösslinge aus der Erde hervorkommen, was gegen die Mitte des Februars der Fall ist, so machen die Dorfbewohnerinnen eine grosse und dicke Dacke in Form eines Weibes und bekleiden sie aufs Prachtigste, indem sie sie mit Flittergold und Zierrathen aller Art schmücken und ihr eine hohe spitze Mütze aufsetzen. Sofort führen sie sie in Prozession um die Getreidefelder herum, während sie ohne Unterlass schreien und einen eigenthümlichen Gesang singen. Das Weib, welches an der Spitze geht, trägt dieses Bild, welches es an diejenige ihrer Gespielinnen abtreten muss, die sie einholt, was zu manchen Wettläufen und Kämpfen Gelegenheit giebt. Die Männer führen gleichfalls dieselbe Ceremonie zu Pferde aus und nach dem Volksglauben bringt die Ausübung dieser Gebräuche eine gesegnete Ernte ⁵⁾. — Nicht unerwähnt dürfen in diesem Zusammenhange jene im Algierischen erhaltenen Genienbeschwörungen bleiben, welche mit sonderbaren an das Heidenthum erinnernden Opfern bei den Bädern des Sidi Meşid in Constantine und

1) „Son étonnante ténacité — sagt Renan von der berberischen Rasse — est un des phénomènes de l'histoire les plus dignes d'être étudiés“. *Revue d. d. M. ibid.* p. 140.

2) Uebersteigung des grossen Atlas p. 140. Man vgl. über die Verbreitung dieser Zeitrechnung bei den Berbern: *Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie* (in dem franz. Explorationswerke) p. 234.

3) Ibn Abi Dinār Al-Kairawāni *Gesch. von Tunis* (franz. Uebers. von Pellissier und Remusat Paris 1845) p. 492—500.

4) *Descript. Africae* ed. Antwerpen p. 112 b.

5) Drummond-Hay, *Marokko und seine Nomadenstämme* (deutsche Uebersetzung) Stuttgart 1846 p. 29.

bei den „sieben Quellen“ im Bâb al-Wâd in Algier alle Mittwoch vollführt werden. Die Rolle des Neger bei diesen Beschwörungsopfern ist nicht zu übersehen ¹⁾).

II.

Eine andere, in der Religionsgeschichte des Islam ihrer Eigenthümlichkeit wegen bemerkenswerthe Erscheinung ist es noch, in welcher sich die ethnische Reaction des Berberthums gegen Araberthum und Islam kundgibt: das Entstehen von Mischreligionen, Secten, in denen sich altberberische Gedanken und Anschauungen mit neuen, vom Islam abgelernten Formen und Ideen verquickten. Nur in aller Kürze wollen wir zu erwägen geben, dass in anderen Kreisen des Islam, dort z. B. wo sich dies System mit arischen Ideen vermengte, in Persien und Indien, die Verbindung der beiden Weltanschauungen sich in friedlicher Weise vollzog, und dem Islam ohne vorgefasste Absicht, in ganz gesetzmässiger Weise, d. h. infolge eines Verlaufes, dessen Resultat wir in ganz identischer Weise auch in ähnlichen Momenten der Entwicklung anderer Religionen beobachten können, sich fremde Elemente einpfropften, die dann zu organischen Theilen desselben wurden. Hier in Nordafrika entstehen in Folge der Reaction der Aborigenen gegen die fremde Nation und die Religion, die das Symbol ihrer Eroberungen ist, neue Religionsformen, für welche der Islam nichts anderes ist, als ein Muster, nach welchem sie sich einrichten, um desto kräftiger den Kampf gegen denselben bestehen zu können. Mit dem Propheten Muhammed wollen berberische Propheten den Kampf aufnehmen, dem Koran werden Gottesbücher in berberischer Sprache entgegengestellt, die rituellen Institutionen und Verordnungen des Islam werden in eigenthümlicher Weise modificirt; als ob damit ein Protest gegen die Göttlichkeit des Islam hätte eingelegt werden sollen, wurden die beibehaltenen Institutionen des Islam willkürlich modificirt, und wie wir bereits oben angedeutet haben, wird manche Freiheit der Berbern, welche die muhammedanische Religion beschränkt, aufrecht erhalten. Aber was hierin die Hauptsache bleibt: das Organ dieser neuen Mischreligionen ist die einheimische Nationalsprache, nicht mehr die arabische, in welcher Gott sein letztes Wort an die Menschheit offenbart und die Gottesgelehrten der verschiedensten Zungen ihre feinerdachte Klugheit Jahrhunderte lang den bewundernden Massen vordemonstrieren. Es wurde kräftigen Persönlichkeiten gerade unter den Berbern zu allen Zeiten nicht schwer, bedeutenden Anhang zu gewinnen und so hat auch in diesen Fällen die nationale Reaction gegen das Araberthum

1) Ich kann jetzt bezüglich der Beschreibung dieser Beschwörungen nur auf das sehr lehrreiche Reisehandbuch von Louis Piesse: *Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger* (Collection Joanne) Paris 1885 p. LXXXIV und 319 verweisen.

und den Islam sich zu imposanten Kundgebungen zu gestalten vermocht. Man versteht die Leichtigkeit, mit der es Religionsstiftern unter den Stämmen Nordafrikas gelang, Gläubige um sich zu schaaren, wenn man erwägt, wie mächtig gerade in diesem Theile der orientalischen Welt sich eine Form des Idealismus entfaltete, welchem in unserem Jahrhundert Carlyle einen bestimmenden Einfluss auf die Erziehung des Menschengeschlechts zuschreibt: der Cultus des Genius, welcher hier in Nordafrika sich zur abgöttischen Verehrung imponirender Individualitäten, zum Menschencultus erhöht. Wenn man im Allgemeinen den Heiligencultus als jene Form des religiösen Lebens betrachten darf, in welche sich das durch ein siegreiches Glaubenssystem unterdrückte Volksthümliche für die Zukunft zu erretten weiss, so lehrt uns der Marabuten-cultus in Nordafrika, wie tief die Neigung zur abgöttischen Verehrung leitender Persönlichkeiten in den Seelen der Bewohner dieses Theiles von Afrika wurzelt.

Denn, um dies gleich hier vorwegzunehmen, der in Nordafrika bis zum heutigen Tage zu beobachtende Menschencultus, der sich bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge nur schwer vereinigen lässt mit dem durch alle Jahrtausende bewährten freien unabhängigen Sinne der dortigen Bevölkerung, reicht hoch ins Alterthum hinauf. Wir hören aus den Berichten der Kirchenväter Cyprian, Lactantius und Tertullianus, dass die Mauretanier ihrer Zeiten den Königen göttliche Ehren erwiesen ¹⁾ — etwa wie in Afrika noch heutigen Tages die Waganda ²⁾ — und für die heilige Verehrung der Gräber ihrer Helden und Frommen setzen sie heutigen Tages eine noch in ein höheres Alterthum zurückreichende Sitte fort. Sie schwören — so erzählt Herodot von dem nordafrikanischen Volke der Nasamones — bei den Männern, welche sie für die gerechtesten und tapfersten halten, indem sie ihre Hände auf ihre Gräber legen. Um Zukünftiges zu erfahren, besuchen sie die Gräber ihrer Vorfahren, verrichten Gebete und begeben sich zur Ruhe. Das Traumgesicht, das ihnen an solcher Stätte erscheint, wird von ihnen als Orakel betrachtet ³⁾.

Es ist demnach in diesem Theile der muhammedanischen Welt eine gewisse historische Disposition für die Festsetzung des übertriebensten Heiligencultus gegeben, eines Heiligencultus besonders, der sich hier zu wirklichem Menschencultus gesteigert hat. Der abgöttische Cultus lebender Menschen, hat sich — wenn wir von einigen Auswüchsen des Sittismus absehen — in keinem Theile der muhammedanischen Menschheit so üppig entfaltet, wie zwischen den Gestaden des mittelländischen Meeres und der Sahara, und tief in die Sahara

1) Die Stellen bei Fournel, *Les Berbères* I p. 49 vgl. Mommsen, *Römische Geschichte* V p. 622 A. 1.

2) Wilson-Felkin, *Uganda und der ägyptische Sudan* (Stuttgart 1883) I p. 105.

3) Herodot IV c. 172.

hinein; ein Cultus übrigens, der sich nicht nur auf die Person des verehrten Heiligen beschränkt, sondern sich auch auf die Personen seiner Nachkommen, ohne Rücksicht auf ihre sonstige Würdigkeit erstreckt. Diese Erscheinung kann uns auch den Schlüssel für das Verständniss jener Thatsache liefern, warum sich die bis dahin den Islam schroff zurückweisenden Berberstämme den 'alidischen Dynastien, zuerst dem Gründer der Idrisidendynastie, noch mehr aber dem der Fatimidenherrschaft, in grossen Massen anschliessen. Gründeten doch diese Dynastien ihre Ansprüche auf etwas mehr als auf das politische Regiment, und konnte doch der 'alidische Chalif dem Berber im Lichte eines begnadeten Menschen vorgestellt werden, der nicht nur auf weltliche Macht, sondern mehr noch auf ererbte Heiligkeit und seinem Geschlecht innewohnende Erhabenheit Anspruch macht. Von dem Masse dieses Menschencultus können wir uns einen richtigen Begriff machen, wenn wir die Attribute in Betracht ziehen, mit denen Leo Africanus die verehrten Heiligen bezeichnet. „Nördlich von Fes ist die Ortschaft Teza. An diesem Orte machte ich die Bekanntschaft eines alten Mannes, den das Volk nicht anders denn göttlicher Ehren theilhaftig werden liess. Er erwarb viele Reichthümer an Getreide und Ackerfeld und anderen Dingen, die ihm von den Gläubigen zufflossen. Um ihn zu sehen machen die Bewohner von Fes gerne die Reise von 50 Meilen. Auch ich hatte mir eine hohe Meinung von diesem Greise gebildet, ehe ich ihn sah. Als ich ihn aber persönlich kennen lernte, konnte ich nichts finden, was ihn vor anderen Menschen auszuzeichnen geeignet wäre, es sei denn, dass er durch angebliche Wunderwerke das Volk in wunderbarer Weise zum Narren hält¹⁾. Dies ist nicht die einzige Stelle, wo der gründliche Kenner der religiösen Verhältnisse seiner Heimath die Verehrung der Heiligen bei seinen gewesenen Religionsgenossen mit der göttlichen Verehrung gleichstellt²⁾, eine Verehrung übrigens, die diesen Heiligen nicht nur von dem gewöhnlichen Volk, sondern auch von den höchststehenden Personen zutheil wird; auch Herrscher und Prinzen wallfahrten zu den lebenden Heiligen um den Segnungen ihres Gebetes theilhaft zu werden³⁾. Von der äusseren Stellung solcher Halbgötter können wir uns einen Begriff machen, wenn wir aus den vielen Daten, die aus der Literatur zu schöpfen sind, wieder aus Leo Africanus' Beschreibung seiner Heimath eine sehr lebhaftete Schilderung auswählen, die uns so recht zeigt, wie verschieden sich das Marabutenwesen des Magrib von dem Derwischthum des

1) *Descriptio Africae* ed. Antwerpen p. 179b.

2) Vgl. noch Leo Africanus p. 34a quia et doctores atque sacerdotes unde legis notitiam accipiunt ceu semideos quosdam venerantur; p. 68b inducias illas quidam heremita instituit, quem illi ceu numen quoddam venerantur.

3) Ibn Chaldun I p. 644.

östlichen Islam entwickelt hat¹⁾, ein Moment, dessen weitere Ausführung wir für diesmal abseits liegen lassen. Nur dies eine soll auch bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, dass im Magrib nicht nur Heiligkeit und frommer Lebenswandel die Titel sind für den Cultus, der hervorragenden Menschen gewidmet wird. Auch äussere Gewalt und politischer Erfolg werden als Anlässe zu abgöttischer Verehrung anerkannt. Ein Sympton bloss dieser Auffassung ist es, dass ein Sklavenhändler, dessen Namen, Ahmed al-Balawi, uns die Chronik dieser Zeiten aufbewahrt hat, seine Verehrung für den siegreichen Fatimiden so weit trieb, dass er beim Gebet sein Antlitz nach jenem Orte wendete, wo sich 'Obejdallāh damals gerade aufhielt, „Ich bete nicht an, was nicht gesehen werden kann“, so motivirt er diesen Menschencultus und unter den Kairuwanern verbreitet er die Meinung, dass der Fürst die geheimsten Regungen ihrer Seele kenne²⁾. Und als der Gründer der Merinidendynastie zur Herrschaft gelangte, da wurde er zum Gegenstand ähnlicher göttlicher Verehrung in weiteren Kreisen; er war kein Marabut, sondern ein politischer Herrscher. Die Kopfbedeckung und die Kleidung des Fürsten wurde vom Zenāta-Stamm dazu benützt um durch die Berührung derselben bei schweren Geburten Hilfe zu erlangen; man trug diese Gegenstände zu gebärenden Frauen, damit sie dieselben berühren. Die Ueberreste des Wassers, das er zur Waschung vor dem Gebete verwendet hatte³⁾, wurden an das Bett der Kranken gebracht und als Heilmittel benützt; eben solche Heilkraft schrieb man dem Gürtel dieses Fürsten zu⁴⁾. Später im X. Jhd. d. H. gelang es einem Häuptling Namens 'Omar Sajjāf um Kulej'at al-muridn eine grosse Zahl von Anhängern um sich zu scharen, welche ihn — dies sind Leo Africanus' Worte — wie einen Halbgott verehrten. Nach dem Tode des zum Tyrannen gewordenen Heiligen bemächtigte sich der Enkel desselben der Herrschaft; er liess seinen Grossvater in der Kulej'a beisetzen „eumque ceu Deum quendam a suis adorari patitur“⁵⁾.

Diese Anschauungsweise der magribinischen Muhammedaner im Allgemeinen einerseits und die specielle Besonderheit des Marabuten-cultus im Magrib andererseits äussert sich namentlich in zwei Erscheinungen, die wir im östlichen Islam vergebens suchen. Erstlich

1) *Descriptio Afr.* p. 197 b.

2) *Bajān I* p. 19.

3) Ein Aberglaube, den man in früher Zeit an die Reste des Reinigungswassers des Propheten, ja sogar an ganz andere Dinge, die von ihm übrig blieben, knüpfte. Ich setze einige Stellen her: *Al-Buchārī Šurūṭ* nr. 15 (= *Ibn Hišām* p. vff) *Wuḍū'* nr. 40 *Marḍā* nr. 5 *Da'awāt* nr. 33 *Ibn Ḥaḡar, Isāba IV* p. fvf. *Wākidi-Wellhausen* p. 39. 63. 155.

4) *Ḳarṭās* p. 191. 191.

5) *Leo Africanus, Descrip. Afr.* p. 47a.

finden wir in der magribinischen Literatur, was dem sunnitischen Muhammedaner des Ostens, meines Wissens fremd ist¹⁾, hinter dem Namen von Fürsten und Herrschern das Epitheton „al-muḳaddas“ = der Geheiligte und ähnliche Bezeichnungen, die mit muhammedanischem Auge betrachtet²⁾, nur die Folge erhöhter Verehrung sein können, die in jenen Gegenden menschlichen Herrschern gezollt wird. Der almohadische Herrscher Abū Muḥammed ‘Abd al-Wahid wird von dem Schöngeist Ibn Sa‘īd al-Auṣi mit den Worten „sacrata majestas“ (al-ḥadrat al-ḳudsijja) angeredet³⁾; und der andalusische Dichter Al-Ruṣa‘fī (gleichfalls in der almohadischen Zeit) wendet das Wort taḳdis sogar mit Bezug auf den Vezir Muḥammed b. ‘Abd al-Malik an⁴⁾. Al-muḳaddas wird bei Ibn al-Chatīb, dem Geschichtsschreiber der Ḥafṣiden-Dynastie, der Erwähnung des Namens von Abū Ḥafṣ, dem Gründer dieses Fürstenhauses, hinzugefügt⁵⁾ und dasselbe Wort ist ein ständiges Epitheton, das den Königen aus der Naṣriden-Dynastie in Granada beigegeben wird⁶⁾ — wir finden es auch auf der durch Flügel bekannt gemachten arabischen Spital-Inschrift⁷⁾ — und Ibn Baṭūṭa nennt den Sohn des gleichzeitigen Fürsten von Marokko, der sich durch seine Tapferkeit in den Kriegen gegen die Christen auszeichnet „unsern heiligen Imām Abū Sa‘īd, den Sohn unseres Herrn, des Fürsten der Gläubigen“⁸⁾. Dies ist spezifisch magribinisch und die Beispiele, die

1) Nur selten wird man *تقدیس* auf Menschen bezogen finden, es sei denn irgend einmal bei einem fanatischen Schliṭen mit Bezug auf die heilig gehaltene Person eines Imām's; zu diesen Seltenheiten gehört z. B. die Stelle Agāni XIX p. ٥٨, 2 v. u. wo ein fanatischer Verehrer des mu'tazilitischen Grossinquisitors Ahmed b. Abi Duwād (st. 240) etwas ähnliches von ihm (nach seinem Tode) sagt.

2) Wie unnatürlich es vom muhammed. Standpunkte ist, von Menschen solche Epitheta zu gebrauchen, ersieht man aus den muhammedanischen Definitionen derselben und ihrer etymologischen Verwandten; vgl. Krehl, Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik I. (Sitzungsber. der K. S. Ges. d. WW. phil. hist. Cl. Bd. XXXVII (1885) p. 215 ff.).

3) Al-Maḳḳarī I p. v. ٢, 9 vgl. ibid. I. 17.

4) ibid. p. ٢٨٢, 11.

5) Journal asiat. 1849 I p. 192, 5. Cherbonneau übersetzt dies: „Abou Ḥafṣ le Saint“ (ibid. p. 201).

6) Longpérier, Épitaphe d'un roi du Grenade (Journ. des Savants, avril 1881, p. 199. 200) vgl. H. Deronbourgs Quatre lettres missives écrites dans les années 1470—1475 etc. in Mélanges orientaux I. (Paris 1883) p. 9, 11, 14, 16 am Anfang der betreffenden Briefe. Noch auf dem Epitaph des Boabdil in Tlemsen wird dessen Vater, der vorletzte Naṣridenfürst

mit dem Titel *المقدس* bezeichnet. Brosselard, Mémoire épigraphique et historique etc. Journ. asiat. 1876 I p. 175, 15.

7) ZDMG. XIV p. 355 l. 12.

8) Voyages I p. ١٢.

wir auf andalusischem Gebiete sahen, weisen auch in diesem Punkte auf die Gleichartigkeit der religiösen Anschauungsweise in den Landen diesseits und jenseits der Meerenge hin. — Es muss noch hinzugefügt werden, dass vor fünf und fünfzig Jahren Hamaker den eben besprochenen Titel *المقدس*, bei Gelegenheit eines Beispiels seiner Anwendung auf den 'Abbäidenfürsten Al-Mu'tamid, mit der Formel *قُدس الله روحه سره* in Verbindung brachte¹⁾. Wir glauben, dass diese Combination nicht richtig ist, denn erstlich wird, wie wir aus den angeführten Beispielen schon konnten jener Titel auch auf lebende Fürsten angewendet, während die damit durch H. in Beziehung gebrachte Formel bei Erwähnung von verstorbenen Personen gebraucht wird; dann stände der Erklärung H.'s auch das grammatische Bedenken entgegen, dass der fragliche Titel im Sinne dieser Erklärung so lauten müsste: *المقدس سره* oder *المقدس روحه*, während es ohne dieses bestimmende Subject schlechtweg auf eine bestimmte Person bezogen werden muss.

Die zweite Erscheinung, die wir im Auge haben, ist die, dass es in Nordafrika Kabylen giebt, die mit Vernachlässigung ihrer ursprünglichen Bezeichnung, einen Stammnamen annehmen, der sie zu einem Marabut anscheinend in genealogische Beziehung setzt. Jeder kennt die Aulad Sidi Šejch. Das Vorkommen dieser Erscheinung hat sich bis in relativ moderne Zeiten hinein erneut. Die Banu Manašir zwischen Šersel und Miljana setzt dieser Name in Beziehung zu Manšūr, einem Localheiligen aus dem XVI. Jhd., der Name der Machālif (zwischen Gelfa und Lagwat) bezieht sich auf einen Sidi Machlūf, dasselbe gilt von den Duwāwīde in der Provinz Constantine mit Beziehung auf einen Sidi Da'ūd²⁾.

Dieser nordafrikanische Marabutencultus ist die muhammedanische Form der uralten Neigung der Berbern zur Anerkennung von Zauberern und der Zauberei³⁾ und dieser Uebergang ist um so leichter gewesen, als im nordafrikanischen Derwischthum — wie wir dies noch im Orden der Šādīlijja sehen, welcher in Nordafrika seine Heimath hat — „die magribinischen Künste der Beschwörung und die Alchymie eifrige Pfleger fanden. Jene Vorliebe für magische Beschwörungsformeln, welche in Mauretanien mehr als anderwärts herrschte und herrscht, ist nicht zufällig von dem einen oder anderen

1) Anmerkung zu Heinrich E. Weyers': *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno* (Lugd. Batav. 1831) Anm. 198 p. 131.

2) René Basset, *Notes de lexicographie berbère* (*Journal asiat.* 1884 II p. 522), vgl. auch Nöldeke, *ZDMG.* XL p. 159 Anm.

3) Vgl. über weissagende Frauen unter den Berbern Procopius *De bello vand.* II c. 8.

Mitglieder des Šadīlī-Ordens gepflegt worden, sondern der Stifter ging hierin selbst mit seinem massgebenden Beispiel voran¹⁾. Als der Chalīf 'Abd al-malik einmal am Knie Schmerzen empfand, da konnte ihn nur der Sänger Badih mittels eines Zaubers heilen, den er von seiner Mutter, die eine Sklavin berberischen Ursprunges war, erlernt hatte. Und es ist nicht nebensächlich, dass in dem Berichte ausdrücklich erwähnt wird, dass der berberischen Zaubersformel des Badih die muhammedanische Einleitung solcher Formeln (nämlich das Bismillah) fehlte²⁾; es war eben eine berberische, wahrscheinlich heidnische Zaubersformel. Magrib gilt bis in die neueste Zeit als die Hochschule kabbalistischer Kunst. Noch im VI. Jhd.³⁾ errichtet der Zīride Jahja b. Tamīm ein eigenes Institut für Alchymie und noch später, zur Zeit des Verfalls der Almohadenherrschaft trat im Ġomārastamm — auch sonst wegen⁴⁾ der Menge seiner Pseudopropheten berühmt — der Zauberer Abu-l-Tawāġin auf, dem es gelang, unter dem gemeinen Volk sich einen Anhang zu bilden und einige Zeit, bis man hinter seine Schliche kam, eine gewisse Macht auszuüben⁵⁾. In der That finden wir im magribinischen Islam die muhammedanische Kabbalistik reichlich vertreten durch Autoritäten für das 'ilm asrār al-ḥurūf⁶⁾, für die Wissenschaft der aufak oder 'ilm al-ġadwal (Zauberquadrate), für das 'ilm al-ramal und 'ilm al-zajrġa. Die Kreise, in welchen die Beschäftigung mit diesen Kenntnissen betrieben wird, betrachten dieselben als eine auf Ueberlieferung gegründete Geheimwissenschaft, mit der sich niemand beschäftigen dürfe, der hierzu nicht durch seinen Lehrer mittels iġāza autorisirt ist; sie drohen mit Wahnsinn jedem, der sich unterfinge, diese Wissenschaften ohne solche Autorisation zu betreiben⁷⁾. Leute aus allen Welttheilen, die Verlangen trugen, sich in solche Künste einzuweihen, haben das Magrib als die Hochschule derselben aufgesucht. Der Verfasser eines kabbalistischen Werkes in türkischer Sprache, das ich in einer Handschrift des ungarischen Nationalmuseums kennen gelernt habe, erzählt in seiner Einleitung, dass er seine geheime Wissenschaft während eines vierzigjährigen Aufenthaltes in jenem Welttheil von einem

1) Haneberg, 'Ali Abulhasan Schadeli, ZDMG. VII p. 25.

2) Aġānī XIV p. II.

3) Bajān I p. ۳۱۴.

4) Ibn Chaldūn I p. ۲۷.

5) ibid. p. ۲۹۴.

6) Keškāl ed. Bālāk p. ۳۲۴ *ومشايع المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت*.

7) Voyage d'El-'Aġāšī trad. par Berbrugger p. 78.

Sejch im Magrib erlernt habe¹⁾; und vor kaum hundert Jahren berichtet uns der Reisende Zejn al-Âbidin, dass er direct nach Tunis reiste um dort Alchymie und andere geheime Wissenschaften zu erlernen, deren höchsten Schulen von ihm selbst später in Kordofan aufgesucht wurden²⁾. Man erinnert sich auch daran, wie sehr häufig in den Erzählungen von Tausend und einer Nacht berberische Zauberer vorkommen³⁾. Wenn man über die Stellung dieser geheimen Kenntnisse im Magrib ein richtiges Urtheil haben will, so darf man nicht vergessen, mit in Betracht zu ziehen, dass selbst ein so heller Kopf wie Ibn Chaldûn nicht verschmäht, dem sihr einige Bedeutung zuzumuthen. Ibn Chaldûn war freilich Magribiner.

Der magribinische Zauberer war nicht gewöhnlicher magischer Virtuos; er war Priester und Prophet, ein religiöser Nimbus scheint ihn umgeben zu haben. War es doch eine Kâhina, die vom Aurásgebirge aus den verzweifelte Berberaufstand gegen den hereinbrechenden Islam leitete. Wie später das Marabutenthum, welches nach dem endlichen Siege des Islam das Erbe des Zauberthums übernahm, war die Gabe der Zauberei gewissen Stämmen⁴⁾ vorwiegend eigenthümlich und innerhalb derselben erblich. Ganz besonders gilt dies vom Stamme der Zanâta⁵⁾, namentlich von jenem Clan dieses Stammes aus welchem der „Kâhin der Zanâta“, Mûsâ b. Şaliḥ hervorging, dessen Berühmtheit Jahrhunderte überdauerte. Wir können ihn den Nostradamus des Berbervolks nennen. Es werden von ihm Prophezeiungen in berberischen Knittelversen überliefert *ويتناقلون بينهم كلماته برطانتهم على طريقة الرجز* in welchen für die spätesten Zeiten Weissagungen verkündet werden⁶⁾. Von den Zanâta-berbern zwischen Tlemsen und Tâhart,

1) Hdschr. des ung. Nationalmuseums Nr. XXXVIII (meine Beschreibung dieser Sammlung, Budapest 1880 p. 32) كتاب علم اكسير علم قاف علم كيمياء علم قرطاس علم سيمياء.

2) Das Buch des Sudan, oder Reisen des Scheich Zain al Abidin in Nigritien. Aus dem Türkischen übersetzt von G. Rosen (Leipzig 1847) p. 3 f.

3) Vgl. über diese Dinge auch Emil Masqueray in seinen Noten zu Chronique d'Abou Zakaria p. 186.

4) auch Gegenden; südlich vom Aurásgebirge, etwas nördlich vom Grabmal des 'Oḡba b. Nâfi' (bei Biskra) an der Stelle des Thabudeos der Römer sind die Ruinen des Ortes Tahûda, welches noch zur Zeit Al-Bekri's eine blühende Stadt war und als مدينة السحر bezeichnet wurde.

5) Bajân I p. ٢٠٨ ولهم معرفة بارعة وحذق وكياسة لا سيما بعلم الكتف.

6) Ibn Chaldûn II p. vi.

übrigens in alten Zeiten gefürchtete Wegelagerer, wird die Kunst gerühmt, aus Schulterblättern weissagen zu können¹⁾; aus diesem Stamme ging auch Abū 'Abdallāh al-Zanātī hervor, welcher mehrere Schriften über 'ilm al-ramal verfasste²⁾. Auf das علم الجفر kommen wir am Schluss dieser Abhandlung zu sprechen.

Der Einfluss nun, den auf die Berbern unter ihnen auftauchende mächtige Individualitäten noch mehr als in anderen Gebieten des muhammedanischen Reiches übten, die Devotion, welche sich solche hervorragende Gestalten erringen konnten, erklärt uns die Leichtigkeit, mit der einerseits aufrührerische Demagogen, welche der Masse imponirten, für ihre Empörung die grössten Schaaren um sich sammeln konnten, begabte Männer kurzlebige Reiche gründeten, welche von der Begeisterung grosser Massen getragen wurden um bald wieder durch die Begeisterung für andere herrschende Gestalten gestürzt zu werden, andererseits Propheten und Sektenstifter in der kürzesten Zeit über einen zahlreichen Anhang von getreuen Gläubigen verfügen konnten. Bei dieser letztern Erscheinung wollen wir einige Augenblicke verweilen, weil sie dazu diene, Bewegungen zu erregen, welche zu einer Zeit, da man der Unterwerfung unter den Islam nicht mehr gut aus dem Wege gehen konnte, die Reaction gegen den officiellen Islam durch eine Nationalisirung, durch specifisch berberische Gestaltung der siegreichen Religion zu Tage treten liessen. Sie errangen berberisch geschriebenen Gottesbüchern Glauben und Autorität, Büchern ganz anderer Art und Tendenz, als es jene frivolen Korannachahmungen sind, die von Zeit zu Zeit im östlichen Islam auftauchten. In diesen Bewegungen kam denn die berberische Reaction gegen den Islam mit seinem Panarabismus in der zweiten Epoche des harten Kampfes des besiegten Volksthum's gegen die Invasion eines fremden Volks, einer fremden Sprache und eines fremden Ideenkreises zum Ausdruck. Besonders sind es zwei Bewegungen, die Beachtung verdienen. Wir wollen ihrer hier nur aus dem oben erwähnten Gesichtspunkte kurz erwähnen. Die eine ist die Entstehung der Baragwāta-sekte³⁾, der wir von dem ersten Viertel des II. Jhd.'s bis zum Regierungsantritt der Almorawiden als existirend begegnen. Ihre Grundsätze klingen wie eine absichtliche Veränderung des muhammedanischen Gesetzes von dem sie ausgehen⁴⁾; will ja ihr Prophet

1) Idrisi ed. Leiden p. 88 = Jaubert I p. 234.

2) Vgl. die Nachweise Steinschneider's in der ZDMG. XXV p. 411.

3) Vgl. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 348 ff. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 200.

4) Das Bekenntniss der B. scheint (wenigstens in der spätern Zeit, in welcher sie die Annäherung an den officiellen Islam suchten) die Geltung des Koran nicht ausgeschlossen zu haben. Ibn Hānkal der im IV. Jhd. mit Anhängern dieser Sekte verkehrte, berichtet, dass es unter ihnen Koranleser gebe,

im Koran (LXVI v. 4) vorhervorheissen sein. Man fastet, betet, wäscht sich auch in dieser Religion; man anerkennt verbotene Speisen und andere rituelle Beschränkungen; aber die Umstände der rituellen Uebungen sind andere als im Islam, man betet und fastet zu anderen Tages- und Jahreszeiten, der Waschung sind andere Gliedmassen unterworfen, und der Enthaltensamkeit andere Gattungen von Speise und Trank unterworfen als im Islam. Als verbotene Speise z. B. galt der Kopf eines jeden Thieres; Hühner zu essen galt als verwerflich (مكروه), wenn auch nicht als absolut verboten; hingegen durfte der Hahn, da er als Gebetsrufer galt, nicht getödtet noch genossen werden; durch die Befreiung eines Sklaven konnte aber die Uebertretung dieses Verbotes gesühnt werden. Die Unterscheidung ritueller Reinheit und Unreinheit wurde verworfen; an Stelle der rituellen Reinigung wurde das Reinwaschen nach Verübung einer verbotenen That eingeführt. Diebstahl wurde mit dem Tode bestraft. Wir können nicht bestimmen, wie viel in diesen gesetzlichen Bestimmungen der Nachklang altherberischer Ueberlieferungen war, und ob überhaupt einige ihrer Momente der Rückwirkung dieser Traditionen und Gewohnheiten ihre Richtung verdanken ¹⁾. Manche Uebereinstimmung mit den Vorschriften der bald zu erwähnenden Religion des Hämim würde uns veranlassen können, diese Frage zu bejahen ²⁾. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich diese Voraussetzung auf die eherechtlichen Bestimmungen der Barağwāta anwenden, welche von dem muhammedanischen Ehegesetz insofern abweichen, als sie unbeschränkte Polygamie zulassen, die Ehescheidung und Wiederverheleichung des Mannes gar keiner Beschränkung unterwerfen, so dass man eine Ehe auflösen und die Geschiedene wiederheirathen konnte „auch tausendmal an einem Tage“ ³⁾, hingegen die Ehe mit der Cousine von väterlicher Seite (بنات عم) als verbotenen Verwandtschaftsgrad betrachteten. Es

welche viele Suren auswendig wissen, ihr Bestreben ging dahin, den Koran im Sinne ihrer neuen heil. Schrift zu interpretiren I. II. p. ov, 12.

1) Ueber verbotene Speisen bei den Libyern giebt Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypot. III c. 24 (ed. Antwerp. p. 532) Andeutungen, welche wir in obigen Einzelheiten nicht wieder finden.

2) Vermuthungsweise möchte ich die Behauptung wagen, dass die Todesstrafe, die auf Diebstahl gesetzt wurde, in älteren Berbersitten ihren Grund hatte. Auch die heutigen Kabylen wenden die durch das muhammedanische Gesetz bestimmte körperliche Verstümmelung des Diebes nicht an, und setzen auf einige Arten des Diebstahls die Todesstrafe. Hanoteau et Letourneaux, *La Kabylie et les coutumes Kabyles* III p. 129 („Ils réprouvent ces mutilations, qui forment un des traits repoussants de la législation musulmane“) p. 236 und andere Stellen des Kapitels. Bei den Ibāditen (Banū Mzāb) hingegen wird die koranische Vorschrift vom Abschneiden der Hand streng eingehalten, vgl. Masqueray l. c. p. 35 Anm. 2.

3) Vgl. oben p. 41 Anm. 2.

lässt sich nicht denken, dass namentlich die letzterwähnte Bestimmung, welche tief ins Familienleben eingreift, durchzuführen gewesen wäre, wenn sie nicht in den Antecedentien der betreffenden Stämme einen Anhaltspunkt gehabt hätten.

Bestimmter aber giebt sich das national-berberische Moment in dieser merkwürdigen Sekte in einem aus 86 Kapiteln bestehenden neuen Offenbarungsbuch des Propheten kund, einem neuen Koran, den die Anhänger der Sekte als von Gott geoffenbart betrachteten und in ihren Gotteshäusern lesen mussten; noch mehr aber in einem sonst vielleicht geringfügig scheinenden Detail, welches uns beweist, dass die B. an die Traditionen der alten berberischen Religion anknüpften, deren Reaction gegen den arabischen Islam sie eben vergegenwärtigten. Aus den Quellen unserer Kenntniss dieser Sekte erfahren wir nämlich, dass ihre Anhänger in gewissen

religiösen Formeln statt الله den Namen باکش (dieses Wort kömmt in den verschiedenen Handschriften mit verschiedenen graphischen Modificationen vor, deren Möglichkeit das arabische Buchstaben-gerippe bietet) gebrauchten, so z. B. sagten sie in ihrem Gebete

25 mal die Formel: باکش ist gross = الله اكبر, ferner: ويقولون:

ابسم باکش تفسيره بسم الله. Man hat versucht, in diesem sonderbaren باکش Jacchus (die Schreibung ياكش voraussetzend) und Bacchus zu erkennen¹⁾. Ich glaube aber, dass in diesem Worte die Existenz des alten berberischen Gottesnamens BACAX (entsprechend der gewöhnlichen Umlautungserscheinung x = ش) für die Zeit der muhammedanischen Herrschaft in Nordafrika bezeugt ist, jenes Namens, an den sich in den römischen Inschriften in Nordafrika soviele andächtige Widmungen knüpfen, jenes Bacax augustus, der eine so hervorragende Rolle im mauretanischen Pantheon gespielt hat, dass man sicher sein konnte, verstanden zu werden, wenn man an den Kopf einer Votivinschrift bloss den ersten Buchstaben seines Namens meisselte:

B. A. S³⁾)

Dieser berberische Hauptgott Bacax lebte in dem baragwätischen باکش wieder auf, um dem muhammedanischen Allah⁴⁾

1) Z. B. Bajân I 130.

2) Dozy, Essai etc. p. 348, vgl. De Slane, Uebersetzung der Berbergeschichte des Ibn Chaldûn IV p. 531.

3) Corpus Inscriptionum latinarum VIII nr. 5506—14. [Dieselbe Combination ist, seitdem obiges niedergeschrieben war, auch von Paul Monceaux in Revue archéol. 1886 août p. 76 aufgestellt worden.]

4) Als Appellativname für „Gott“ bei den Berbern wird مذیکش erwähnt bei Ibn al-Fakîh ed. de Goeje p. vā, 12.

Widerstand zu leisten. Das B.-thum war auch in diesem Punkte, und in ihm in erster Reihe ein berberisches Reagiren gegen den Islam. Und die Berbern verspürten wenig Lust, den muhammedanischen Angriffen gegen dies freie berberische Gemeinwesen an der Westküste Marokko's, das die herrschenden Gewalten in stetem Belagerungszustand erhielten, behilflich zu sein. Von einem zeitgenössischen Zeugen wird uns ausdrücklich berichtet, dass die Berbern gar kein Verständniss zeigten für jenen Aufruf, der im Jahre 340 einen Glaubenskrieg gegen die B. anfangen sollte¹⁾. Diese Bedrängniss scheint sie jedoch veranlasst zu haben, an den Versuch eines Bündnisses mit dem Fürsten von Andalusien zu denken, dessen Herrschaft durch Expansionsgelüste der magribinischen Häuptlinge bedroht war. Der Abordnung einer baragwätischen Mission an den Hof des Chalifen Ḥakim al-mustanṣir billah i. J. 352 unter Führung des Ṣāliḥ Zamūr, der dem andalusischen Fürsten eine Darstellung der Geschichte und der Religion seines Volkes vortrug, welche durch einen Dolmetsch ins Arabische übersetzt wurde²⁾, verdanken die arabischen Geschichtsquellen (zuvörderst Al-Bekrī, und nach ihm die secundären Quellen) ihre Kenntniss von der B. Sekte. Aber diese Annäherung an den Islam schützte sie nicht vor dem drohenden Untergange. Den Todesstoss erhielten sie von dem Gründer der Almorawidendynastie; seither hat man nie mehr von ihnen als religiöser Sekte gehört. Aber noch unter 'Abd al-mu'min, dem Almohadenfürsten versuchen sie, freilich vergeblich, dieser Herrschaft schädlich zu werden. Dies war wohl der allerletzte Versuch dieses zähen Stammes, sich zur Geltung zu bringen.

Kürzere Lebensdauer war einer erst im IV. Jhd. ³⁾ entstandenen berberischen Sekte beschieden, die aus dem durch seine Zauberer und Zaubererinnen berühmten Stamm der Ġomāra hervorging. Ihr Stifter Ḥāmim „der Impostor“ *المفتري*, dem eine ganz bedeutende Masse seiner Volksgenossen folgte, begründete eine der Barg. ähnliche muhammedanisch-berberische Mischreligion, in welcher der nun nicht mehr zu beseitigende Islam in willkürlich veränderter Gestalt der Aufgabe angepasst wurde, das Organ und der Ausdruck der nationalen Reaction des Berberthums gegen den Panarabismus des orthodoxen Islam zu werden. Auch hier werden die muhammedanischen Riten und Gebete beibehalten, aber ihre zeitlichen und quantitativen Masse abgeändert⁴⁾; manches freilich wird beseitigt: die Waschungen

1) Ibn Ḥaukal p. 50, 18.

2) Bajān I p. 134.

3) Karṭās 170 Ibn Chaldūn lässt den Ḥāmim 313 auftreten und 325 getödtet werden. Schreibfehler ist es wohl, wenn Bajān I 10a das Todesjahr auf 315 gesetzt wird.

4) Vgl. Kremer, *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams* p. 383, wo die Details näher dargestellt werden.

vor dem Gebet, die rituelle Reinigung und die Wallfahrt nach Mekka. Dieses mit Arabien verknüpfte Moment hatte in der nationalen Religion nichts zu suchen¹⁾. Ein Koran in berberischer Sprache — also eine nationale heilige Schrift — war das geschriebene Symbol dieser Sekte. Wie in der Baragwata-sekte, so waren auch hier die Momente persönlicher Verehrung von grossem Einfluss. Der Stifter jener Sekte soll befohlen haben, die Gläubigen müssen den Speichel ihrer Heiligen lecken — man hat wohl hier thatsächliche Zustände als den Willen des Stifters erklärt — wenn sie in ihren Unternehmungen von Segen begleitet sein wollen; er selbst spuckt ihnen in die Faust, und wenn sie einen Schwerkranken heilen wollen, so tragen sie dies Heilmittel zu ihm. Hämim forderte grosse Verehrung für seine Tante²⁾, die angesehenste Zauberin seines an Adepten der geheimen Kunst reichen Stammes, der Glaube an sie war im Glaubensbekenntniss neben dem an den Stifter selbst und dem an seinen Vater Abū Chalaf³⁾ besonders betont.

Die Sekte des Hämim überdauerte ihren Stifter nicht. Nur ein schwacher Widerschein der durch Hämim angefachten Begeisterung strahlt noch nach seinem Tode in der Wirksamkeit seines Sohnes Isā. Auch die Bewegung, an deren Spitze wir etwas später den Propheten 'Āsim b. Gamīl al-Izdağūmi finden, konnte den immer mehr um sich greifenden Islam nicht aufhalten⁴⁾. Bald begegnen wir demselben Gómārastamm in jener berberischen Gruppe, welche sich als treue Stütze der almohadischen Macht einfand. Sobald der Islam von nationalen Elementen getragen wurde, trat das Berberthum in ein anderes Verhältniss zu demselben.

1) Ob bei den Barag. die Wallfahrt nach Mekka beibehalten wurde, ist zweifelhaft. In dem Berichte des Zamūr wird erwähnt, dass Jūnus, Urenkel des Tarif, der vierte Emir der B. der erste seines Hauses war, der vor seinem Regierungsantritt das ḥaǧǧe unternahm (Bajān I p. 334). Wir haben aber alle Ursache anzunehmen, dass diese Anschauung jener Zeit ihren Ursprung verdankt, da die verfällende B.-sekte sich dem officiellen Islām anzunähern versuchte. Ueberhaupt scheint der Bericht des Zamūr die Tendenz des Nachweises zu verfolgen, wie wenig seine Sekte vom Islam entfernt sei und wie es Tradition im Fürstenhause der Baragwata sei, den Fürsten von Andalusien freundlich zu sein. Šālih trägt diese Freundschaft seinem Sohn Ijās auf. Von einigen Fürsten wird besonders erwähnt: *أظهير ديانة الاسلام*.

2) Ihr Name ist in den Texten corruptirt. Karf. hat Tālia, die Hdshrr. des Ibn Chald. bieten Varianten, die auf das Gerippe *ناعيب* zurückgehen.

3) Bajān I p. 198 nennt den Vater: *من آلده*.

4) Im Jahre 625 finden wir unter den Gómāra den Zauberer und falschen Propheten Abu-l-Tawāǧin Al-Katāmi erstehen, der es wieder mit einer neuen Religion versuchte; der Spuk dauerte aber nur ganz kurze Zeit.

III.

Zwei Momente sind es besonders, die Henri Fournel in seiner Darstellung der Geschichte der arabischen Invasion in Nordafrika hat hervortreten lassen, Momente die den richtigen Gesichtspunkt bieten für die Betrachtung dieses wichtigen Theiles der Geschichte des Islam. Das erste Moment ist der Nachweis der Erfolglosigkeit der arabischen Eroberungsbestrebungen in Nordafrika und des aus dem berberischen Volksinstincte heraus sich immer und immer erneuernden Widerstandes gegen das östliche Chalifat; das zweite ist die Thatsache, dass eine tiefer greifende Verbreitung des Islam unter den berberischen Völkern erst mit dem Augenblicke möglich wurde, da der fatimidische Herrscher mit seinem Vordringen nach Aegypten die Regierung Magribs einer einheimischen Familie von Statthaltern, den Ziriden aus dem Stamm der Šanhāga überliess. Jetzt war zu allererst den Berbern eine wohl muhammedanische, aber dennoch nationale Regierung gegeben; ihr wurde es leichter, dem Islam, den sie repräsentirte, in jenen Kreisen Anerkennung zu verschaffen, welche sich dieser fremden Religion bisher mit aller Kraft widersetzt hatten¹⁾. Es wechselt von nun eine Reihe von einheimischen Dynastien, getragen jedesmal von der Begeisterung je einer Gruppe von Berberstämmen. Es kommen die Almorawiden, hervorgegangen aus dem Lamtūnastamm, es folgen die Almohaden, geführt von mašmūdischen Herrschern, die Meriniden entsprossen den Zanaŕa, die Hafšiden den Henŕata, auch die Banū Zajān, auch 'Abd al-Wad genannt, gehören den Zanaŕa an.

Immer noch genug langsam und oberflächlich, aber rascher und von weniger Hemmnissen gestört als bisher sehen wir von nun ab, den Islam in immer weitere Berberkreise dringen und dauernd einwurzeln. Besonders die Almorawiden und Almohaden erfreuten sich auf diesem Gebiet bleibender Erfolge. Zu den Almohaden werden wir uns nun wenden.

Zu allen Zeiten hat im Islam die Pflicht der „Veränderung der zu missbilligenden Dinge“ als individuelle Pflicht jedes Muhammedaners gegolten. Sie folgt aus dem koranischen Befehle: „Ihr seid die beste Gemeinde, welche für die Menschen hervorgebracht ward, ihr befehlet das als gut Anerkannte, und verhindert das Gemissbilligte“²⁾ und aus vielen Traditionssätzen, welche sich an diese göttliche Erklärung knüpfen³⁾; namentlich aber aus folgendem auf Muhammed zurückgeführten Ausspruch: „Wer von Euch etwas zu Missbilligendes sieht, der möge dies mit seiner Hand verändern, ist er dies zu thun nicht im Stande, so

1) Les Berbères. Études sur la conquête de l'Afrique par les Arabes. Man vgl. besonders I p. 414. II 358 und den Schluss des Werkes.

2) Sure III v. 106.

3) Vgl. ZDMG. XXXV p. 775.

thue er es mit seiner Zunge, ist er auch dies nicht im Stande, so thue er es mit seinem Herzen; denn dies ist das Minimum der Religion¹⁾.

Die „Veränderung der zu missbilligenden Dinge“ war denn auch immer ein bequemer Vorwand für Abenteurer jeder Art um die bestehende Regierung zu stürzen²⁾; ein vieldeutiges Motto, das zum Aushängeschild von socialen und politischen Revolutionen benützt werden konnte. Abū Jezīd b. Machlād hatte damit seinen Kampf gegen die Fatimiden in Nordafrika eröffnet. Muḥammed b. ‘Abdallāh ibn Tūmart, der theologische Eiferer aus dem Maṣmūdastamm begann seine Agitation gegen die herrschende Dynastie der Almorawiden, zu welcher er die Inspiration aus seiner Studienreise im Osten mit nach Hause brachte, gleichfalls mit der Rolle eines

أمر بالمعروف ناهى عن المنكر eine Agitation, zu welcher die praktisch-religiösen Zustände an den Sitzen des Almorawidenreiches manche Gelegenheit boten. Der Wein wurde öffentlich auf den Märkten verkauft, und Schweine wurden ganz ruhig in den von Muhammedanern bewohnten Theilen geduldet; auch gegen die Administration war so manches einzuwenden³⁾. Diese anfänglich mit der Kritik der öffentlichen Verhältnisse beginnende Agitation ist es, welche in ihrem weitem Verlaufe zum Sturz der Almorawidendynastie führte und in der Begründung des Almohadenreiches, geführt von der Dynastie des ‘Abd al-mū‘min, der selber ein schlichter Theologe war, gipfelte. Und es war um so leichter den Maṣmūdastamm unter welchem Vorwand immer, gegen die Almorawidenherrschaft zu fanatisiren, als — wie wir aus Ibn Chaldūn’s Darstellung der Geschichte jenes Stammes wissen — derselbe von Anfang an gegen die Lamtūna, aus welchen die Almorawiden hervorgingen, verstockten Widerstand entfaltete, einen Widerstand, den zu brechen, der Almorawidenherrscher Marokko erbaute, das ein Schutzwall gegen die sich immer erneuernden Angriffe der Maṣmūda

1) Muslim I p. 136 مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.

2) Z. B. Al-Ja‘kūbī II p. ٢٧٨ im Jahre 163 in Bāchra Jūsuf al-Barm, der die Bewegung der مُحَبِّرَة anstiftete. — Ein interessantes Beispiel hierfür findet man in Tunis aus dem Jahre 681 bei Al-Zarkašī p. 36 ult., zu beachten ist dort der Sprachgebrauch قَطَعَ الْمُنْكَرَ, vgl. auch die bei Ibn Chaldūn I p. ٥.—٥٢ ١٧ beschriebenen Bewegungen, deren Anlass تَغْيِيرُ الْمُنْكَرِ war.

3) Ibn Chalikān nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. ٥, 4 v. u., vgl. ibid. p. ٢, 8.

werden sollte. Die seit der Gründung des Islam fast einzig dastehende Erscheinung der Erfolge Muḥammed ibn Tūmart's wäre unerklärlich ohne die Beachtung der im vorhergehenden einleitenden Abschnitt geschilderten Neigung der berberischen Rasse zur enthusiastischen, religiösen Verehrung von imponirenden Persönlichkeiten¹⁾, welche uns auch die Erscheinung erklärt, welche in nachdrücklicher Weise bereits Hammer-Purgstall hervorgehoben hat, dass nämlich „der fruchtbarste Boden Staategebilde auf religiöser Grundlage hervorzubringen in Afrika war; in Asien hat dieser Versuch im Grossen nur der Familie des Scheich's Haider geglückt, dessen Nachkommen die Sefewiden in Persien“²⁾.

Auch die Benennung Almohaden bietet einen Namen, den sich die Anhänger Ibn Tūmart's und der Dynastie des 'Abd al-mu'min zur Kennzeichnung ihres theologischen Unterschiedes von dem System, das die Vorgänger beschützten, oder mindestens gewähren liessen, beileigten. Von den Zeitgenossen, die nicht unter ihrem Scepter lebten, werden sie anders genannt. Man nannte sie nach dem Stamm Maṣmūda, aus dem die almohadische Bewegung ausging, und welcher den ersten Kern des Almohadenheeres bildete, Al-maṣāmida, und damit sollte nicht der einzelne Kernstamm des neuen Reiches, sondern dies Reich selbst bezeichnet werden³⁾. Auch in Europa, wohin namentlich durch Handelsverträge, die sie abschlossen, und durch die Eroberungen in Andalusien, welche nicht geringes Aufsehen in Europa machten, ihr Ruf drang, nennen sie die Chronisten mit demselben Namen, der wie alles Arabische der Verballhornung ausgesetzt war. Massamuti, Masamuti, Mesemuti, ja sogar Nassamonites (mit den Varianten Nassamoni, Nassamonita)⁴⁾ bezeichnen die Almohaden⁵⁾. Von den

1) Ibn Chalikān nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. 4, 7 v. u.

2) Wiener Jahrbücher der Literatur (1835) Bd. 71 p. 2.

3) Idrisi (Idr. schrieb in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Almohadenzeit) p. 4v, 5 (im Gegensatz zu دولة الملقم 44, 14), 48, 17, 49, V. 3, u. a. m. Auch im Sing. Al-maṣmūdi auf die Almohadenmacht bezogen ibid. 8, 13.

4) In diesen verderbten Formen des Wortes Massamuti, welches ungefähr die richtige Form des Namens darstellt, waltet wohl eine missverständene Reminiscenz an das afrikanische Volk der „Nasamonites quos antea Messamonites Graeci adpellavere“ bei Plinius H. N. V. 5.

5) Pertz Monum. Germ. hist. — Script. VI p. 456. — Annales Casinenses v. J. 1152 ibid. XIX p. 310: „Nassamonites gens Mauritaniae regem suum ejusdem provinciae laqueo suspenderunt, deinde iter agentes nobilissimam urbem Bucaam et multas alias civitates tum vi tum dolo ceperunt“. — v. J. 1160 ibid. p. 311: Masamuti ceperunt Africam. — Romoaldi Archiep. Annales Salernitani v. J. 1158 ibid. p. 429: „Eodem tempore Mesemuti a Morrocho venientes totam terram usque in Africam in ore gladii ceperunt“; — weiter mehreremal Mesemuti.

Gegnern werden sie geradezu Chawarig genannt¹⁾. Diese dreifache Benennung steht genau den drei Benennungen der Almowidendynastie gegenüber. Von Unbetheiligten werden sie nach dem Berberstamme, dem sie angehören, Lamtûna genannt, sie selbst nennen sich mit dem Ehrennamen Al-murâbitûn, die Gegner spotteten sie „die Verschleierten“ Al-mulattâmûn²⁾.

Wir haben hier nicht die Anfänge und den Fortgang der Bewegung zu besprechen, die zur Gründung des Almohadenreiches führte. Wir werden es in den nachfolgenden Blättern nicht mit der politischen Geschichte der Almohaden zu thun haben. Die bisherigen Kenntnisse von der Geschichte dieses Reiches bedürfen besonders nach einer Seite hin der Ergänzung. Wir haben bereits hervorgehoben, und die Quellen lehren uns nicht anders, Muḥammed ibn Tûmart brachte eine theologische Revolution, die durch die Expansionsgelüste seiner Anhänger zur Reichsstiftung führte. Die almohadische Bewegung ist eine durch und durch theologische. Als solche lebte sie auch in dem Bewusstsein der afrikanischen Muhammedaner. Leo Africanus nennt in seinem Buch über seine Heimath die Almohadenfürsten nie anders als pontifices. Welches waren nun die religiösen Ausgangspunkte, die theoretisch- und praktisch-theologischen Momente der almohadischen Bewegung und Herrschaft? Wir sind diesbezüglich bisher nur in ganz allgemeiner Beziehung unterrichtet; die Kenntniss der Details wird ein tieferes Verständniss der inneren Veränderungen fördern können, welche in Folge der Almohadenherrschaft den Islam in Afrika betrafen. Und zu diesem Zwecke haben wir die Richtung der religiösen und theologischen Bewegung nach zwei Seiten hin zu untersuchen: a) in Hinsicht auf die Dogmatik und b) in Hinsicht auf die Behandlung des Fikḥ.

IV.

In ersterer Beziehung können wir unsere Erörterungen am besten an die Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn über das Verhältniss des Ibn Tûmart zu dem damaligen Stande der muhammedanischen Theologie und Dogmatik im Magrib anschliessen. „Er (Muḥammed ibn Tûmart) hatte im Osten mit den aʿaritischen Imamen verkehrt und ihre Vorträge gehört und ihre Methode in der Rettung der Glaubenslehren der Altvorderen und ihre Vertheidigung durch Verstandesargumente, welche den Vertretern der neuen Ketzereien den Todesstoss gaben, zu billigen gelernt; er befolgte ihre Ansicht in der tieferen Erklärung der dunkeln Koran- und Traditionsstellen, während die magribinischen Theologen sich zurückhielten, ihnen in

1) Journal asiat. 1885 I p. 119.

2) Vgl. Ibn Abi Dinâr al-Ḳajruwânî Histoire de l'Afrique (französ. Uebers. von Pellissier und Remusat, Paris 1845, Vol. VII der Exploration scientifique de l'Algérie. — Hist. géogr.) p. 185. In dieser Uebersetzung ist für den letzten Namen stets das sonderbare Meltemin zu finden.

dieser Art der Erklärung zu folgen und sich an ihre Lehrmeinungen zu halten. Sie glaubten hierin den alten Autoritäten zu folgen, indem sie die tiefere Erklärung verschmähnten, und zweifelhafte Stellen dem Wortlaute nach auslegten. Er bekämpfte dann diese Lehren der Magribiner und führte sie der Zugestehung der tieferen Erklärungen und der Annahme der as'aritischen Lehren in allen Theilen der Glaubenslehre zu, er proclanirte, dass sie (die as'aritischen Gelehrten) die Autoritäten der Kirche seien und dass es Pflicht sei, ihren Lehren zu folgen (تقليدهم)¹⁾.

Die as'aritische Theologie hatte den Beruf, die Ideen des Islam nach zwei Seiten hin zu retten; einerseits gegenüber dem Spiritualismus der Mu'taziliten, dessen consequente Durchführung es dem gemeinen Manne bald unmöglich gemacht hätte, sich den persönlichen Gott des Koran vorzustellen, andererseits nach der anthropomorphistischen Seite hin, welche die Ausdrücke des Koran und der Tradition in stetigem Widerspruch erhielt mit dem ganz allgemeinen aber oft wiederkehrenden Grundsatz dieser Grundlagen des Islam, dass Gott den Menschen in keiner Beziehung ähnlich sei. Mu'taziliten nun, wenigstens solche Theologen, die den Lehren dieser Partei mit Bewusstsein und auf Grund einer Reihe speculativer Erwägungen anhängen, gab es zu jener Zeit im Magrib sehr wenige. Dafür aber herrschte in der allgemeinen theologischen Weltanschauung jene grobsinnliche Auffassung vom göttlichen Wesen, welche sich auf die wortgetreue Auslegung der Texte stützt, zum mindesten aber hielt man sich, nach Art der alten Imame²⁾ von

1) Ibn Chaldûn, Hist. des Berb. I p. 399.

2) Vgl. Zahiriten p. 133. Die Theologen nennen die Ablehnung der Auslegung der anthropomorphistischen Stellen تفويض d. h. die Ueberlassung derselben (an Gott) vgl. Al-Kasfalânî's Buchârî-commentar VII p. 30a

واختلف ائمتنا في ذلك هل نؤول المشكل ام نفوض المراد اليه تعالى مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله لا يقدح في اعتقادنا المراد منه والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم اى اخرج الى مزيد علم. Der Standpunkt des Tafwid wird von den alten Theologen öfters zur Geltung gebracht; so z. B. von Al-Tirmidî st 295 (citirt bei Al-Zurkânî zum Muwaṭṭa' IV p. 330) bei Gelegenheit von anthropomorphistischen Ausdrücken in der Tradition: قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة نؤمن بهذه الاحاديث ولا نتوهم العلم من أهل السنة والجماعة فيها تشبيها ولا نقول كيف هي هكذا vgl. Ibn Chalikân nr. 583 VI p. 133. Diesen Standpunkt hat man auch إمرار genannt. Al-Zurk. ib. II p. 310 ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه.

jedem Bestreben zurück, die Negirung des Anthropomorphismus mit der Exegese auszusöhnen. Bekanntlich machte Al-Aš'ari zu allererst den Versuch, diese Aussöhnung auf orthodoxer Basis zu vollziehen. Von seinen Lehren wusste man aber sehr wenig in der Heimath Ibn Tūmart's und in den Sitzen der almorawidischen Herrschaft. Man darf von der Schnelligkeit des gelehrten Verkehrs in der älteren Zeit des Islam nicht gar übertriebene Meinung haben. Die Wallfahrten nach Mekka, welche die Angehörigen der verschiedensten Theile der muhammedanischen Welt mit einander in Wechselverkehr setzt, wäre freilich dazu angethan gewesen, einen bedeutenden Anlass zu liefern, um die gelehrten Bewegungen der entlegensten und entferntesten Theile der muhammedanischen Welt zu vermitteln. Aber in Mekka betete man und übte fromme Gebräuche sehr zeitraubender Art; da war kein geeigneter Markt der Gelehrsamkeit und überdies mochte man sich gehütet haben, gerade hier Lehren zu verbreiten, die zumal am Beginn ihrer Laufbahn im Auge der Pietisten als ketzerisch anrühlich verschrien waren. — Wichtiger in dieser Beziehung sind die im Islam vom Anfang des wissenschaftlichen Lebens bis in die allerneueste Zeit hinein so häufigen Studienreisen, welche grosse Corps der muhammedanischen Theologenwelt in fortwährender Fluctuation erhielten. Magrebiner wandern in die entferntesten Theile des Ostens; Ostländer pilgern zu den berühmten Šejchen der westlichen Hälfte der muhammedanischen Welt. Diese Studienreisen beförderten einen, wenn auch nicht raschen Import neuer Ideen und neuer Bücher. Mehr als der Osten vom Westen, hatte dieser von jenem zu gewinnen und zu lernen und die Gelehrten Geschichte hat uns manches genaue Moment der Importirung bedeutender Erscheinungen der östlichen Gelehrsamkeit nach dem Westen aufgezeichnet.

Das dogmatische System des Aš'ari hat sich nicht so rasch in allen Gebieten des Islam verbreitet, wie man nach seiner Stellung in der theologischen Literatur der Muhammedaner voraussetzen geneigt wäre. Es waren doch immer nur Auserwählte, die eine Studienreise unternahmen, auf welcher sie die Strömungen im Centrum muhammedanischen Studiums im 'Irāk kennen lernten und erfassten. Und wenn sie auch neu erstandene Systeme kennen lernten und sich zu eigen machten, so folgt hieraus noch nicht, dass es ihnen auch gelingen sollte, dieselben in ihrer Heimath einzubürgern. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Notiz über den aus Herāt stammenden Theologen Abū Darr (st. 434). Man frug diesen als Traditionsgelehrten berühmten Mann: „Wie kommt es, dass du dich im Gesetz zur Richtung des Mālik¹⁾ und in der Dogmatik zu Al-

1) Die Frage geht wohl von dem vorausgesetzten Verhältniss der Heimath Abū Darr's zu diesen Systemen aus. Die Systeme des Mālik und der Aš'arismus wurden ja sonst nicht als incompatibel betrachtet. Es mag hier bemerkt werden, dass man in Andalusien etwas auffallendes darin fand, dass ein Mālikite zu-

As'ari bekennst, während du doch aus Herát stammst?² Hierauf antwortete A. D.: „Ich kam nach Bagdad um Traditionen zu lernen und schloss mich zu diesem Zweck dem Daraqutni an. Eines Tages ging an uns der Kađi Abū Bekr ibn Al-Tajjib [Al-Bakilānī] vorüber, und Al-Daraqutni bewies ihm der Ehren so viel, dass ich darüber staunen und meinen Lehrer um die Verdienste jenes Mannes befragen musste: „Du kennst diesen Mann wirklich nicht? ist er doch das Schwert der Sunna Abū Bekr der As'arite“. Ich schloss mich von dieser Stunde dem Abū Bekr an und folge seiner Richtung im Bekenntnisse³ 1). Man sieht hieraus, dass es im V. Jhd. noch eines besondern zufälligen Anstosses bedurfte, dass ein bedeutender Theolog in Herát As'arite sei. Aber noch ein anderer, viel gewichtigerer Umstand trug im Osten dazu bei, der allgemeinen Verbreitung der Lehren des As'ari Hindernisse in den Weg zu legen: ich meine den Mangel an officieller Beschützung und in ihrem Gefolge, die sich steigernde Abneigung der Bekenner gegen ein System, das ihnen manche rohe Vorstellung ihres religiösen Bewusstseins rauben sollte. Seitdem mit dem Chalifen Al-Mutawakkil (233—247) die Regierung aufhörte, den Rationalismus zu beschützen, vielmehr die Restauration der altorthodoxen Dogmatik begünstigte, athmete die ultra-conservative Richtung wieder auf. In Bagdad, das in theologischen Dingen selbstverständlich die Führung inne hatte, machten sich die Hanbaliten²) breit, die der alten Art, die Dogmatik zu definiren, am nächsten standen. Sie hatten bei der Art ihrer Religionsauffassung den unschätzbaren Vortheil, auf das gemeine Volk einen bedeutenden Einfluss auszuüben, dessen Fanatismus soweit ging, dass man einem Manne, wie es der berühmte Historiograph und Theologe Al-Tabari war, i. J. 310 ein ehrliches Begräbniss verweigerte, weil er in den Augen der Fanatiker keine persona grata war³). Sie terrorisirten zu jener Zeit die öffentliche Meinung derart, dass sie sich herausnahmen, in den Häusern der hervorragendsten Menschen Hausdurchsuchungen auf

gleich Mu'tazilite sei. Al-Makkarī I p. ٨٧ mit Bezug auf Abū Ishāq al-Gāfi (st. 404) vgl. auch Ibn Baṣkuwāl ed. Codera nr. 809 p. ٣٧٣. Aber auch dies hat man wieder auffallend gefunden, dass ein Anhänger des Abū Ḥanīfa zu den As'ariten zähle; Ibn al-Ağir ann. 466, ed. Bālāḳ X p. ٣٥.

1) Al-Makkarī I p. ٨٧ vgl. ibid. p. ٥٧.

2) Das Maḏhab des Ahmed b. Ḥanbal unterscheidet sich von den übrigen maḏāhib dadurch, dass die Anhänger desselben auch in dogmatischer Beziehung präoccupirt sind, unter ihnen finden sich die meisten muğassimān; es ist demnach verständlich, wenn sich jemand *مذهبنا الحنبلي اعتقاداً* nennt, vgl. Houtsma's Catalogue d'une collection de manuscrits appartenant à la maison E. J. Brill (Leide 1886) p. 84 zu Nr. 419.

3) Ibn al-Ağir ann. 310 VIII p. fo.

religiös verpönte Dinge zu veranstalten, und dass sich zuletzt der Chalife selbst veranlasst fand, gegen sie einzuschreiten und an ihren Rädelsführer einen strengen Erlass zu richten, ein höchst denkwürdiges Dokument, in welchem den Hanbaliten unter anderen Excessen vorgeworfen wird, dass sie in der Festhaltung des Anthropomorphismus zu weit gehen. „Ihr glaubt — sagt ihnen da der Chalif — dass eure hässlichen abscheulichen Gesichter das Ebenbild des Herrn der Welten sind; ihr sprecht von der Hand, den Fingern, den Füßen und den Goldsandalen, dem Haar, den Locken (Gottes), von seinem Hinaufsteigen in den Himmel und seinem Herabsteigen zur Erde (in buchstäblichem Sinne)“ ¹⁾.

So standen die Dinge als Al-As'ari mit seinem System auftrat und es ist nicht zu verwundern, dass seine Vermittlungstheologie in den Kreisen, welche durch Führer, wie wir sie eben gesehen, geleitet wurden, noch weniger Eingang fand als in den theologisch-philosophischen Werkstätten der an Zahl sich stetig verringernden Mu'taziliten. Jene liessen sich eben den wörtlichen Sinn des Koran und der Sunna durch wortklauberische Künste nicht wegdemonstriren. Noch am Beginne von Alp Arslans Regierung durfte man glauben, dem öffentlichen Bewusstsein Ausdruck zu geben, wenn man das System der As'ariten von den Kanzeln herab in einem Athemzuge mit den Rawafid verfluchen liess ²⁾. Erst der Gründer der grossen Akademie in Bagdad, der bedeutende Staatsmann, Nizam al-mulk (st. 485) verhalf dem System des As'ari zur Geltung und die grossen Vertreter desselben: Abû-l-ma'ali al-Guwejni, bekannter unter dem Ehrennamen Imam al-haramaji, und Abû-l-Kasim al-Kusejri, die es wegen der Quälereien, denen die As'ariten ausgesetzt waren, vorgezogen hatten, ihre Heimath zu verlassen, konnten sich jetzt ungestört wieder in Bagdad niederlassen ³⁾. Die Nizam-akademie (gegründet im Jahre 459) sollte ein Bollwerk werden für die as'aristische Theologie. Es lässt sich aber leicht voraussetzen, dass diese auch nachher noch manchen Kampf zu bestehen hatte, ehe sie vollends zu sieghaftem Durchbruch kam. Aber man wurde von nun ab leichter fertig mit den Hanbaliten und dem nicht-theologischen Pöbel, welche es nicht selten versuchten, gegen einzelne as'aristische Autoritäten, die nach Bagdad kamen und im Sinne ihres theologischen Systems öffentliche Vorträge hielten, Strassentumulte zu insceniren, bei denen es hin und wieder so wild herging, dass viele Menschen todt auf der theologischen Wahlstatt blieben ⁴⁾. Aber dies waren vereinzelt Versuche der Reaction, den Vollzug des Umschwunges in der Behandlung der Dogmatik zu verhindern,

1) Ibn al-Afir ann. 323 VIII p. l.v, vgl. Kremer l. c. p. 19.

2) Ibn Challikân nr. 713 VIII p. 4.

3) Ibn al-Afir X p. vv ann. 485.

4) ibid. p. 39 ann. 469; p. 4 ann. 475.

denen wieder Zeichen dafür gegenüberstehen, dass die Beschützer des As'arismus den Reactionären kühn die Spitze boten und sich gegen sie mit schonungsloser Aggression kehrten. Dafür haben wir z. B. aus dem Jahre 489 einen Beweis aus Nisābūr¹⁾; und eben dies war die Zeit, in welcher durch Al-Ġazālī, der im Jahre 484, freilich für sehr kurze Zeit, einen Katheder der Nizām-akademie einnahm, die as'aristische Theologie zur allgemeinen Geltung gebracht wird. Von ihm datirt eine neue Aera des As'arismus; dieser ist von nun ab mit orthodoxer Theologie eins und identisch. In der öffentlichen Meinung war seine Anerkennung bereits so sehr fortgeschritten, dass i. J. 510 der As'arite Al-Šahrastānī, der bekannte Verfasser der Religionsgeschichte, in Bagdād selbst beim gemeinen Volke viel Anklang fand²⁾ und dass im Jahre 516 Abu-l-futūḥ al-Isfarā'īnī, der nach Bagdād kam, um in as'aritischem Sinne Vorlesungen zu halten, den Chalifen Al-mustarsīd-billāhī unter seinen Zuhörern sehen konnte³⁾. Und ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem durchschlagenden Erfolg der neuen Theologie im Osten, konnte bereits der jüdische Philosoph Jehūdā ha-Lēwī in der unparteiischen Charakteristik des muhammedanischen Bekenntnisses, die er einem muhammedanischen Theologen in den Mund legt, diesen in as'aritischer Weise sagen lassen: *ونفى التجسيم جملة وإن ظهر [منه]*

شيء في القول تأولناه وقلنا أنه مجاز وتقريب (4). So war denn die neue Theologie nach zweihundertjährigem Kampfe zu officieller Anerkennung gelangt, und die Zeit vorbereitet, in welcher — wie dies seit dem VI. Jhd. bis zum heutigen Tage im Islām allgemein gilt — als „Sunna“ jenes Lehrgebäude betrachtet wird, welches die beiden Imame Al-As'ari und Al-Mataridī⁵⁾ lehrten⁶⁾, von denen der erstere mit Vorzug Šejch al-Sunna genannt wird⁷⁾. Jede Ketzerei, z. B. die Imāmijja⁸⁾ wird dem As'arismus als dem alleinig orthodoxen System als Gegensatz gegenübergestellt, so wie auch jedes dem As'arismus widersprechende dogmatische System, wie z. B. das der Mu'tazila⁹⁾ jenem als der Sunna entgegengesetzt wird.

1) Ibn al-Aṭīr p. 93.

2) Ibn Chalikān nr. 622 VIII p. 4 *وظهر له قبول كثير عند العوام*.

3) Ibn al-Aṭīr X p. 13.

4) Das Buch Al-Chazārī I § 5 ed. Hirschfeld p. 12.

5) Man vgl. Anekdoten zur mittelalterlichen Scholastik von Franz Delitzsch p. 300.

6) Ibn Ḥaġar, Al-zawāġir fi iktirāf al-kabā'ir (ed. Būlāḳ) I p. 13 (Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a u. s. w. p. 36 Anm. 2).

7) Ibn Chalikān nr. 618 VIII p. 1 (unter Al-Ġubbā'i).

8) Leo Africanus p. 186a *Hodie duas tantum (sectas) invenies, quarum altera Leschari (sic) . . . altera Imamia*; vgl. ibid. 272b (Hasehari).

9) Vgl. eine Klage Al-Zamachšārī's hierüber. Catalog. Codd. Orient. bibl. acad. Lugd. Batav. IV p. 257, 3.

Wir hielten es nicht für überflüssig, die vorhergehenden Daten über die Geschichte der Festigung der as'aristischen Theologie hier voranzusenden, weil sie geeignet sind die Thatsache zu beleuchten, dass im ersten Viertel des VI. Jahrhunderts in Nordafrika noch die Nothwendigkeit obschwebte, das anderthalb Jahrhunderte alte aber in diesen Gebieten zu jener Zeit ganz unbekannte und ungewöhnliche System erst einzuführen. Es herrschte auch kein Bedürfniss nach demselben; denn es gab dort keinen philosophischen Rationalismus, mit welchem die orthodoxe Lehre hätte ausgesöhnt werden müssen. Auch in Bagdad hätte es keinen As'arismus gegeben, wenn nicht das Emporkommen der Mu'taziliten jenen als Bedürfniss des muhammedanischen Glaubens gefordert hätte. Dann haben auch die Antecedentien des Berberthums auf die Nothwendigkeit einer weniger krassen und grobsinnlichen Religionsauffassung nicht hingewiesen; ganz andere waren die Vorbedingungen des Islam und der Verkehr seiner Bekenner in Syrien und im 'Irak als in diesen Landen. Allerdings, müssen wir hier gleich hinzufügen, scheint die Einwanderung vom Osten her in älteren Zeiten auch mu'tazilitische Ideen nach Afrika gebracht zu haben¹⁾, und auch die As'arija war nicht ganz ohne Vertretung im Magrib. Aber alle Umstände weisen darauf hin, dass es diesen speculativen Systemen nicht gelang, im Magrib recht Wurzel zu fassen, so dass es gar nicht auffallend ist, wenn wir im Anfang des VI. Jhd.'s diese Gebiete aller speculativen Theologie feindlich abgeneigt finden²⁾. Was zuvörderst die Mu'tazila anlangt, so ist das Geständniss des Averroes in dieser Hinsicht nicht wenig charakteristisch, dass von den Büchern dieser Schule nichts nach Spanien (dasselbe muss auch von Nordafrika gelten) gedrungen sei, woraus er sich über die Methode der Mu'taziliten in einer wichtigen dogmatischen Frage hätte unterrichten können³⁾. Und von der as'aristischen Schule berichtet Ibn Hazm, einige Jahrzehnte früher, dass sie in früheren Zeiten nach Kairowan und Andalus gedrungen sei, dass aber nachher (also noch zu seiner Zeit auch) ihre Sache abwärts ging „und Lob sei Gott dem Herrn der Welten“⁴⁾. Und zum Ueberfluss sorgten die Fakih's des Jûsuf b.

1) Şulejman b. Hafş b. Abî 'Uşfür al-Ifriki (st. 269) suchte mu'tazilitische Lehren zu verbreiten; er war Schüler der östlichen Mu'taziliten Bişr al-Marisi und Abû-l-Hudêjl (Ibn al-Ağir VII p. 143 ann. 269); Abû Talib (st. 396) wird genannt شيخ المعتزلة ولسانهم (Bajân I p. 344).

2) Al-Marrâkoši p. 132, 11.

3) Averroes, Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. 12, 6 v. u.

4) Kitâb al-milal w-al-nihâl (Hschr. der Leg. Warn. nr. 480 وعو

(ان الايمان عقد بالقلب فقط) قول أبى الحسن على بن اسمعيل
بن البشم الاشعري البصري واصحابه واما الجهمية فبخراسان واما

Tašfin dafür, dass über religiöse Sachen in seinen Ländern nicht viel räsonnirt werde, indem sie allen religionsphilosophischen Studien den Krieg erklärten und die Schriften des Ġazālī, die von Osten her eingedrungen waren, dem Scheiterhaufen preisgaben¹⁾.

Die Wiederbelebung der aš'aritischen Theologie in seiner maġribinischen Heimath, das Durchdringen seiner berberischen Volksgenossen mit einer geistigern Auffassung von Gott und seinen Attributen, als es die herrschende war, war nun eine der merkwürdigsten Thaten des Muḥammed ibn Tūmart. Selbst muhammedanische Historiker²⁾ betrachteten es allerdings als Fabel, dass Al-Ġazālī geleitet durch das Gefühl der Erbitterung, welches die auf Geheiss des Almorawidenfürsten erfolgte Verbrennung seiner Schriften in ihm erzeugte, den frommen Berberjüngling gegen die almorawidische Dynastie aufgehetzt und in ihm den Glauben an seine Mission geweckt oder mindestens genährt habe. Es wäre sehr unwahrscheinlich, dass derselbe Ġazālī, welcher dem Jūsuf b. Tašfin ein Fetwā sendete, durch welches er die Deposition der andalusischen Duodezfürsten (mulūk al-ṭawa'if) als dem muhammedanischen Gesetz vollkommen entsprechend sanctionirte, und ihn zu seinen Erfolgen in einer besondern Gratulationsadresse beglückwünschte³⁾, dass derselbe Mann, ein ernster Charakter zumal, einen aufbrausenden Jünger der Gottesgelehrsamkeit zur Aufzucht einer Empörung gegen eine durch ihn selbst sanctionirte Dynastie aufgestachelt haben soll⁴⁾. Von manchen Historikern wird die Be-

الشعرية فكانوا ببغداد والبصرة ثم قامت لهم سوق بصقلية والقبروان
Mittheilung meines
Schülers Dr. Schreiner.

1) Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II p. 386 ff. Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 367.

2) Die Al-Ġazālī-fabel vertritt in apodiktischer Weise vorwiegend das Ġartās p. II., ohne jedoch den Zusammenhang der Prophezeiung Al-Ġ.'s mit der Verbrennung seiner Schriften durch Jūsuf ibn Tašfin zu erwähnen. Al-Marrākošī p. 118 erzählt alles dies nur unter Reserve وقيل وحكى. Ibn Chaldūn I p. 399 erzählt die Begegnung des Mahdi mit Al-Ġ. mit der beschränkten Bemerkung زعموا فيما und nach der von ihm angeführten Version hätte Al-Ġ. den M. mit Hinblick auf den Verfall der muhammedanischen Einheit im Maġrib als Organ einer politischen Reorganisation ausersuchen.

3) Ibn Chaldūn I p. 399.

4) An diese Voraussetzung haben auch jene Biographen des Ġazālī nicht geglaubt, welche ihn eine Reise zu Ibn Tašfin gerade zur Zeit unternehmen lassen, als die Botschaft vom Tode des Fürsten diesen Plan nicht mehr zur Ausführung gelangen liess. Ibn Chalikān nr. 599 VI p. 117.

gegnung Ibn Tûmart's mit Al-Ġazālî geradezu in Abrede gestellt ¹⁾.

Der Kampf Ibn Tûmart's gegen die herrschende Dynastie war, abgesehen von seinen ersten, durch rituelle Momente veranlassten Auflehnungsversuchen, eine directe Folge seines Widerspruches gegen die theologischen Ideen, welche die Dynastie beschützte und seiner Begeisterung für die Art des Bekenntnisses, welche jene durch ihre *fuḳahā* verfolgen und verlästern liess. Wir haben gesehen, dass im Magrib die letzten Reste speculativ-theologischer Bestrebungen gerade zur Zeit dieser Regierung vernichtet wurden, und an ihrer Stelle musste sich wieder das *tag̃sim*, die buchstäblich-anthropomorphistische Auffassung von Gott und seinen Attributen breit machen. „Die Grundlage seines Aufrufs war die Zurückweisung des *tag̃sim*, welches die religiöse Richtung der Magribiner war, indem sie die Vermeidung der tiefern Erklärung der anthropomorphistischen Schriftstellen festhielten“ ²⁾. Der Unterschied zwischen ihm und anderen Theologen, die in früheren Zeiten den Anthropomorphismus durch das sogenannte *ta'wīl* zu beseitigen suchten, bestand aber darin, dass er diesen Unterschied in der Exegese zum *casus belli* erhöhte und da er in dem Anthropomorphismus *kufi*, Gottlosigkeit, erblickte, welche von der höchsten Regierungsstelle aus begünstigt wird, betrachtete er diesen Umstand als Grund dazu, dass eine solche Regierung von Religions wegen bekriegt und abgesetzt werden müsse, da der Religionskrieg gegen dieselbe ebenso religiöse Obliegenheit ist, wie der gegen andere Ungläubige ³⁾. So ist denn auch *al-muġassimūn* die gewöhnliche Benennung der Almorawiden und ihrer Anhänger im Munde Ibn Tûmart's und der Almohaden ⁴⁾. In jenem Kapitel des weiter unten zu besprechenden theologischen Werkes des Ibn Tûmart, in welchem zur Bekämpfung der herrschenden Dynastie durch Anführung von Traditionssätzen über den Glaubenskrieg aufgehetzt wird, nennt er die Almorawidendynastie vorwiegend mit diesem Namen, selbst in Fällen, wo er auf andere Momente ihrer Führung z. B. auf ihre Kleidungsart Bezug nimmt ⁵⁾. Anthropomorphisten und Christen (*Rûm*) sind die

1) Ibn al-Āṭir X p. 319 والصحيح أنه لم يجتمع به.

2) Ibn Chaldûn I p. 308 vgl. ibid. p. 302.

3) *Ḳarṭās* p. 113—114.

4) Vgl. die durch Houdas veröffentlichte Monographie de Méquinez Journ. asiat. 1885 I p. 119.

5) WM Bl. 67 b وكذلك المجسمون الكفار وهم يتشبهون بالنساء في تغطية الوجوه وبالتلثيم والتنقيب ويتشبه نساءهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثيم ولا تنقيب والتشبه بهم حرام. Dies Capitel schliesst Bl. 68a mit den Worten: تم القول في المجسمين.

Feinde, welche denn auch in gleicher Weise zu bekämpfen, die Mission der Almohaden in späterer Zeit bildet¹⁾. Den Kampf gegen das Christenthum hatten sie mit dem sonstigen Islam, also auch mit ihren politischen Vorgängern gemein; der Kampf gegen das tag̃sm und seine Bekenner war ihr specielles Gebiet, auf welchem ihnen in dieser Weise mit Blut und Eisen noch keine Regierung vorangegangen war. Und weil er ihre auszeichnende Eigenthümlichkeit bildete, darum ist er auch der festeste Punkt in der Tradition der Almohadendynastie. Schmeichlerische Hofdichter preisen diesen Ruhm unaufhörlich, sobald sie den Sieg oder die Freigiebigkeit irgend eines Fürsten oder Prinzen aus dem Hause des 'Abd al-mu'min zu besingen kommen; und dies Moment wurde in der panegyrischen Poesie jenes Reiches so sehr zum Typus, dass noch zur Zeit des Verfalles der Dynastie, welche das Werk Ibn Tûmart's aufgenommen hatte, in einer Zeit, in welcher das Bewusstsein vom dogmatischen Gegensatz der Almohaden gegen die politischen Gegner so gut wie geschwunden war, und das verfallende Almohadengeschlecht in religiöser Beziehung sich kaum mehr eine Bedeutung vindiciren mochte, Abû Zakrija Jahja (636) von einem Lobdichter die Worte anhören kann:

„Du löschest aus die Sünden, die der Anthropomorphismus geschrieben;

„Verscheuchen ja die Strahlen der Sonne alle Finsterniss“²⁾.

Hier ist „tag̃sm“ bereits zur bedeutungslosen Phrase, zum leeren Schlagwort geworden. Doch kehren wir zu den Anfängen zurück.

Wir wissen, dass die strengen muhammedanischen Theologen nicht nur den zweifellosen Polytheismus sondern jede Trübung des monotheistischen Begriffs širk nennen³⁾. Al-Ma'mûn und seine Nachfolger verfolgten diejenigen Bekenner, welche vom Dogma des Unerschaffenseins des Koran nicht lassen wollten, mit der Motivirung, dass sie širk lehren, indem sie ausser Gott noch von einem andern Ding das Attribut des Nichterschaffenseins aus-

1) ISS Bl. 108 b l. J. 563 والاعضاء الروميين والمجسمين ibid. 119 b

وما زلنا وفقكم الله على اتم العناية بتلك الجزيرة مهدها الله والحرص على غوثها والانتواء لنصرتها والعمل على قصد ذلك بالمباشرة والمشاهدة اشفاقا على ما استنصم منها جبرتها الاعضاء وابناءها الاعفاء مجسمين وروما.

2) Ibn Chaldûn I p. ٣٩٣, 3.

3) Vgl. mein Culte des saints chez les Musulmans p. 7 (Revue de l'histoire des Religions II p. 263).

sagen¹⁾. Darum nennt sich ja die dogmatische Schule, welche diese Chalifen zur staatlichen Geltung bringen wollten, ahl al-'adl w-al-tauhid, und die Forderung, das Erschaffensein des Koran zu bekennen, wurde tauhid d. h. die Bekennung der absoluten Einzigkeit Gottes genannt²⁾. Natürlich ist dies širk ein relativer Begriff und sein Kreis hängt je von den dogmatischen Definitionen der Schule ab. Während es Theologen giebt, in deren Augen selbst nichtmuhammedanische Monotheisten nicht als mušrikūn gelten, betrachtet der Wāḥābīte die ganze ausserwāḥābītische Welt als mušrikīn, als Trüber des absoluten Einheitsbegriffes mit Bezug auf die Gottheit. Dasselbe lehrte Muhammed ibn Tūmart von den Anthropomorphisten, welche Gott Theil haben lassen an körperlichen, menschlichen Eigenschaften und sich hierin auf den Wortsinn von Koran- und Traditionsstellen berufen, deren ta'wil sie zurückweisen³⁾. Nur diejenigen, welche sich seiner dogmatischen Lehre anschlossen, hielt er für muwāḥḥidīn, Leute, welche die Einheit Gottes anerkennen, die übrigen Muhammedaner sind mušrikūn⁴⁾. Es ist bekannt, dass dies der Ursprung der Bezeichnung des auf Ibn Tūmart's Lehre begründeten Reiches ist⁵⁾.

1) Es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend, dass derselbe Chalif den Dichter Al-'Akawwak, gegen den er wegen eines überschwenglichen Lobgedichtes auf Abū Dolaf erbozt ist, in grausamer Weise hinrichten lässt unter dem Vorwande, dass er in seinem Lobgedichte شرك begangen habe, indem er von einem Menschen Dinge gerühmt habe, die man nur von Gott allein aussagen dürfe. Ibn Chalikān nr. 472, V p. of.

2) Al-Ja'kūbī ed. Houtsma II p. 588, 16.

3) Dies letztere wird den Feinden der Almohaden mit schadenfreudiger Ironie vorgeworfen in einem Siegesgedicht des Hofdichters Abu-l-'Abbas b. Sejjid aus Sevilla (ISS Bl. 18 b)

فَأَنَّتْ عَلَى شَيْعِ الضَّلَالِ كَمَا أَتَى ضَوْءُ الصَّبَاحِ عَلَى سَوَادِ الْغَيْبِ
وَمَضَتْ عَلَى حَدِّ الْحَسَامِ إِعَارِبَ نَكثُوا عَهْدًا أُبْرِمَتْ فِي يَعْصَرِ
لَمَّا حَادَاهُمْ لِلجِهَادِ مَشْتَرِ ذَهَبُوا مِنَ التَّأْوِيلِ أَخْبَثَ مَذْهَبِ

4) Im J. 555 sagt der oben erwähnte Panegyriker des Almohadenfürsten Abū Ja'kūb (ISS Bl. 15 a)

أَضْحَى بِكَرْتِهِ الْإِسْلَامَ فِي جَدَلٍ وَالْمُشْرِكُونَ وَاعِلَ الْكُفْرِ فِي خَذَلٍ

mušrikūn sind hier die nichtalmohadischen Muslims; ahl al kufr die Christen. Dieser Dichter hatte den Beinamen Al-lišš wegen folgender Zeilen (ibid. 13 b)

جَلَبَتِ قَلْبِي بِطَرَفٍ أبا الحسين خلوب
فَلِمَ أَسْمَى بِلِقَنِ وأنت لحن القلوب

5) Auch die Ismā'īliten lieben es, sich al-muwāḥḥidīn zu nennen

Es ist interessant zu sehen, wie in diesem Zusammenhange der rein theologisch-dogmatische Terminus *tauhid* mit der Zeit ein politischer Terminus wird; er bedeutet später nicht mehr das Bekennen der unitarischen Glaubensformel nach der Definition des Muh. ibn Tūmart, sondern die Unterwerfung unter die politische Herrschaft der Almohaden-dynastie¹⁾. Aber dieser Terminus und das Bekenntniss, das er in Ibn Tūmart's Sinne in sich begreift, ist die Grundlage und nach des Stifters Ansicht der Existenztitel des durch ihn zu begründenden neuen muhammedanischen Reiches. Das *tauhid* ist demnach das Symbol der Almohadenbewegung. Statt einer Constitutionsurkunde, verfasste sonach der Gründer des neuen Reiches theologische Schriften, die den Inbegriff der Lehren enthalten sollten, auf welche seine Theokratie begründet war. „Er verfasste für sie (die ihm huldigten) systematische Schriften (*taṣanīf*) mit Bezug auf die religiöse Wissenschaft; unter andern ein Werk mit dem Titel: „das Werthvollste von dem was man anstrebt“, ferner Glaubensbekenntnissformeln mit Bezug auf die Grundprincipien der Religion“²⁾. Noch genauer wird die theologische Schriftstellerei Ibn Tūmart's durch Ibn Chaldūn umschrieben³⁾: „Er verfasste Glaubensbekenntnissformeln im Sinne ihrer (der *As'ariten*) Meinungen z. B. die *مُشَدَّ* und das *توحيد*.

Er verkündete die Lehre von der Sündenlosigkeit des Imām, wie dies die *ṣittischen* Imāmiten lehren⁴⁾, und in Bezug hierauf verfasste er sein Buch über die Imāmwürde⁵⁾. Dies Buch beginnt er mit den Worten: „das Werthvollste davon was man anstrebt“; diese Anfangsworte dienten dann zur Bezeichnung des ganzen Buches“. — Nach Koran und Tradition waren diese Werke die am meisten ver-

(Guyard, *Un grand-maitre des Assassins*, Journ. asiat. 1877 I p. 387 n. 2, 474, 7); doch ist dieser Name nie eine sie unterscheidende Sektenbenennung geworden.

1) *ISS* 125 a *هُمَشْكُ ابْنِ تَوْحِيد* Ibn Chaldūn I p. 330, 7 *وَبَعَثَ* إليه إبراهيم بن همشك من جيان بطاعته وتوحيده. Ibn al-Aṭīr XI p. 433, 2 v. u. (ann. 546) *وَحَدَّ* = sich den Almohaden anschliessen.

2) Al-Marrākoṣī p. 134.

3) Ibn Chaldūn I p. 399.

4) Nach Al-Marrākoṣī p. 134 hat Ibn Tūmart einige *ṣittische* Lehren gehegt, die er aber den gewöhnlichen Leuten nicht offenbarte. Ibn Chaldūn I p. 399 *وَلَمْ يَحْفَظْ عَنْهُ فَلَئِنْ فِي الْبِدْعَةِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ وَفَاقِهِ الْإِمَامِيَّةِ* من الشيعة في القول بالامام المعصوم.

5) في الامامة 1. في امامة.

ehrten Religionsschriften unter den Almohaden. Sie waren aller Welt zugänglich, denn sie waren in der berberischen Muttersprache der ersten freiwilligen Anhänger der almohadischen Bewegung abgefasst¹⁾; eine arabische Uebersetzung fügte sie in das Ganze der muhammedanischen Religionsliteratur ein, von welcher sie sich aber dadurch unterschieden, dass sie dem Laien, der des Arabischen unkundig war, durch die berberische Urschrift zugänglich wurden²⁾. Dieser Umstand allein zeigt uns den nationalen Charakter der almohadischen Bewegung. Zu allererst sehen wir hier den orthodoxen Islam sich den Anforderungen der Nationalität anpassen, und es ist das Verdienst Ibn Tūmart's den Islam mit den nationalen Forderungen des Berberthums ausgesöhnt und die Identität von Islam und Arabismus wenigstens für Nordafrika gebrochen zu haben. Und dieser Gesichtspunkt kam auch in der Liturgie zur Geltung. Unter den Reformen, die Muh. ibn Tūmart eingeführt, und an welcher die Gegner den meisten Anstoss nahmen, wird neben der viereckigen Form der Münzen auch die Einrichtung angeführt, dass der Ruf zum Gebet in berberischer Sprache ertönte³⁾. Eine solche Concession an die nationale Eigenthümlichkeit war im Islam bisher unerhört; sie wurde auch in der Folgezeit festgehalten. Niemand konnte im Almohadenreich das geistliche Amt bekleiden, wenn er der berberischen Sprache nicht mächtig war und die Glaubensformel nicht in der Nationalsprache herzusagen wusste⁴⁾; wohin die Almohaden mit ihrem siegreichen Schwerte drangen, hatte diese Anforderung die Absetzung der früheren Würdenträger der Kirche zur Folge. Bei der Eroberung von Faş musste der berühmte Prediger der Hauptmoschee, der als Redekünstler bekannte Abū Muhammed Mahdī, der ein so grosser Prediger war, dass er für jeden Freitag eine neue Chutba zu verfertigen verstand — dem Abu-l-Ḥasan b. 'Atijja weichen, der den Vorzug hatte, der berberischen Sprache kundig zu sein⁵⁾. Niemals früher wurde die berechnete Eigenthümlichkeit des Berberthums innerhalb des Islam betont, und wir begreifen nun leicht die Begeisterung, mit welcher sich die Berber diesem national geformten Islam anschlossen. Das tauḥīd nun stand im Mittelpunkt des religiösen

1) Ibn Chaldūn I p. ۳۰۱ واجتمعت اليه الطلبة والقبائل فاعلمهم

المريشة والتوحيد بلسان البربر.

2) Von einer berberischen Koranübersetzung des Ibn Tūmart spricht De Slane, Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV p. 533 und wahrscheinlich nach ihm René Basset im Journal asiatique 1879 I p. 479. In den mir zugänglichen Quellen kann ich nichts darüber finden.

3) Ibn Chaldūn I p. ۳۸۹.

4) Karṭās p. ۳۰.

5) ibid. p. ff.

Lebens. „Wenn sie auf ihren Zügen sich befanden, so wurde so lange sie ritten fortwährend der Koran vor ihnen gelesen, morgens und abends; und wenn sie sich niederliessen, wurde nach Beendigung des Morgengebetes und einiger religiöser Ceremonien eine Abtheilung des Korans singend recitirt; dann etwas aus der Tradition, und zum Schluss die Werke des Ibn Tûmart berberisch und arabisch¹⁾. Unter diesen wird wohl das „Glaubensbekenntniss“ die hervorragendste Stelle eingenommen haben, etwa noch die tendenziösen Traditionsgruppen; die theologischen Expositionen konnten nur den Unterrichteteren verständlich sein.

Ich lasse hier die Tauhid-formel des Ibn Tûmart²⁾ folgen; sie ist als Ausgangspunkt und gewissermassen Symbol einer der merkwürdigsten Bewegungen im magribinischen Islam immer werth, dem Wortlaute nach bekannt und bewahrt zu werden:

توحيد الباري سبحانه

لا اله الا الذي دلّت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات
بأنّه جلّ وعلا وجب له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ولا
تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا حدّ ولا جنس ولا صورة ولا
شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال أول لا يتقيّد بالقبليّة آخر لا يتقيّد
بالبعديّة أحد لا يتقيّد بالآينيّة صمد لا يتقيّد بالكيفيّة عزيز لا
يتقيّد بالمثليّة لا تحدّه الانهوان ولا تصوّره الأوهام ولا تلحقه الافكار
ولا تكيفه العقول ولا يتّصف بالتحجير والانتقال ولا يتّصف بالتغيّر
والزوال ولا يتّصف بالجهل والاضطرار ولا يتّصف بالعجز والافتقار له
العظمة والجلال ونه العزّة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك
والاقتدار وله الحياة والبقاء وله الاسماء الحسنى احد في ازليّته ليس
معه شيء غيره ولا موجود سواه لا ارض ولا سماء ولا ماء ولا هواء
ولا خلاء ولا ملاء ولا نور ولا ظلام ولا ليل ولا نهار ولا انيس ولا
حسيس ولا رز ولا هميس الا الواحد القهار انفرد في الازل بالوحدانيّة
والملك واللوحيّة ليس معه مدبر في الخلق ولا شريك في الملك له
الحكم والقضاء والحمد والثناء لا دافع لما قضى ولا مانع لما اعطى

1) Al-Marrâkoši p. ۲۴۹.

2) WM Bl. 61 b.

يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا يرجو ثوابا ولا
يتخاف عقابا ليس فوقه آمر قاهر ولا مانع زاجر ليس عليه حق ولا
عليه حكم فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون¹

Das Einheitsbekenntniss.

„Es giebt keinen Gott ausser dem, auf welchen alles Seiende hinweist, für welchen die Geschöpfe zeugen, dass Ihm die Nothwendigkeit des Existirens zukomme in absoluter Weise ohne Einschränkung und ohne besondere Bestimmung weder durch Zeit noch durch Raum, noch durch eine Richtung, Grenze, Art, Form, Figur, durch ein Mass, Verhältniss oder einen Zustand. Er ist der Erste, nicht bestimmt durch das Frühersein, der Letzte, nicht bestimmt durch das Spätersein; einig, nicht bestimmbar durch das „Wo“, ewig, nicht bestimmbar durch das „Wie?“ glorreich, nicht bestimmbar durch das Aehnlichsein; nicht können ihn bestimmen die Gedanken, nicht kann sich ihn vorstellen die Phantasie, erreichen der Verstand, beschreiben (qualificiren) die Vernunft. Nicht kann man von ihm aussagen, weder das Wanken noch die Bewegung, nicht die Veränderung und das Aufhören, die Unwissenheit und den Zwang, die Unmacht und das Bedürftigsein, — sondern sein ist die Macht und Erhabenheit, Majestät und Vollkommenheit, Allwissenheit und Freiheit, Herrschaft und Unabhängigkeit, sein ist das Leben und Bleiben und ihm geziemen die schönen Namen. Einzig ist er in seiner Ewigkeit, neben ihm existirt kein Ding, das nicht Er ist, kein Wesen ausser ihm, weder Erde noch Himmel, weder Wasser noch Luft, weder Leere noch Fülle²), weder Licht noch Finsterniss, weder Nacht noch Tag, nichts Wesenhaftes und Tönendes, kein Schall und kein Ton — nur der Einzige, Allgewaltige.

Einzig ist er in aller Ewigkeit durch seine Einheit, Herrschaft und Göttlichkeit, keiner leitet neben ihm die Creator, ihm ist keiner Genosse in der Herrschaft. Sein ist das Urtheil und die Entscheidung, ihm ist Lob und Preis. Niemand kann zurückweisen sein Urtheil, verhindern seine Gabe; er waltet in seinem Reiche, wie er will, urtheilt über seine Schöpfung nach seinem Gefallen. Er hofft auf keinen Lohn, fürchtet keine Strafe, nicht ist über ihm ein mächtiger Gebieter, ein zurückhaltender Mahner, gegen ihn giebt es kein Recht, über ihn kein Urtheil, jegliche Gnadengabe ist von ihm eine Auszeichnung, jeder Schlag Gerechtigkeit, er wird nicht befragt über seine Handlungen, aber sie (die Geschöpfe) müssen Rechenschaft ablegen³)“.

Es kann nicht unbemerkt bleiben, dass sich durch dies Bekenntniss neben seinem allgemein spiritualistischen Charakter, eine unverkennbare pantheistische Nuance hindurchzieht. Ibn Tûmart protestirt hier nicht nur gegen jede Art von anthropomorphistischer Auffassung der Gottheit; er fordert ausserdem die Anerkennung der absoluten Ausschliesslichkeit des göttlichen Wesens.

Ausser diesem Einheitsbekenntniss verfasste Ibn Tûmart noch

1) Ueber diese beiden Begriffe *خلا* und *ملا* s. Guyard: Un grand maitre des Assassins. *Journal asiat.* l. c. p. 332; wir finden diese beiden gegensätzlichen Worte auch in gewöhnlicher, (nicht theologischer) Erzählung: *Agâni* IV p. c, 3 v. u.

2) *Sure* XXI v. 23.

zwei Tasbīḥ-formeln, wie ich glaube, zu liturgischem Zwecke, wie man deren in jedem muhammedanischen Gebetbuch finden kann.

Jeder einzelne Satz beginnt mit den Worten *سبحان الله* (1). Wenn ich die Inhaltsangabe auf dem Titelblatte des unten näher zu beschreibenden Sammelbandes richtig ergänzt habe, so sollte dieser zwei Taḥīd-formeln enthalten; ich konnte jedoch nur eine auffinden, nämlich die soeben hier mitgetheilte, welche in oberwähntem Werke von einem kurzen Commentar begleitet ist.

Ehe wir zur nähern Besprechung dieses Werkes übergehen, wollen wir noch einige Worte über die Stellung des eben mitgetheilten taḥīd in den theologischen Studien der Almohadenkreise sprechen.

Das taḥīd — oder wie man es noch nannte die 'akīda — bildete natürlich auch Gegenstand des theologischen Studiums; es war das text-book, um welches sich im Reiche der Almohaden die theologischen Erörterungen gruppirten. Die Natur und Fassung des Textes zeigt uns, dass derselbe als Grundlage commentirender Thätigkeit nicht wenig geeignet war. Ein Mann wie Averroes findet sich unter den Commentatoren dieser 'akīda (2). Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, welcher selbst dies Studium betrieb, macht uns mit der Art der Collegien über die Werke des Ibn Tūmart bekannt (3). Auch selbstständige Schriften im Sinne der durch Ibn Tūmart begründeten Theologie wurden verfasst, in welchen die religionswissenschaftlichen Theorien der letztern fester begründet werden sollten. Nicht lange

1) WM Bl. 62 a—63 b unter der Ueberschrift *تسبيح الباري سبحانه*.

2) Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (3. Ausg.) p. 73: „Commentaire sur l'Akīdat de l'Imam Maḥdi“. Es ist wahrscheinlich, dass der Philosoph die عقيدة التوحيد und nicht die politische عقيدة commentirt habe.

3) ISS Bl. 43 a *وسمعت عليه (يعنى على الشيخ الفقيه والحلي) قراءة عقيدة التوحيد والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة* وكتاب اعز ما يطلب بقراءة الكاتب ابي عبد الله بن عميرة وكان اذا قرأ القارئ المذكور فصلا مما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح افعالها على الطلبة وذلل لهم صعوبها حتى يروض راضها وكان يختصني مع الطلبة بالسؤال ويهتبل بسى غاية الاهتبال واذا سمع بذكرى نبه على احسن تنبيه ونوه فيه غاية التنويه مذهباً كريماً من مذاهب (مذهب cod.) العلماء وعرضا حليماً من حسن خلق الكرماء.

nach dem Beginn der Almohadenbewegung verfasste 'Abdallāh b. Muḥammed b. Ḥammad (st. 594) ein solches Werk, welches aber bald aus dem Verkehr geschwunden zu sein scheint¹⁾. Hingegen blieben noch lange nach dem Sturz der Almohadenherrschaft die Schriften des Ibn Tūmart selbst in jenen Kreisen, welche auch nachher die glorreichen Traditionen des Mahdithums pflegten, Gegenstand des Studiums und der frommen Beschäftigung. Es ist zu erwarten, dass Tinmelel, der Grabesort des Mahdi und der ersten almohadischen Herrscher, der geheiligte Wallfahrtsort der Anhänger des Almohadenthums²⁾, den Mittelpunkt dieser pietätvollen Beschäftigung bildete, die die spätern Machthaber natürlich als Ketzerei verurtheilten. Ueber diesen Wallfahrtsort sprechend berichtet uns der christliche Convertit Leo Africanus noch im X. Jhd.: „Est illud oppidum Elmahdi concionatoris quondam disertissimi nec non et hujus discipuli Abdal Mumen monumentis nobile. Incolae etsi ab omnibus pro haereticis habentur, nulla tamen eruditio, quam sibi non arrogare audeant: idque eo fortasse, quod Elmahdi scripta (qui tamen et haereticorum dux fuit) ad unguem teneant, adeo ut si quem ad se exterum venisse sciant, mox hunc ad literarium certamen provocant“³⁾. Diese letztere Bemerkung wird wohl auf dogmatische Disputationen (جدال) zu beziehen sein. Der Bericht des Leo Africanus stimmt ganz gut mit der Nachricht des Ibn Chaldūn, dass noch zu seiner Zeit die Ueberreste der um Tinmelel hausenden Berberstämme an die dereinstige Wiedererrichtung der Almohadenherrschaft in Ost und West glaubten⁴⁾. Dieser Hoffnung entspricht die Pflege der almohadischen Theologie und das Studium der Schriften des wiedererwarteten Mahdi durch die zu solcher Beschäftigung geeigneteren Bewohner jener Stätten.

* * *

V.

Wir haben die theologischen Schriften des Muḥammed ibn Tūmart bisher schon so oft erwähnt, dass wir unsere Darstellung seines theologischen Systems eine Weile unterbrechen müssen, um zuvörderst diese Schriften in bibliographischer Hinsicht zu besprechen. Aus dem arabischen Handschriftencataloge der Pariser Nationalbibliothek erfahren wir, dass die Schriften des Stifters des Almohadenreiches für uns nicht verloren gegangen sind⁵⁾. Die er-

1) Journal asiat. 1885 I p. 135.

2) Idrisi ed. Leiden p. 4f = Jaubert I p. 211.

3) Descript. Afr. p. 67a.

4) Ibn Chaldūn I p. 130f.

5) Zu allererst wurde auf dieses Werk hingewiesen durch De Slane, Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV, 532.

wähnte Bibliothek enthält unter S. ar. nr. 238 einen mässigen Band in kl. 4^o. unter dem Titel:

سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضى الله عنه مما امله سيدنا الامام الخليفة امير المؤمنين ابو محمد عبد المؤمن بن علي [ادام الله تاييدهم] واعتر نصرهم وممكن سعودهم.

Eine übersichtliche Beschreibung dieser Handschrift findet man im Catalogue des manuscrits arabes etc. p. 278 Nr. 1451. Das Exemplar ist eine ziemlich moderne, jedoch undatirte magrebinische Abschrift; es ist unseres Wissens, ein Unicum in Europa, welcher Umstand uns die Nothwendigkeit nahe legt, wenn wir das Buch als Quelle für die Theologie des Muhammed ibn Tūmart benützen, die Frage nach der Authentie desselben zu erwägen. Diese Frage kann man getrost zu Gunsten der Echtheit des Buches entscheiden. Es liegt, wie wir sehen werden, kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass wir die durch Al-Marrākoši, Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, Leo Africanus und Ibn Chaldūn erwähnten Werke des „Mahdt der Almohaden“ in ihrer arabischen Version vor uns haben, wie sie der Lieblingsschüler und Nachfolger desselben der Gemeinde dictirte. Wir finden in der Pariser Handschrift alles wieder, was in den historischen Werken als Inhalt der Mahdschriften angegeben wird. Vor allem der Anfang des ganzen Werkes: Bl. 1 b بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على

محمد [وآله]، اعتر ما يطلب وافضل ما يكتسب وانفس ما يُدخِر واحسن ما يُعمل العلم الذى جعله الله سبب الهداية الى كل خير هو اعتر المطالب وافضل المكاسب وانفس الذخائر واحسن الاعمال،

Ibn Chaldūns Angabe über den Inhalt dieses Buches ist nur insofern ungenau, als der mit „a'azzu mā juḥlab“ beginnende und nach diesen Anfangsworten benannte Tractat nicht von der Imamwürde handelt, denn die Abhandlung dieser Frage ist Gegenstand eines spätern Tractates. Der Inhalt des „a'azzu mā juḥlab“ wird durch den Verfasser selbst in folgender Umschreibung angegeben: تحصيل

الفقه في السنة بخمسة اوجه احدها كيفية الاخذ والنقل عن الرسول صلعم والثاني معرفة ال[تواتر] والثالث معرفة ما يتعلق بالمتن والرابع معرفة الصحيح والسقيم والخامس معرفة الاستنباط mit anderen Worten, in dieser Abhandlung wird eine Einführung in die Uṣūl-wissenschaft geboten, namentlich aber von dem

Gesichtspunkte aus, wie die Traditionen als Quelle für die Gesetzlehre zu benützen seien. Am weitläufigsten schwelgt der Verfasser in der Darstellung des *تواریخ* und seiner Arten. Im ganzen zeigt sich Ibn Tūmart in diesem Tractat als Schriftsteller von wenig Geschmack und geringem Sinn für Uebersichtlichkeit. Endlose Einschachtelungen und die Sucht, ewig Abtheilungen und innerhalb dieser wieder Unterabtheilungen u. s. f. zu schaffen, erschweren es dem Leser, den Faden der Darstellung festzuhalten. — Wir haben keine Ursache dem chronologischen Datum, das dieser Abhandlung wohl durch 'Abd-al-mu'min vorgesetzt wurde, zu misstrauen, und es steht in keinem Widerspruch mit den Angaben der Historiker. Nach dieser chronologischen Ueberschrift hätte die Wirksamkeit Ibn Tūmart's mit dem Vortrage dieser Abhandlung begonnen, welche er i. J. 515 in seinem Kloster in der Provinz Sūs lehrte¹⁾. Damit ist aber wohl nur die Lehrthätigkeit des Ibn Tūmart gemeint, denn in praktischer Beziehung hatte er sich schon früher im Magrib selbst und noch vor seiner Ankunft in die magribinische Heimath anderwärts hervorgethan. Auf die Lehrthätigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft von den Uṣūl bezieht sich wohl der Name, den man dem Ibn Tūmart in dieser Periode seines öffentlichen Auftretens gab, nämlich „der Faḳīh von Sūs“. Aber schon früher hatte er sich nicht nur durch sein praktisches Eingreifen in das öffentliche Leben (*تغيير المنكر*) bemerklich gemacht und in Gegensatz gegen den Hof und die regierenden Kreise gesetzt, sondern seine Opposition gegen die herrschende Theologie auch in theoretischer Beziehung kundgethan. Dies führte zu der durch den Fürsten veranstalteten öffentlichen Disputation zwischen Ibn Tūmart und den Hoftheologen. Von dieser Disputation ist in den uns zugänglichen drei Hauptquellen der Almohadengeschichte die Rede, am weitläufigsten im *Ḳarṭās*, dessen Angaben fast wörtlich mit der Darstellung des durch 'Abd al-mu'min Bl. 2a eingeschalteten Berichtes über den Hergang dieser Disputation übereinstimmen, mit dem Unterschiede, dass der Historiker den Inhalt der Disputation nicht reproducirt, sondern sich mit der Erzählung der Thatsache und dem Resultat derselben begnügt. Diese Uebereinstimmung ist ein weiterer Beweis für die Authentie des in der Pariser Hdschr. enthaltenen Sammelwerkes von Ibn Tūmart. Wir müssen hier davon absehen, den Bericht des 'Abd-al-mu'min zu reproduciren, der auch zur Herstellung eines verbesserten Textes der betreffenden Stelle im *Ḳarṭās* dienen könnte. Er beginnt mit den Worten:

فَمَّا عُلِّقَ عَنِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ الْمَهْدِيِّ الْمَعْلُومِ رَضَهُ فِي ذَلِكَ 1)
أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ بِرِبَاطِ هَرِغَةَ بَبِلَدِ السُّوسِ سَنَةَ خَمْسٍ عَشْرَةَ وَخَمْسِ مِائَةٍ

وفي المناظرة التي كان بين الامام المعصوم المهدي المعلوم رضى
 والمب[ت]عين¹⁾ باغمات بيان ذلك وسواء فانهم لما جمعوا لمحاضرته
 und läuft in eine scholastische Beweisführung
 für den Lehrsatz aus, dass keine gesetzliche Entscheidung auf blosse
 Vermuthung (ظن) gegründet sein kann.

Wir haben bereits gesehen, dass auch andere Details, welche nach dem Zeugnis der Historiker, deren Berichte unsere Quellen für die Anfänge der Almohadenbewegung bilden, für die Wirksamkeit des Ibn Tūmart charakteristisch sind, in diesem Band gesammelter Schriften des Mahdi sich vorfinden. Das 'akīdat al-tauhīd haben wir soeben kennen gelernt. Einen wichtigen Bestandtheil der Schriften des I. T. soll die Abhandlung über das Imamat bilden, gekrönt durch ein zweites Bekenntnis, das des Mahdithums, mit welchem wir unten im X. Abschnitt näher bekannt werden sollen. Auch dies Bekenntnis wird bei den Historikern 'akīda genannt, und bildet mit dem erstern die vorwiegendste symbolische Formel des Almohadenthums, welches demnach auf zwei 'akā'id gegründet ist, auf die عقيدة التوحيد und عقيدة الامامة. Bei manchen Berichterstatlern wird zum Unterschiede vom ersteren das Mahdi-bekenntnis vorzugsweise und schlechthin العقيدة genannt²⁾, während wieder anderwärts mit diesem Namen schlechthin auch das erste Bekenntnis benannt wird³⁾. Auch andere Distinctionen kommen vor, welche uns durch die Bekanntschaft mit den Schriften I. T.'s erklärlich werden, sonst aber zur Verwirrung des bibliographischen Thatbestandes führen könnten. Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt spricht in der oben S. 74 Anm. 3 angeführten Stelle von zwei 'akā'id, deren eine er عقيدة التوحيد nennt, während eine andere „gesegnete 'akīda“ von ihm „Al-ṭahāra“ genannt wird. Es kann bei der Natur der Sache unter letzterer Bezeichnung nur die zweite (die Mahdi-) 'akīda verstanden sein, obwohl es schwer ist zu verstehen, warum diese Formel mit diesem, sonst zu ihrer Bestimmung nicht gebräuchlichen Namen bezeichnet wird; denn es sind doch damit

1) Text: و... تعين, die ergänzten Buchstaben sind in der Hdschr. ausgerissen.

2) Ibn al-Aṭīr X p. 21v وآلف لهم كتابا في التوحيد وكتابا في العقيدة. Der Ausdruck كتاب ist hier freilich ungenau.

3) Z. B. oben S. 74 Anm. 2.

kaum die rein ritualistischen Abschnitte des Buches gemeint, in welchen von der religionsgesetzlichen Reinheit und Reinigung gehandelt wird¹⁾. Auch Ibn Chaldūn erwähnt zweierlei 'akā'id des I. T. und nennt sie al-mursida und al-tauhid²⁾ in einem Zusammenhange, der darauf folgern lässt, dass beide Texte dogmatischen Inhaltes sein müssen. Ich wage es hier eine Vermuthung betreffs der Identität der mursida auszusprechen. Der Abschnitt der WM, in dessen Rahmen das tauhid einen Paragraphen bildet³⁾,

beginnt mit folgender Erörterung: السائلون ثلاثة مُسْتَرَشِدٌ وَمُسْتَفْتٍ وَمُنَاطِظٌ فالْمُسْتَرَشِدُ هو الذى يسئَلُ عن الحكم وعن الدليل والمستفتى هو الذى يسئَلُ عن الحكم وأما المناظر فليس هذا زمانه والكلام فى سؤال المُسْتَرَشِدِ سأل فقال ما الذى يجب على فقيل له عبادة رب العالمين فقال ما الدليل على ذلك قيل له قوله تبارك وتعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يُوحى إليه أنه لا اله إلا أنا فاعبدون وقوله تبارك وتعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وقوله تبارك وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وغير ذلك من الآي فى كتاب الله كثير، ثم يقال له ولا تصح لك العبادة إلا بالإيمان والإخلاص ولا يصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم ولا يصح العلم إلا بالطلب ولا يصح الطلب إلا بالإرادة ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها والباعث هو الرغبة والرغبة بالوعد والوعيد والوعد بالشرع والشرع بصدق الرسول وصدق الرسول بظهور المعجزة وظهور المعجزة بان الله سبحانه، Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass diese Erörterung, welche die Antwort an den „Mustarsid“ enthält, und — wie wir aus dem eben mitgetheilten Textstück

1) WM Bl. 25 a und weiter Bl. 72 a الصلاة على الطهارة على الصلاة.

2) Ibn Chaldūn I p. 399 vgl. oben S. 70 und Journal asiatique 1879 I p. 479.

3) WM Bl. 57 a ff. (Bl. 59 a) التوحيد وجوبه وأنه (Bl. 59 a) فصل فى فضل التوحيد وجوبه وأنه (Bl. 59 a) (أول ما يجب تحصيله).

sehen konnten — in gedrängter Kürze ein Compendium der Glaubenslehre bietet, in consequenter Weise „المُرشد“ genannt worden sei.

Mit der Abhandlung über das Imamath, und dem Nachweis der Continuität dieser Institution ab initio mundi bis in die Zeit des Ibn Tûmart, in welcher dies Amt durch das Erscheinen des Mahdi gekrönt wurde, steht in engem Zusammenhange ein Tractat, in welchem die Erfüllung jener Zeit gelehrt wird, in welcher ein Häuflein Rechtgläubiger im Magrib gegen das überhandnehmende Regiment des Unglaubens und des Unrechtes im Namen Gottes siegreich zu Felde zieht. Diese Punkte werden in den Quellen als hauptsächlichster Inhalt der Lehre des Ibn Tûmart aufgezählt und ihr Vorhandensein in dem vorliegenden Band gesammelter Schriften desselben wird im Laufe unserer folgenden Darstellung ersichtlich werden.

Auf dem Titelblatt wird der Inhalt der Schrift in folgender Weise angegeben: اعز ما يطلب (1)، الكلام في الصلاة (2)، الدليل (3)، الكلام في العموم والخصوص (4)، الكلام في العلم (5)، المعلومات (6)، الكلام على العبادة (7)، العقيدة (8)، التوحيد (9)، التسبيح (10)، الامامة (11)، القواعد (12)، بيان المبطلين (13)، حديث عمر (14)، اختصار

1) Bl. 1—17 b.

2) Bl. 17 b—42 a inclusive طهارة.

3) 42 a—46 b وجوه الدليل على ان الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه.

4) 46 b—48 b.

5) 48 b—50 a.

6) 50 a—57 a المعلومات على ضربين معدوم وموجود فالموجود

على ضربين مطلق ومقيّد الخ.

7) 57 a—59 a.

8) 59 a—61 b.

9) 62 a.

10) 62 b—65 a.

11) القواعد التي بُني عليها علوم الدين والدنيا 65 a.

12) 66 a في بيان طوائف المبطلين من الملحّمين والمجسمين وعلاماتهم.

13) 68 a Tradition des عمر über die ساعة.

مسلم¹⁾، كتاب الغلول²⁾، كتاب تحريم الخمر³⁾، كتاب الجهاد⁴⁾
 وشعر الاحميس⁵⁾، وعلامات المهدي⁶⁾ وتعاليق صغار⁷⁾.

Diese Inhaltsangabe ist sehr ungenau und oberflächlich, sie macht nicht den ganzen Inhalt ersichtlich; die Lücken zu ergänzen ist hier nicht nothwendig, da sich die Mängel der Inhaltsangabe aus unserer weiteren Darstellung ergeben werden.

Einzelne Theile des Werkes sind von einander durch die Formeln *كامل الاملاء* oder *انتهى الاملاء*⁸⁾ gesondert; wahrscheinlich um zu bezeichnen, dass 'Abd al-mu'min je einen Vortrag bei jenen Stellen endigte⁹⁾, nicht aber um der organischen Eintheilung der Schriften des Ibn Tūmart zu entsprechen. Nicht immer, jedoch einigemal wo ein neues Thema anhebt, liest man am Beginne des betreffenden Abschnittes die Bism'illah-formel¹⁰⁾. Das vor uns liegende Buch enthält auch fremde d. h. nicht von Ibn Tūmart herrührende Bestandtheile. Dass die Darstellung der Disputation Bl. 2 a—3 b von 'Abd al-mu'min eingeschoben wurde, haben wir bereits erwähnt. Der Uebergang von diesem Stück zum Text des

Ibn Tūmart wird durch folgende Worte vermittelt: *فهذا مما علق*
عن الامام المعصوم المهديّ المعلوم رضى في الأدلة العقلية وما يتعلق
بها من الامثلة الشرعية والحسية. Ebenso ist alles, was nach Bl. 93 a folgt, nämlich *كتاب الجهاد* ein fremder Bestandtheil, und wir werden erst später Gelegenheit haben nachzuweisen, dass derselbe unter der Regierung des Abū Ja'kūb Jūsuf entstanden ist. Im Jahre 579 wurde die vorliegende Sammlung zusammen mit dem unter dem eben erwähnten Fürsten entstandenen Theile als almo-

1) Bl. 69 a—86 a.

2) 86 b—90 a *فيما جاء فيه* und *كتاب الغلول والتحذير منه*.

3) 90 a—93 a.

4) 93 a bis Ende.

5) habe ich nicht gefunden.

6) Dieser Theil ist sub 13) und 14) enthalten; auch

7) scheint auf Dinge bezogen zu werden, die in den vorigen Kapiteln zerstreut angeführt sind.

8) Bl. 48 a, 61 b *كملت العقيدة* 65 b *كملت القواعد* 69 b, 86 b, 93 a.

9) Wenn bei einem magrebinischen Historiker des IX. Jhd's vom „traité composé par l'imam al Mahdi et des dictées de son lieutenant Abdelmoumin“ (Journ. as. l. c. p. 135) gesprochen wird, so sind unter letzteren wohl nicht eigene Werke des 'Abd al-mu'min, sondern diese *anālī* zu verstehen.

10) Diese Formel steht auch ohne vorangehende Abschlusssformel: WM 59 a.

hadisches Grundwerk den Gläubigen in die Hand gegeben. Hierauf bezieht sich die der ganzen Sammlung angehängte Nachschrift (Bl. 98a):

تم كتاب الجهاد بحمد الله وحسن عونه وبتمامه كمال جميع
تعالين الامام المعصوم المهدي المعلوم رضى مما أملاه سيدنا الامام
الخليفة امير المؤمنين ادام الله تاييدهم واعز نصبرهم ومكن سعودهم
وذلك في العشر الاواخر من شعبان المكرم سنة تسع وسبعين
' وخمس مائة.

* * *

VI.

Das Schwergewicht des as'aritischen Charakters des Bekenntnisses des Muhammed ibn Tūmart scheint in der Zurückweisung der körperlichen Auffassung Gottes, und in nothwendiger Folge davon, in der damit zusammenhängenden Deutung (تأويل) der grobsinnlichen Ausdrücke der heiligen Texte zu liegen. Im Grunde genommen war der Stifter des Almohadenreiches nicht völlig consequenter As'arite. Denn nur darin, was die Lehre Al-As'ari's von den Anthropomorphisten unterscheidet, steht er auf dem Boden der as'aritischen Schule. In jener Hauptfrage aber, deren Beantwortung das unterscheidende Merkmal der As'ari-schule gegenüber den philosophisch-rationalistischen Gegnern, den Mu'taziliten bildet, ist er nicht getreuer Anhänger der as'aritischen Lehren: ich meine nämlich die Lehre von den göttlichen Attributen: „Er bekannte sich — so erzählt ein Geschichtsschreiber der Almohaden — zu der Schullehre des Abū-l-Ḥasan al-As'ari, mit Ausnahme von der Zulassung der Attribute (in Gott) — الصفات —; denn in Bezug auf die Verneinung derselben und in noch einigen wenigen Punkten stimmt er mit den Mu'taziliten überein“¹⁾. Wir stehen hiermit vor einem ganz eigenthümlichen Momente der Frage nach den Quellen und Lehrmustern des theologischen Systems des Ibn Tūmart. Man kann nicht daran zweifeln, dass wir einen Theologen vor uns haben, der aus dem System Ibn Ḥazm's schöpfte, der obwohl er mit ganzer Energie gegen die mu'tazilitische Theologie kämpfte, die as'aritische Lehre von den Attributen in Gott mit fanatischer Leidenschaftlichkeit von sich wies, wie wir dies an einem andern Orte ausführlich dargestellt haben²⁾. Diese Abhängigkeit

1) Al-Marrākošī p. 134f.

2) Zāhiriten p. 142.

von dem zāhiritischen Theologen, welche uns noch einleuchtender sein wird, wenn wir auf das *fiḥ* der Almohaden zu sprechen kommen werden, wird uns schon jetzt wahrscheinlich, wenn wir den Passus über die Namen Gottes in Ibn Tūmart's theologischem Werke lesen und zur Ueberzeugung gelangen, dass seine Lehre über diese von der Attributenlehre abhängige und mit derselben in engem Zusammenhang stehende Frage eine resumirende Entlehnung aus jenen Stellen des Hauptwerkes des Ibn Ḥazm ist, welche wir in unseren Zāhiriten p. 147—150 mitgetheilt haben. Wir werden zu diesem Behufe nur die Worte Ibn Tūmart's hieher setzen und können die Vergleichung dem Leser überlassen:

WM Bl. 61 a: *وَأَسْمَاءُ الْبَارِي سُبْحَانَهُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِذْنِهِ لَا يَسْمَى إِلَّا بِمَا سَمَى بِهِ نَفْسُهُ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ وَالِاسْتِثْقَالُ وَالِاصْطِلَاحُ فِي أَسْمَاءِ يَسْمَى الْمَخْلُوقُ فَظِّهَهَا سَخِيحًا لَعَلَّهُ وَكَرَمُهُ وَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ الْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَيَسْمَى الْمَخْلُوقُ رَامِيًا قَاتِلًا لِرَمِيهِ وَقَتْلُهُ وَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ الْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَيَسْمَى الْمَخْلُوقُ زَيْدًا وَعَمْرًا يُولَدُ وَلَيْسَ لَهُ اسْمٌ فَيُصْطَلَحُ عَلَى اسْمِهِ وَلَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ أَنْ يَتَحَكَّمَ عَلَى خَالِقِهِ فَيَسْمِيهِ بِمَا لَمْ يَسْمَ بِهِ نَفْسُهُ فِي كِتَابِهِ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ فِي كِتَابِهِ نَفَاهُ عِنْدَ مَا أُثْبِتَهُ لِنَفْسِهِ أُثْبِتَهُ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَبْدِيلٍ وَلَا تَشْبِيهِ وَلَا تَكْيِيفٍ نَسْمِيهِ بِأَسْمَاءِ الْحَسَنِ وَنَدْعُوهُ بِهَا كَمَا قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَنُورُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.*

Wir haben nun gesehen, dass Ibn Tūmart kein consequenter Anhänger des aś'aritischen Systems war. Aber nicht nur in Betreff der Attributenlehre weicht er von den Doctrinen der Schule ab, nicht zwar zu Gunsten der Mu'taziliten, sondern im Sinne der von Ibn Ḥazm vertretenen Lehre, sondern auch die pantheistisch klingenden Theile des durch ihn formulirten Glaubenssymbols bilden eine Scheidewand zwischen ihm und dem Aś'arismus. Wenn also I. T. in den Geschichtsquellen leichtthin ein Aś'arite genannt wird, so gilt diese Charakteristik vorwiegend seinem Verhalten hinsichtlich des bis zu ihm herrschenden tağsīm. Die Negirung dieser Art der Gottesauffassung ist aś'aritisch; aber sie erschöpft den Charakter der aś'aritischen Dogmatik nicht. Wir können demnach nicht erwarten, dass im weiteren Verlauf der Entwicklung des Almohadenthums auf eine consequente Durchführung des aś'aritischen Lehr-

begriffs besonderes Gewicht gelegt werde. Im allgemeinen, so will es uns scheinen, hat man späterhin das Hauptgewicht in der theologischen Eigenart im Almohadenreich auf die eigenthümliche zāhiritische Fikh-richtung gelegt, von der wir im nächsten Abschnitte zu sprechen haben werden. Es darf sich vielmehr eine gewisse Opposition gegen den As'arismus, ja sogar gegen die durch Ibn Tūmart fort und fort gepredigte Lehre vom ta'wil frei hervorwagen. Dies Verhältniss wird uns klar, wenn wir die Stellung beobachten, welche der unter dem Schutze eines Almohadenfürsten wirkende Philosoph Averroes in einer im Jahre 575 abgefassten Abhandlung zur As'ari-schule und zum ta'wil einnimmt. Diese Abhandlung verfißt die These, dass es verwerflich und dem religiösen Interesse schädlich sei, dem gewöhnlichen Volke, welches nicht im Stande ist, einen philosophischen Standpunkt durch Beweise (barāhīn) zu unterstützen, die anthropomorphistische Auffassung, die dem äussern Sinne (zāhir) der Texte entspricht, zu rauben und ihm das ta'wil mundgerecht zu machen ¹⁾. Al-As'ari aber und seine Schule werden wegen ihres gegenheiligen Vorgehens offen geschmäht ²⁾, die Art ihrer Argumentation wird sophistisch und oberflächlich genannt ³⁾, und über sie das Urtheil gefällt, dass sie in den Augen eines jeden Fachmannes geradezu lächerlich erscheinen muss ⁴⁾, weil sie weder der Religion noch der Philosophie gerecht werden kann ⁵⁾. Die As'ariten werden der Corruption des religiösen Sinnes und der Begriffsverwirrung in religiösen Fragen geziehen, ja sogar mit dem Epitheton von „Ungläubigen“ (kāfirān) geschmäht ⁶⁾. Ihren exegetischen ta'wilāt — und diese waren es doch, die Ibn Tūmart zu herrschenden Religionslehren erhob — spricht er allen Werth ab und findet dieselben nicht geeignet, die Menschen der Wahrheit näher zu bringen; er erblickt in ihnen die Grundursachen der emporgekommenen Ketzereien (al-bida') ⁷⁾.

Diese Anschauungsweise ist eine dem System, das die Almohadenbewegung mit ins Leben gerufen, geradezu entgegengesetzte; es ist nicht bekannt, dass sie in der Verfolgung, die Averroes zu

1) Vgl. Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. 77, 5 ff.

2) Im allgemeinen eifert er gegen die Popularisirung religions-philosophischer Erkenntniss p. 79, 13 und ist deshalb ein geschworener Feind Al-Gazālī's, vgl. p. 17, besonders aber p. 70 ff.

3) *ibid.* p. 24, 6; 88, 6 u. u. a. m.

4) *ibid.* p. 77, 6.

5) *ibid.* p. 41, 16 und öfters.

6) p. 24, 10 *وهم الكافرون الصالحون بالحقيقة*, vgl. 114, 10 wo eine allerdings sehr baroke Lehre der as'aritischen Schule mit dem Namen *نفس* belegt wird.

7) p. 25, 4 v. u.

erleiden hatte, von den Gegnern des Philosophen im entferntesten geltend gemacht worden wäre. Man hat sich eben zu jener Zeit um die consequente Durchführung der dogmatischen Seite des Bekenntnisses des Ibn Tûmart nicht mehr viel gekümmert, sondern mehr Gewicht auf die Eigenart des fikh des Ibn Tûmart und ihre consequente Weiterentwicklung gelegt. Wir haben uns nun mit diesem Theile der almohadischen Lehren zu beschäftigen.

VII.

Auch in Betreff des praktischen, gesetzwissenschaftlichen Theiles der muhammedanischen Theologie trat Muḥammed ibn Tûmart in principiellen Gegensatz zu dem Geiste, der durch den Schutz der Almorawidenfürsten zur Herrschaft gelangt war. Von dem grossen Einflusse sprechend, den die fuḳahâ zur Zeit des 'Alī b. Jûsuf b. Taṣfīn erlangten¹⁾, ein Einfluss, den sie wie es scheint für schnöde weltliche Zwecke ausnützten²⁾ und zu dessen Folgen auch die Verbannung der dogmatischen Untersuchungen gehörte, berichtet der Geschichtsschreiber der Almohaden: „Niemand konnte dem Emir al-muslimīn nahen und seine Gunst erlangen, als wer die 'ilm al-furū' betrieb, ich meine die angewandte Gesetzwissenschaft nach der Schule des Mālik. Die Lehrbücher dieser Schule hatten denn auch zu dieser Zeit viel Anwerth und man richtete sich nach den Anforderungen derselben. Alles, was ausser diesen Compendien war, wurde verworfen. Es kam so weit, dass man das Forschen im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten vergass, niemand unter den berühmten Gelehrten dieser Periode widmete sich dieser Wissenschaft“³⁾. Muḥammed ibn Tûmart trat nun auch in dieser Beziehung reformatorisch auf, und wir werden aus den Thaten seiner Nachfolger sehen, dass der theologische Einfluss der Almohaden sich zumeist auf die consequente Durchführung der durch Ibn Tûmart angeregten Rückkehr erstreckte. Der Gründer des Almohadenreiches kehrte nämlich im fikh zur traditionellen Schule zurück und brachte die Gesichtspunkte derselben zur Geltung. Der Hauptgrundsatz seines Fikḥ-systems ist, dass das Gesetz nicht auf die individuelle Meinung (الظن) und die Thätigkeit der Vernunft (العقل) gegründet sein⁴⁾, sondern nur auf die

1) Vgl. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien* II p. 384.

2) Darauf scheinen die Worte des Averroes gemünzt zu sein: نكس من فقهه

كان الفقه سبباً لقلّة تورّعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا
نجدهم Philosophie und Theologie des Averroes p. 6, 11.

3) Al-Marrāko'ī p. 131. Dozy *ibid.* p. 386.

4) Vgl. oben die Disputation mit den Hoftheologen p. 77.

Data der Tradition (نقل) aufgebaut werden könne. Die Quellen und Principien der Gesetzesfolgerung sind demnach kitāb, sunna und iğmā' ¹⁾. Die Traditionen Muhammeds werden im Grossen und Ganzen in zwei Arten eingetheilt: tawātur und aḥād.

Andere Quellen giebt es für die Deduction des Gesetzes nicht. Die Ausschliessung der speculativen Quellen veranlasst den M. ibn Tūmart, so wie sich dies auch in der älteren traditionellen Schule zeigte ²⁾, in der Anerkennung der Tradition als Gesetzquelle die grösste Liberalität zu entfalten. Auch Aḥād-traditionen können als Grundlage zweiten Grades für die gesetzliche Praxis gelten ³⁾, ja er polemisiert gegen jene Theologen, welche Traditionsaussprüche mit kühn unterbrochener Ueberlieferungskette als Quellen der Gesetzdeduction nicht gelten lassen wollen ⁴⁾. Immer kömmt er wieder auf die Unterscheidung dieser zwei Arten von Traditionen zurück, um zu betonen, dass der Löwenantheil in der gültigen Gesetzdeduction der ersten Klasse von Traditionen gebühre, während die zweite Klasse, obwohl nicht ohne Einfluss auf die Feststellung des Gesetzes, nicht zur Feststellung von absoluten Gesetzesprincipien, sondern nur zu der von Principien mit bedingter Gültigkeit dienen könne. Während nun jene nothwendige Grundlagen des Gesetzes sind, aus welchen diese gefolgert werden, kann man von diesen nur

1) Bl. 5 a وما معنى الاصل ومعرفة فهو كل ما ثبت من السمع والذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالاصل المقطوع به وهو التواتر.

2) Vgl. Zāhiriten p. 6—7.

3) WM Bl. 5 a في الطريق الى اثبات الاصل والاصل لا يخلو من ان يثبت بالعقل او بالسمع وباطل اثباته بالعقل ان العقل ليس فيه الا التجويز وتعارض الامكانين والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك والشك يستحيل ان يثبت به شيء ان هو باطل ومحال اخذ الحق من الباطل فاذا بطل اثباته من جهة العقل لم يبق الا السمع والسمع على ضربين تواتر واحاد فما كان تواترا افاد العلم القطعي وما كان احادا افاد العمل بالاصل المقطوع به. Man vgl. über das Verhältniss dieser beiden Formen der Traditionsüberlieferung Bl. 14 b—17 b Titel: في معرفة الطريق الى الميز بين ما ثبت بالتواتر وبين ما ثبت بالاحاد.

4) Bl. 15 a وقال بعض الناس ان المراسل لا يعمل بها وهذا غير صحيح; diese These wird durch scholastische Beweisführung weitläufig erwiesen.

sagen, dass sie begleitende Ursachen der Gesetze sind (aber nicht ihre nothwendigen Wurzeln)* 1).

Innerhalb des tawatur steht obenan die ununterbrochene Tradition der Medinenser als die unverfälschteste Quelle des Gesetzes im Sinne des Propheten und seiner Genossen. „Alles was die Gelehrten von Medina überlieferten und wonach sie sich in ihren Handlungen richteten, das ist das richtige. Der Islam, die Gesetze, der Prophet und die Genossen waren in Medina, als noch auf keinem Punkte der Erde weder Religion, noch Gebet, noch Gebetruf, noch auch irgend etwas anderes von den Gesetzen vorhanden war. Im Irak und den andern Ländern war damals noch nicht die wahre Religion. Darum dürfen uns mit Recht die Leute von Medina als Beweis gegen alle übrigen gelten. Wenn nun jemand einwenden wollte: Wir haben doch durch die Genossen manche vom Propheten überlieferte Aussprüche überkommen (die mit der medinensischen Praxis nicht übereinstimmen); warum haben die Leute von Medina in ihrer Praxis sich von diesen Traditionen entfernt? — wenn jemand dies früge, so können wir antworten: Dies könnte dreierlei Gründe gehabt haben; entweder hätten sie aus beabsichtigter und bewusster Opposition die betreffenden Traditionsaussprüche verlassen; — oder zweitens hätten sie dies aus Unwissenheit — also unabsichtlich — gethan, oder endlich drittens, es hätte sie hierzu ein erlaubter Gesichtspunkt veranlasst. Die Annahme der ersten Ursache wäre absurd, denn daraus folgte, dass sie das gerade Gegentheil von dem wären, als wie sie Gott selbst geschildert hat, nämlich Anhänger des Propheten und des richtigen Weges. Auch die zweite Ursache kann unmöglich angenommen werden; wissen wir doch, welchen Eifer die Medinenser in der Religion entfalteten und dass sie alle in Medina den Propheten umgaben (also wissen mussten was der Prophet aussprach). Es bleibt also nur noch die dritte Ursache als zulässig übrig. Die erlaubten Gesichtspunkte sind entweder die gesetzliche Abrogation des Inhaltes des betreffenden Traditionsausspruches, oder die Befürchtung, dass die betreffenden Aussprüche unecht oder erdichtet seien, oder dass dieselben nicht gehörig beglaubigt sind. Es ist also unzweifelhaft, dass die Praxis der Medinenser ein Argument bietet gegen alles Entgegengesetzte. Dieser Grundsatz wurde auch in der Disputation des Malik b. Anas mit Abû Jûsuf (dem Schüler des Abû Hânifa) anerkannt. Als sie über die gesetzliche Grösse des Masses (مد) nicht einig werden konnten, da entschieden sie

1) Bl. 7 b شأما الفرق بين الأصل والامارة فهو معلوم وذلك أن الأصل يثبت به الحكم والامارة يثبت عندنا الحكم ودين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والارض.

die streitige Frage dadurch, dass sie Kinder und alte Leute aus Medina kommen liessen um sich das medinensische Mass vorzeigen zu lassen. Nach der Quelle der Bestimmung dieses Masses befragt, beriefen sie sich darauf, dass sie dieselbe von ihren Vätern und Ahnen bis zur Zeit des Propheten zurück so überkommen hätten. Dasselbe sagten sie von jeder Streitfrage, welche ihnen die beiden Gelehrten vorlegten. Als nun Abû Jûsuf einsah, dass sie in Bezug auf alles, worüber sie befragt wurden, ihre Praxis auf Grund von ununterbrochen bis auf den Propheten zurückgehender Tradition eingerichtet hatten, bekehrte er sich in allen diesen Dingen zur medinensischen Übung.

Die Leute von Irak lehren betreffs der ununterbrochenen Traditionskette Phantastereien. Sie sagen z. B. wenn dies und jenes auf ununterbrochener Traditionskette beruht, woher kommen die Meinungsunterschiede in Bezug auf solche Punkte? Gäbe es — sagen sie ferner — solches tawâtur, warum sind dann dieselben

Aussprüche auf Grund von Einzelautoritäten (أحاديث) überliefert und niedergeschrieben worden? das war doch dann nutzlose Schreiberei! Dann müssten doch der Natur des tawâtur entsprechend die älteren Generationen, welche der Urquelle näher standen, auch örtlich näher zu Medina waren, alle diese Dinge besser gewusst haben, als die späteren Gelehrten (und doch widersprechen schon alte Autoritäten dem Inhalt mancher auf ununterbrochene Traditionskette gestützten Traditionen)! Ferner wäre es pietätloser Angriff gegen diese *şujûh*, sie der Unwissenheit und des Verlassens des tawâtur zu beschuldigen. Endlich, sagen sie, ebenso wie ihr diesem oder jenem Gesetz die Autorität des tawâtur beilegt, so könnte ja jeder kommen und vorgeben, seine Ansicht stütze sich auf solche Autorität! Alles dies — sagt der Verf. — ist lose Phantasterei¹⁾ und er wäre ein schlechter Scholastiker, wenn es ihm schwer fiel diese Einwürfe auf dem Raum von fünf Blattseiten zu entkräften.

Man sollte nun glauben, Muh. ibn Tûmart gebe der Speculation gar keinen Raum innerhalb der Gesetzdeduction, und in der That ist es nur ein sehr enge begrenztes Feld, das er dem *kijas* einräumt; aber vollends schliesst er es aus dem System der Hilfsmittel zur Ergründung der Gesetze nicht aus. Es ist nicht möglich, auf dem Raume, den ich hier beanspruchen darf, Ibn Tûmart's weitläufige Exposition über diesen Theil seines gesetzwissenschaftlichen Systems zu erörtern. Seine *Kijas*-lehre ist der originellste Punkt seiner Darstellung der *uşûl*, und er erfindet hier eine Fülle von neuen Definitionen, er spinnt ein Netz von Unterscheidungen, die er nicht von Vorgängern übernommen hat. Ohne vorerst die unterschiedliche Anwendung des *kijas* in der Dogmatik und im

1) WM Bl. 14 a.

fiß in Betracht zu ziehen, stellt er fünf Arten von ungültigem *ķijās* auf u. z. 1) قياس الوجود (die Analogie vermittelt deren die Anthropomorphisten die Existenz Gottes nach der Analogie der materiellen Welt vorstellen) 2) قياس العادة; mittels dieser Art von Analogie folgern die معتزلة ihre theologischen Lehren. Alles Lebende, was wir sehen, ist Kind eines Vaters, Frucht einer Saat. Andere Ursachen des Seienden läugnen sie in Folge der auf diese Erscheinungen gegründeten Analogie. — 3) قياس المشاهدة فهو قياس اعل الجبهة. Alles was ist ist im Raume, daher auch Gott. — 4) قياس احساب العلل, wodurch gefolgert wird, dass ebenso wie unter den Menschen das Vorhandensein des Wissens, die Ursache davon ist, dass jemand ein Wissender genannt wird, so auch Gott das Attribut des Wissens inhaerent sein müsse. 5) قياس احساب الافعال; man leugnet, dass Gott Schöpfer des Bösen sei, da er doch sonst nach Massgabe dieser Schöpfungen benannt werden müsste. فانهم ارادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن ان يكون الباري سبحانه خالقها لتخيلات توهموها وذلك انهم قالوا رأينا شاعداً ان كل من فعل فعلاً اتصف به فمن اعتدى او ظلم سمى بذلك جائراً وظالماً فدل ذلك على ان الباري سبحانه لا يفعل ظلاماً ولا جوراً ان لو فعل هذا لسمى به. Dies Argument widerlegt der Verf. durch die Idee der absoluten Machtvollkommenheit Gottes¹⁾. — Hingegen findet der Verf. das *ķijās* im praktischen Gesetz (قياس شرعى) für zulässig, wenn a) die zu vergleichenden Momente vollständig homogene Kategorien des Gesetzes darstellen und b) die Zulässigkeit der Analogie in einem bestimmten Gesetz aus dem Wortlaute des Gesetzes folgt²⁾. Allerdings ist dies eine sehr matte Zulassung des *ķijās*-principes, aber doch mehr als die starren *Zāhiriten* zuzugeben geneigt waren. Gegen die weitere Ausdehnung des *ķijās* polemisiert I. T. häufig in der weitläufigen Darlegung dieses Kapitels der Gesetzkunde³⁾.

1) Vgl. Ibn Ḥazm, *Zāhiriten* p. 162.

2) *WM* Bl. 42b — 46b.

3) *ib.* 44b ولم يكن اكثر الناس زل اكثر الناس ولم يعرفوا تحقيق القياس.

Die Stelle die ich in der Anmerkung¹⁾ statt aller Uebersetzung im Text wiedergebe, giebt uns einen Begriff von jenen Arten des

ولا يصحّ القياس في المتنفيات خلافاً لما ذهب اليه من لا 1)
 معرفة عنده بالقياس فقاموا المتنقضات كالمحرمات على المباحات
 ومزقوا الشرع كلّ ممزق ومثال ذلك ما حكى عن بعضهم في قوله
 عمّ من بتل دينه فاضربوا عنقه فذهب الى ان النساء لا يُقتلن
 ان بتلن اديانهم وقال انما هذا خطاب للرجال بدليل النهي عن
 قتل النساء في حديث آخر فيقال له هل تماثلت المعاني او
 اختلفت فتماثلها باطل فان المعاني مختلفة ان المعنى في ترك قتل
 النساء لاجل ضعفهنّ وقلة منتهن في القتال وهذا في الجهاد واما
 قتل من بتل دينه فانه نكال وردح يدخل فيه كل من فعل ذلك
 وغير ذلك مما قاسوه كثير وتواضعوا بينهم شروط القياس فقالوا انما
 يصحّ القياس باربع شروط وهي العلّة والحكم والاصل والفرع فعلى
 هذا بنوا القياس ومثاله ما قالوه في نفى الطهارة من مسّ المذكور
 فقالوا انه عضو من الجسد فلا تجب في مسّه طهارة اصلها سائر
 الاعضاء فكونه عضواً هي العلّة والحكم نفى الطهارة عن من مسّه
 والاصل سائر الاعضاء التي لا تجب في مسّها طهارة والفرع نفس
 العضو وكونه محمولاً على سائر الاعضاء ثم طردوا هذه الشروط في
 جميع الاشياء وعارضوا الاخبار وتركوها جانبا وهذا لا يجوز بوجه
 ولا يجوز تقديم القياس على الخبر ان وجد ولا يصحّ ولا يجوز في
 ذلك خلاف ولا ينبغي أن يقال يقدر القياس على الاخبار لوجوب
 قبول الاخبار ان كنت على شروط القبول ولا خلاف في ذلك ثم
 خرجوا الى الربوبيات وزادوا على عين المنصوص عليه غيره بقياس
 خارج عن مقتضى ما قدمناه واختلفوا في ذلك بعلة مختلفة منها
 vgl. Zāhiriten, الآثار والاقتنيات والمالية وهذا كله عدول عن الطريق

p. 41. Wie streng man es gerade in der Wuchergesetzfrage mit der Zurückweisung jedes Versuches, die Analogie über das gesetzlich festgesetzte Mass aus-

Kijās, die dem Imam der Almohaden für unzulässig erscheinen. Er unterlässt es auch nicht, die durch die Kijāsfreunde aus den Traditionen angeführten Argumente und Beispiele vorzuführen und sie der Reihe nach zu entkräften. Es wäre überflüssig, diesen Punkt der Polemik, den er fast ebenso wie andere kijāsfeindliche Vorgänger bespricht¹⁾ hier weitläufig darzulegen. Es ist im Ganzen eine nicht ohne Widersprüche verlaufende vermittelnde Stellung, die Muḥ. ibn Tūmart in der Kijāsfrage einnimmt; ein Schwanken zwischen der starr abweisenden Negation Ibn Ḥazm's und der freien Willkür der 'irakischen Schule in der Aufstellung von Gesetzsachen und Analogien. Ich theile hier die meist charakteristische Aeusserung des Verf.'s in dieser Streitfrage mit: Im Anschlusse an seine Darstellung des Lehrsatzes الله

سبحانه مالك الاشياء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء به وأما هذه الإشارة²⁾: (3) Muḥ. ibn Tūmart²⁾: رَدُّ عَلَى بَعْضِ مَنْ لَا خَلْقَ لَهُ³⁾ فِيمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَا حِكْمَةَ فِيهَا وَأَنَّهَا لَيْسَتْ عَلَى سَنَنِ الْعَقْلِ جَارِيَةً طَعَنًا مِنْهُمْ فِي الدِّينِ وَجَهْلًا بِحِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى الْإِسْتِنْبَاطِ مِنْ عَقُولِهِمْ وَتَحْسِينِ الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا أَتَتْهُمْ إِلَيْهِ وَجَعَلُوا أَقْبَسَةً فِي الشَّرْعِ عَدُولًا مِنْهُمْ عَنِ الْحَقِّ وَذَلِكَ كُلُّهُ فَاسِدٌ إِنْ أَصُولُ الشَّرِيعَةِ وَفُرُوعُهَا مَنْحَصِرَةٌ وَإِنْ حَصَارَ أَصُولُهَا فِي عَشْرَةٍ وَهِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَنَهْيُهُ وَخَبْرُهُ بِمَعْنَى الْأَمْرِ وَخَبْرُهُ بِمَعْنَى النَّهْيِ وَأَمْرُ الرَّسُولِ وَنَهْيُهُ وَخَبْرُهُ بِمَعْنَى الْأَمْرِ وَخَبْرُهُ بِمَعْنَى النَّهْيِ وَتَعْلِيلُهُ وَإِقْرَارُهُ وَإِنْ حَصَارَ فُرُوعُهَا وَهِيَ الْأَحْكَامُ فِي خَمْسَةٍ وَهِيَ الْوَاجِبُ وَالْمَنْدُوبُ وَالْمَحْظُورُ وَالْمَكْرُوهُ وَالْمُبَاحُ فَلَا يَخْرُجُ فَرْعٌ عَنْ هَذِهِ الْخَمْسَةِ وَلَا يَخْرُجُ أَصْلٌ عَنْ تِلْكَ الْعَشْرَةِ، فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ حَصَرْتُمُ الشَّرِيعَةَ فِي هَذِهِ الْعَشْرَةِ وَتَرَكْتُمُ الْجَمَاعَ وَالْقِيَاسَ وَهُمَا أَصْلَانِ

zudehnen nahm, erhellt aus Ibn al-Ağir ann. 486, X p. 17; dort wird berichtet, dass ein Theologe wegen solcher Lehren aus Bagdad ausgewiesen wurde.

1) Vgl. Zāhiriten p. 207 ff.

2) WM Bl. 42 b.

3) Cod. إشارة.

4) Soll hier auf Ibn Ḥazm angespielt sein? die oben verläugnete Lehre wird durch I. H. vorgetragen, s. Zāhiriten p. 43 Anm. 1.

في الشريعة فيقال أنهما داخلان فيما قدّمناه مُنْصَمَانِ فيما عددناه
ونلك أن الإجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى أُطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِي أَوَّلِهِ الْأَمْرُ وَأَمَّا
القياس فهو على ضربين عقليّ وشرعيّ الخ

Es ist klar, dass innerhalb des Systems, welches Muhammed ibn Tūmart hier aufstellt, der Geist, der die verschiedenen in gleicher Weise gültigen und berechtigten Gesetzsschulen im Islam erzeugte, vollends verbannt ist. Es könne nicht zweierlei Praxis in Bezug auf eine und dieselbe Frage Platz greifen, wie dies im Sinne derjenigen Schulen ganz gut möglich ist, welche je ihren muḡtabidīn Glauben schenken, wodurch die Gesetze aus Quellen hergeleitet werden, die nicht die richtigen Quellen dafür sind. Die Autorität der muḡtabid's wird hierdurch eine Stufenleiter zur Vernichtung des Gesetzes. Die Lehre, dass zwei muḡtabidūn in Betreff eines und desselben Punktes der Gesetzswissenschaft Entgegengesetztes und Widersprechendes lehren können, ist absurd ¹⁾. Sowie er in den oben angeführten Stellen gegen die 'Irākenser und die Kijās-schulen im Allgemeinen polemisiert, so finden wir ihn in einigen besonderen Punkten gegen die šāfi'itische Schule polemisieren ²⁾. Die unbedingte Zugehörigkeit zu einer der bestehenden Gesetzsschulen nennt er: Unwissenheit ³⁾.

Wenn wir nach diesen Einzelheiten, welche die charakteristischen Momente der Methodik der Gesetzesdeduction in sich begreifen, nach der Stellung M. ibn Tūmart's innerhalb der Partheien der muhammedanischen Gesetzsschulen fragen, so wird die Antwort

1) WM Bl. 7 b schliesst er das Kapitel: ثَبُوتُ أَصْلِ وَاحِدٍ لِفِرْعَيْنِ
وهذه القاعدة كثيرة الالتباس وعنها زلّ متناقضين
كثير من الناس وبالجمل بها وعدم التحقيق لها قلوب كل مجتهد
مصيب فاجعلوا هذه المقالة سلماً إلى هدم الشريعة واسناد الأحكام
إلى غير مستندها وعكس الحقائق عن موضوعها وصيروا الحلال
حراماً والحرام حلالاً وجعلوا الشرع متناقضاً واتبعوا قول (قوله cod.)
كذلك قائل وإن تناقضت واعتقدوا الحق في المجتهدين
(المجتهدان cod.) وإن تعارضت (so)

2) Bl. 27 b, 28 a.

3) Bl. 5 a لأن التقليد جهل.

nicht schwer. Die Verwerfung des taḥlīd, die Polemik gegen die Fikhschulen, die Ausschliessung des kijaś aus den Quellen der Gesetzdeduction: alles dies ist Kennzeichen der zāhiritischen Schule. Dem kijaś wird allerdings, wie wir gesehen haben, durch ein Hinterpfortchen wieder Eingang verschafft, aber die Concession des kijaś begreift nur das قياس جلى in sich, dessen Zulässigkeit auch Dawūd al-Zāhiri zugab¹⁾. In Einzelpunkten des Gesetzes hat er vielleicht hin und wieder anders geurtheilt als das Gros der Zāhirschule²⁾, wie denn die Zāhirschule ihrer Natur nach überhaupt keinen positiven Gesetzcodex bietet, sondern ihr Urtheil von der Würdigung der in Betracht kommenden, oft einander widersprechenden Traditionsaussprüche abhängig macht. Aber in den allgemeinen Fragen finden wir M. ibn Tūmart auf rein zāhiritischem Boden stehend. Wenn er für irgend eine These den Beweis zu führen hat, so kennt er nur drei Instanzen: kitāb, sunna, iğmā'³⁾ — und

1) Zāhiriten p. 36.

2) WM 25a الجمعة يوم غسل واجب (Zāhiriten p. 64).

3) Ein auch sachlich nicht gleichgültiges Beispiel hierfür: وأما قتلہ

(يعنى قتل تارك الصلاة) فبالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقولہ تبارک وتعالى فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فجعل إقامة الصلاة سببا لتخليئة سبيلهم من القتل، ومن السنة قوله عم أمیرت أن أقتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ثم قال فاذا فعلوه عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله فعلت منع قتلهم بفعل الصلاة وإباحة قتلهم بتركها ولا مخالف أيضا في ذلك قال ابو بكر رضه لو منعوني عقلا كانوا يؤدونه الى رسول الله صلعم لقاتلتهم على منعه فهذا فعله رضه في الزكاة فكيف في الصلاة التي هي أعظم منها ومساعدة الصحابة له في ذلك وتسليمهم لقوله وخروجهم معه لجهاد مانعى الزكاة إجماع منهم على ذلك، وقال مالك في موطنه الأمر عندنا أن كل من منع فريضة من فرائض الله فلم يستطع المسلمون اخذها منه كان حقا عليهم جهاده حتى يأخذوها منه فالصلاة أعظم الفرائض وأكثرها

zwar beschränkt er, wie aus vielen Stellen ersichtlich, das *igma'* auf den Consensus der *Genossen*¹⁾ — ganz so wie Ibn Ḥazm in seinem Muḥallā. Und wenn wir seine Theorien in zwei besonders hervorstechenden Unterscheidungslehren der Zahirschule betrachten, so finden wir ihn in vollem Einklang mit den Lehren dieser Schule. Erstens, mit Hinsicht auf die Frage, ob jeder imperativische Ausdruck im Gesetztexte die obligatorische Natur des betreffenden Gesetzes involvire²⁾; da finden wir ihn in einer schneidigen Polemik begriffen gegen jene Theologen, welche das Vorkommen des *أمر* *للندب* zugeben — bekanntlich die allgemeine Lehre der Fikḥ-schulen³⁾. Und in einer zweiten principiellen Frage: ob nämlich ein dem Wortlaute nach ganz allgemein gehaltener Befehl — *أمر* — dieser Allgemeinheit entzogen und auf specielle Fälle beschränkt werden dürfe — *خصوص* — finden wir ihn vollends auf der Seite der Zahirschule⁴⁾.

Die Bekanntschaft mit den Werken des Ibn Ḥazm hat zwar I. T. selber in directer Weise nicht angedeutet; doch ist sie bei ihm aus mehr denn einem Grunde wahrscheinlich. Zuförderst wäre es kaum denkbar, dass ein Mann, der nichts Kleineres beabsichtigte, als die Reform der Gottesauffassung seiner Landsleute, die Schriften eines der grössten Dogmatiker des Magrib in dem ihm unmittelbar vorangehenden Zeitalter, eines Schriftstellers, von dessen merkwürdigen Schriften zu Ibn Tūmart's Zeiten ohne Zweifel noch viel geredet wurde, hätte abseits liegen lassen. Dann haben wir ja bereits mehrere mal (S. 82, 89, 91) Gelegenheit gehabt, theils auf die Entlehnung des Ideenganges des Ibn Ḥazm, theils aber auf Polemik gegen Gedanken, die I. H. ausgesprochen, hinzuweisen. Dass der andalusische Theologe in den Schriften des nordafrikanischen Agitators trotz mannigfacher Aehnlichkeit ihrer Methode in Dogmatik und Gesetzkunde niemals mit Namen angeführt wird, ist kein Beweis gegen unsere Annahme. Die Schriften des I. T. wollen ihrer Anlage nach nicht gelehrte Werke sein, sondern Handbücher, zum Theil auch symbolische Schriften für die Anhänger der durch ihn begründeten staatlichen und kirchlichen Bewegung. In solchen Arbeiten pflegt auch der gelehrteste Autor nicht mit Citatenkram zu prunken, oder secundäre Quellen seiner Thesen namentlich anzuführen. In der That begegnen wir in sämmtlichen uns überkommenen Schriften des I. T. keinem einzigen Citat aus einer späteren Schrift, kein einziger Autor wird mit Namen erwähnt. Nur kanonische Schriften werden herangezogen, und zwar ausser

1) z. B. WM Bl. 23 a.

2) *ibid.* 11b.

3) Zāhiriten p. 71—73. 122.

4) WM 120 ff.

dem Koran die verschiedenen Traditionssammlungen, namentlich das Muwaṭṭa' des Malik b. Anas¹⁾, die Sammlungen des Muslim²⁾, Al-Tirmidī³⁾ und Abū Dawūd⁴⁾. Selbst Al-Aṣ'arī habe ich in dem ganzen Buche kein einziges mal erwähnt gefunden. Zu polemischem Zwecke nennt er die 'irakische sowie auch die šāfi'itische Schule (an Stellen die bereits oben nachgewiesen wurden) und mit Bezug auf einige Punkte der Dogmatik polemisiert er gegen die Mu'tazila; die betreffende Stelle reproduciren wir im Anhang zu dieser Abhandlung.

Muḥ. ibn Tūmart's Werk enthält ausser der allgemeinen theoretischen und polemischen Grundlegung der Fikḥ-wissenschaft einzelne Specialabschnitte über bestimmte Kapitel des fikḥ. Er thut, seiner vorgesetzten Methode getreu, in diesen speciellen Kapiteln nichts anderes, als dass er die Traditionsaussprüche zusammenstellt, die in dem speciellen Theile der gesetzlichen Praxis zur Geltung kommen. Mit besonderem Nachdruck werden hier von Bl. 90 a—92 b jene Traditionen zusammengestellt⁵⁾, auf welche das Verbot des Wein-genusses und des Genusses sonstiger berauschender Getränke begründet ist und diesem Verbot die weiteste Ausdehnung geben⁶⁾. Man muss sich vergegenwärtigen, wie vernachlässigt dieses muḥammedanische Verbot im Magrib war⁷⁾, um die Wichtigkeit zu begreifen, die ihm in diesem Werke des politisch-religiösen Refor-

1) WM Bl. 23 b, 25 a.

2) Das ganze Stück 69 a—86 b wird als Auszug aus Muslim eingeführt; am Anfang wird Muslim erwähnt.

3) Bl. 68 b, 69 a وفي ديوان الترمذی.

4) Bl. 69 a ومن سنن أبي داود.

5) z. B. Bl. 92 a تحريم المنزلة على تحريم المجمع علمي باب معرفة الخمر المجمع علمي تحريم المنزلة على تحريم المجمع علمي über die Ausdehnung des Verbotes auf alles berauschende Getränk. Unter den hierfür angeführten Traditionen ist folgende: وعن أبي موسى الأشعري أنه قال بعثني رسول الله صلعم أنا ومعاذ بن جبل إلى اليمن فقلت يارسول الله إن شرابا يصنع بارضنا يقال له العنبر من الشعير vgl. al-Buchārī باب في تسمية ما يتخذ من القمح والشعير Adab nr. 79. — Bl. 92 b خمرًا وتحريم قليله وكثيره وانعقاد الاجماع على ذلك.

6) Es ist bekannt, dass in vielen Gegenden des Islam selbst fromme Muhammedaner gegen den Genuss des Dattelweins nichts einzuwenden haben, und sich hierbei auf die Lebensgewohnheit des Propheten berufen (Z DM G. XII p. 686 oben). Ibn Tūmart will in diesem Kapitel gegen solche Erleichterungen einen Damm setzen.

7) Vgl. oben p. 40.

mators beigemessen wird. I. T. hatte ja auch in seiner vorangehenden praktischen Thätigkeit und Bemühung auf dem Gebiete des *أمر بالمعروف* ein fanatisches Eifern gegen die Verletzung des Weinverbotes bethätigt¹⁾, ein Eifern übrigens, das selbst auf dem Herrschaftsgebiete der Almohaden nicht von durchschlagendem Erfolge war. Der älteste Sohn des 'Abd-al-mu'min wurde wegen übermässigen Weintrinkens²⁾ von der Thronfolge ausgeschlossen und noch der Enkel des 'Abd-al-mu'min fühlt sich veranlasst, das Verbot der Weineinführung nach Marokko zu verschärfen — allerdings mit grossem Erfolge, denn sein Hofarzt Abū Ga'far b. al-Gazāl konnte sich in Marokko nicht die paar Tropfen Weines verschaffen, die er zur Herstellung einer Theriaca bedurfte³⁾. Aber zur selben Zeit verfasst ein Schöngeist des Almohadenhofes, Muḥammed ibn 'Abd rabbihi, um eine Zecherei zu entschuldigen, bei der er ertappt wurde, Epigramme, in denen er dem Gedanken Ausdruck giebt, dass nur der Rausch, nicht aber der Genuss des Weines an sich verboten sei⁴⁾, eine Ansicht, die man übrigens nicht bloss als witzige Wendung eines Dichters betrachten darf. Sie war damals, als ihr der Dichter Ausdruck gab, in Afrika nicht zu allererst ausgesprochen worden. Bereits im III. Jhd. vertrat dieselbe ganz ernstlich der Theologe Ma'mar b. Maṣṣūr *يقول بتحليل* *وكان معمر يقول بتحليل* (5) *المُسْكِر ما لم يُسْكِر منه*; wahrscheinlich nicht ohne Zusammen-

hang mit den Erfordernissen des Lebens⁶⁾. Hat sich ja das muhammedanische *fiḥ* immer bestrebt, den schroffen Buchstaben des Gesetzes durch spitzfindige Umdeutung mit der Praxis des Lebens auszusöhnen; und der eben erwähnte Umstand ist ein Beweis mehr für die bereits oben dargestellte Thatsache, wie schwer es hielt, im nordafrikanischen Islam das muhammedanische Weinverbot durchzuführen.

1) In Mahdija beschäftigte er sich am Beginn seines Auftretens damit, Musikinstrumente und Weingefässe, deren er habhaft werden konnte, zu zertrümmern. Ibn Chalikān nr. 699 VIII p. f, 8.

2) Al-Marrākoṣī p. 118, 7 v. u. *أمان شرب الخمر* Kartās p. 133 wird dies Laster nicht speciell erwähnt.

3) Ibn Abi Usejbi'a ed. A. Müller II p. 8.

4) Al-Marrākoṣī p. 118 10.

5) Baḡān I p. 140.

6) Zur Zeit des Idrisi hielten die Bewohner von Sūs den Genuss eines aus Traubensaft bereiteten Getränkes Namens Anziz, das als sehr berauschend geschildert wird, für erlaubt, *ما لم يتعد به إلى حد السكر* Description de l'Afrique et de l'Espagne p. 43, 3.

VIII.

Im Sinne der Lehre des Ibn Tūmart ist die Erfüllung der göttlichen Gesetze ohne Wissenschaft von denselben völlig werthlos, sowie auch der Gottesglaube ohne bewusste Gotteserkenntniss unvollkommen ist ¹⁾. In einem besonderen Kapitel, in welchem er die Vorzüge der Wissenschaft behandelt ²⁾, macht er diesen Lehrsatz durch ein sehr drastisches Gleichniss anschaulich: „Wenn ein abgerichteter Hund das Wild tödtet, so wird (nach dem muhammedanischen Gesetz) diese Tödtung als regelrechte Schlachtung betrachtet, wodurch der Genuss des Wildprets zulässig wird, während es bloss als Aas betrachtet wird und als Speise nicht zulässig ist, wenn der tödtende Hund nicht abgerichtet war. Ebenso wird die Gesetzübung erst durch die bewusste Kenntniss von derselben vollgültig, der Gottesdienst des Unwissenden aber ist nicht gültig, durch die Unwissenheit ist die Uebung ungültig und dem Aase gleichgeworden“ ³⁾. Es ist daher nicht anders zu erwarten, als dass unter den unmittelbaren Nachfolgern des Ibn Tūmart auf die Wissenschaft und ihre Pflege viel Werth gelegt wurde, und dass namentlich die Fürsten selbst durch selbstthätige Theilnahme an der Förderung derselben hervorragten. Wir haben hier nur über die Stellung des fikh unter den Almohaden zu sprechen und dies um so mehr, als wir bereits (S. 85) gesehen haben, die dogmatische Lehre des I. T. unter den Nachfolgern an Gewicht verliert und — obwohl ein correctes dogmatisches Bekenntniss nicht ganz gleichgültig wird ⁴⁾ — der Schwerpunkt der almohadischen Sonderstellung in der Theologie immer mehr auf den gesetzwissenschaftlichen Theil derselben fällt.

1) WM 57 a. S. die Stelle oben p. 79. Averroes l. c. p. 24, 9 erwähnt, dass es Aš'ariten gebe, welche jeden für einen Ungläubigen erklären, der nicht die Beweise für das Dasein Gottes kennt, wenn er auch sonst gläubig wäre.

2) *ibid.* Bl. 48 b ff.

3) Bl. 49 a فان الكلب المعلم قتلَه للصيد ذكاة له وإباحة لأكله
وغير المعلم يُجيب الصيد ويُفسد فيحرم أكله وكذلك العالم
العامل إنما تصح عبادته بعلمه والجاهل لا تصح عبادته لأنه عمل
بالجهل فاجف العبادَة وأفسدها.

4) Averroes, Philosophie und Theologie p. 26 wird gerühmt, dass „Gott durch diese siegreiche Sache (d. i. durch die almohadische Regierung) vieles von jenen Uebeln und unwissenden Lehren und irreführenden Wegen hat aushören machen und durch dieselbe den Weg geebnet hat zu vielen guten Dingen Sie hat das gemeine Volk in der Erkenntniss Gottes auf einen guten Mittelweg geleitet, welcher höher liegt als die Niederung gedankenloser Nachbeterei, aber dennoch näher als das Wirrsal der mutakallimūn: sie hat die Auserwählten auf die Nothwendigkeit des vollkommenen speculativen Eindringens in die Principien der Religion aufmerksam gemacht“.

Dass 'Abd-al-mu'min seine Carrière mit dem Studium der Theologie begann und dass er zuerst als Theologe zum Liebling des I. T. wurde, wird in allen Quellen der Almohadengeschichte weitläufig berichtet. Sein Sohn Abū Ja'kūb Jūsuf war gleichfalls theologisch gelehrt¹⁾. Er wusste die eine der beiden grossen Traditionssammlungen — man weiss nicht ob Al-Buchārī oder Muslim — auswendig²⁾. Wie viel Gewicht er besonders auf die der Sunna gemässe Rechtspflege legte, ersieht man aus seinem im Anhang zu dieser Abhandlung mitgetheilten Erlass (vom Jahre 561), in welchem er den Richtern seiner Provinzen die Principien der Rechtsprechung kurz darlegt und besonders anbefiehlt, dass in seinem Reich kein Todesurtheil gefällt, oder eine schwierigere Rechtssache endgültig entschieden werden dürfe, ehe die Acten über das eingeleitete Verfahren und die Verhörsprotocolle nicht ihm zur Revision unterbreitet werden. Dieser Befehl setzt eine besondere Neigung des Fürsten zur Beschäftigung mit der Wissenschaft des religiösen Gesetzes voraus, wie denn im Allgemeinen dieser merkwürdige Erlass von dem Bestreben Zeugniß ablegt, die Rechtspflege auf die Basis der Sunna zurückzuleiten. Der Theologe Abū Ja'kūb Jūsuf war aber nichts destoweniger auch ein kriegerischer Geist. Jedoch auch die Pflege dieser Seite seines Charakters hat er mit seiner theologischen Liebhaberei eng zu verknüpfen verstanden. Er fachte nämlich den kriegerischen Eifer seiner Unterthanen dadurch an, dass er eine besondere Sammlung derjenigen Aussprüche des Propheten anlegen liess, welche sich auf den Religionskrieg beziehen. „Diese Traditionen wurden den muwahhidin dictirt, damit sie dieselben lernen, wie dies auch bis zum heutigen Tage (Anfang des VII. Jhd.'s) ihre Gewohnheit ist. Der Fürst selbst nahm thätigen Antheil an dem Dictiren dieser Traditionen“³⁾. Das Sammelwerk der Schriften des Mahdi, welches eine der Quellen unserer Darstellung ist, schliesst mit einem *كتاب الجهاد*⁴⁾. Ich glaube, dass dieser Theil der

1) ZSS Bl. 45a charakterisirt ihn wohl etwas überschwänglich: كان مستظهِراً للقرآن كتاب الله تعالى بشرحه في ناسخه ومنسوخه قارئاً لنصه حافظاً له على وقفه وأبتداءه عالماً بحديث رسول الله صلعم بصحبه ومختلفه وحسنه وغريبه وبأسناده متقننا في العلوم الشرعية والاصولية متقدماً في علم الامام المهدي رضى مُحْكِمًا لِلْأَفَانِينَ الَّذِي أَمَلَهُ وَأَخَذَ عَنْهُ.

2) Al-Marrâkôšī p. lv..

3) ibid. p. 183.

4) WM Bl. 93a—98a besonders zwei Abschnitte: فضل الشهادة في الجهاد بالمال und سبيل الله.

Sammlung nicht mehr von Ibn Tūmart stamme, sondern als ein im Sinne Ibn Tūmart's gehaltener Tractat der Sammlung seiner eigenen Schriften angehängt wurde. Dieser Tractat enthält ohne jede sich daran knüpfende Reflexion eine trockene Zusammenstellung der von den Vorzügen des gihād handelnden echten und apokryphen Aussprüche des Propheten, geeignet das Volk zum Kriege gegen Andersgläubige zu fanatisiren. Ich halte diesen Tractat für die durch Abū Ja'kūb (st. 580) veranlasste Gihād-collection. Dazu stimmt die Nachschrift des Tractates, wonach diese ganze Sammlung im Jahre 579 entstanden sei, während doch 'Abd-al-mu'min, der in der Titelaufschrift als Sammler bezeichnet wird, damals längst nicht mehr unter den Lebenden war. Die durch letztern dictirte Sammlung endet mit den Worten *كمل الاملاء* Bl. 93 a; von dort ab beginnt das durch Abū Ja'kūb veranstaltete „Gihādbuch“.

Sein Sohn Abū Jūsuf Ja'kūb b. Jūsuf, gewöhnlich unter dem Beinamen Al-Manšūr bekannt, war der bedeutendste Theologe unter den almohadischen Fürsten. Von den Anregungen ausgehend, die in den Lehren Ibn Tūmart's gegeben sind, machte er Ernst mit der Verwerfung der abgeleiteten Gesetzcodexe (*فروع*) und brachte die ausschliessliche Berücksichtigung der Tradition zu voller Geltung. Es ist an einem andern Orte weitläufiger über diese That des Fürsten, durch welche er die zāhiritische Fikḥ-methode zur Herrschaft brachte, gehandelt worden¹⁾; eine That übrigens, welche der in Literaturfragen nicht ganz genau orientirte Verfasser des *Karṭās* fälschlich dem 'Abd al-mu'min zuschreibt²⁾. Es ist charakteristisch, aus der Biographie des sevillaner Gelehrten 'Alī b. Chalaf al-Tuġībī (st. 596) zu ersehen, dass Al-Manšūr geradezu die Untersuchung einleiten liess gegen Theologen, welche ihm als Anhänger einer bestimmten Schulmeinung (*تقليد*) denuncirt wurden³⁾. Wie bedeutend er in der muhammedanischen Theologie war und wie er sich an der literarischen Pflege derselben betheiligte, ist aus den Memoiren eines Zeitgenossen, des Theologen Taġ al-dīn b. Ḥammūja aus Sarach's ersichtlich, der auf seiner Reise nach dem Westen vom Jahre

1) Zāhiriten p. 174.

2) *Karṭās* p. 11v: er lässt die *كتب الفروع* verbrennen und die Menschen zum ḥadīṭ zurückkehren. Bezüglich des Antheiles des 'Abd al-mu'min an der Verfolgung der *fuḳahā'* herrscht Verwirrung in den Quellen; man vgl. z. B. Ibn al-Aṣīr XI p. 118 ann. 558, wo von ihm berichtet wird *جمع الناس بالمغرب على مذهب مالك في الفروع وعلى مذهب أبي الحسن الاشعري في الاصول*.

3) Al-Maḳḳari I p. 499.

598—600 in Marokko am Hofe des Fürsten lebte. „Ich habe mich überzeugt, dass er in der auswendigen Kenntniss des Koran und der Traditionsaussprüche ausgezeichnet war, er konnte über die Gesetzeswissenschaft in eingehender Weise mitsprechen, die *fukaha* seiner Zeit wenden sich an ihn um Entscheidungen (فتاوى) in zweifelhaften Fragen. Es existirt von ihm eine ganze Sammlung solcher Decisionen, die er aus eigener Kenntniss heraus erfließen liess. Man rechnete ihn zu den *Zahiriten*. Er verfasste eine Sammlung von Traditionstexten, welche auf die gottesdienstlichen Handlungen Bezug haben¹⁾ und betitelte sie: *Al-targib*“²⁾. Das theologische Studium gehörte so sehr zu den unerlässlichen Bedingungen eines Almohadenfürsten, dass noch zur Zeit des beginnenden Verfalles, jener Fürst, der die *Mahdi-idee*, auf welche sich das Almohadenreich gründete, vollends verläugnete und selbst *Ibn Tūmart's* Andenken mit Schmähungen überhäufte, *Abu-l 'Ala Idris b. Ja'kūb*, „ein *Imām* in der Traditionswissenschaft“ genannt werden kann, der nicht aufhörte seine Untergebenen zum Studium der Sammlungen des *Buchārī*, *Malik* und *Abū Dawūd* anzueifern³⁾.

IX.

Unsere Quellen bieten uns keine geordnete Darstellung der praktischen Veränderungen, welche durch das Aufkommen der Almohadenherrschaft im religiösen und in dem durch die Religionsgesetze bestimmten privaten Leben der Muhammedaner Platz greifen mussten. Es wird jedoch bei dem besondern Zweck dieser Studie nicht überflüssig sein, die zerstreut sich findenden Andeutungen zusammenzustellen.

1. Zuförderst ist es die Sitte einiger Berberstämme in der Nähe der *Sūdān-länder*, z. B. die der *Šanhāga*, besonders aber des Theilstammes der letztern, nämlich der *Lamtūna*⁴⁾, aus welchen die *Almorawiden-dynastie* hervorging, dass die Männer so wie es im *Islām* sonst unter Frauen üblich ist, das Gesicht dicht verschleiern, welcher die Almohaden den Krieg erklärten, indem sie immer und immer betonen, dass es den Männern verboten sei, in ihrer Kleidung den Frauen nachzuahmen. Diese sonderbare Gewohnheit wurde von den „Verschleierten“ so hoch gehalten, dass sie dieselbe auch auf Reisen in fremden Ländern, wo diese Art sich zu kleiden ganz

1) Wohl identisch mit dem bei *Al-Marrākošī* p. 2.3 angeführten Werke.

2) *Al-Maḥḥarī* II p. v..

3) *Ḳarṭās* p. 174.

4) *Ibn Chaldūn* I p. 230 واتخذوا اللثام خطما تميزوا بشعاره

unbekannt war, beibehielten. Im Jahre 499 erregten in Bagdad zwei Afrikaner nicht geringes Aufsehen, die von der heiligen Wallfahrt heimkehrend, ihren Weg über die Residenz des Chalifen nahmen, weil sie Ursache hatten, Egypten aus dem Wege zu gehen. Der eine von ihnen hielt theologische Vorträge in Bagdad; er war auch bei dieser Gelegenheit ganz verhüllt, so dass nur seine Augen sichtbar waren ¹⁾. Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die „Verschleierte“ mit Bezug auf diese, von allen anderen Muhammedanern sie unterscheidende Tracht, welche ursprünglich wohl dem Umstande ihre Entstehung zu verdanken hatte, dass man sich gegen jene, die jemanden der Blutrache wegen verfolgen, unkenntlich machen wollte ²⁾, eine Fabel erdichteten, welche die Existenz dieser Kleidungsart begründen sollte. In früheren Zeiten sollen die Lamtûna, sowie die arabischen Beduinen die Verschleierung nur zeitweilig aus besonderen Gründen, z. B. um sich gegen Hitze und Kälte zu schützen, angewendet haben; in einer Fehde aber, bei welcher die Greise, Frauen und Kinder der Lamtûna von dem Feinde in ihren Wohnungen überfallen wurden, während ihre waffentüchtigen Krieger mit wenigen Ausnahmen abwesend waren, sollen sich diese der List bedient haben, sich zu verschleiern, jene aber, durch die Anlegung von Waffen und Rüstung dem Feinde als Männer zu erscheinen. So erschienen sie in grosser Ueberzahl vor dem Feinde, der Männer und Frauen nicht unterscheiden konnte und sie allesammt für tüchtige Krieger hielt und hinter dem Schleier nicht Greise und Weiber vermuthete. Da nun die Lamtûna durch diese List errettet wurden, sollen sie die Verschleierung der Männer als „Sunna“ angenommen haben ³⁾. Aber dies kann selbstverständlich nicht die Entstehungsursache der Sitte sein, welche wir bis in die neueste Zeit bei vielen Stämmen im Innern Nordafrika's, namentlich bei den Tuâreg finden ⁴⁾, welche für diesen Gebrauch den Grund angeben, „dass es edlen Leuten nicht ziemt, sich zu zeigen“ ⁵⁾. Hingegen lassen sie die Frauen unverschleiert — wie ein Schilderer der Tuâregsitten bemerkt — um hierdurch gleichsam ihre Inferiorität zu bezeichnen ⁶⁾. Erwähnenswerth ist die

1) Ibn al-Afir X p. 600 ann. 499.

2) Vgl. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 399 f.

3) Ibn al-Afir IX p. 337 ann. 448. Ibn Sîhna, Raḍat al-manâzir ann. 448. Ibn abî Dînâr, franz. Uebers. p. 163 Note. Eine andere Sage lässt 200 Umajjaden als Frauen verkleidet nach Mağrib entkommen; von ihnen stammen die Verschleierte ab. (Wüstenfeld, Der Tod des Husejn p. VIII.)

4) Langlés, Voyage de F. Horneman dans l'Afrique septentrionale I p. 152.

5) Daumas, Le Sahara algérien p. 325.

6) Tristram, The great Sahara (London 1860) p. 240: „One end of the folds of the turban is brought over the face and fastened by an ivory pin, so as to expose only the eyes. Even in eating this black veil is never removed,

Schilderung, welche der einheimische Jude Mordechaj Abû Surûr in allerneuester Zeit von dieser Sitte bietet: Tous ces Philistins que j'ai nommés, Berbères, Touaregs, Aouelamidens, Daggatoun ont même loi, même langue, même caractère sauvage, mêmes vêtements, mêmes armes, mêmes usages, à l'exception des Berbères, qui sont maintenant habillés comme les gens de Draa, parce qu'ils sont voisins de l'Afrique (du Maroc), cependant encore leur front et leur bouche d'un voile noir comme tous les Touaregs leurs frères et, comme pour ceux ci c'est pour eux une offense impardonnable de soulever ce voile et de découvrir leur visage; ils punissent de mort cet injure¹⁾. Gegen diese Sitte nun eiferte Ibn Tûmart in jenem Kapitel seines Werkes, in welchem er Hass und Krieg predigt gegen die almorawidischen Herrscher²⁾. Aus seiner Auslassung gegen die bekämpfte Sitte folgt, dass parallel mit der Verschleierung der Männer das Unverschleiertbleiben der Frauen einherging. In der That wird uns erzählt, dass Ibn Tûmart am Beginn seiner Laufbahn, bald nach seinem Erscheinen in Marokko die Schwester des Fürsten „unverschleiert nach der Sitte der mulattamîn in Betreff der Kleidung ihrer Frauen“ antraf³⁾ und die Prinzessin hierüber öffentlich zurechtgewiesen habe⁴⁾, was den ersten Anlass zur officiellen Verfolgung des Imâm bot. Aber den Almohaden gelang es nicht, durch ihren fanatischen Eifer die Sitte der mulattamîn dauernd abzustellen. Von den afrikanischen Stämmen, welche die libysche Wüste bewohnen, und die er auch namentlich aufzählt (darunter auch Zenegates d. h. *صنهاجة* und Lentatae d. h. *لمتونة*) hören wir von Leo Africanus: Qui nobiliores videri volunt pannum nigrum in capite gerunt, cuius pars quaedam totam faciem oculis tantum exceptis tegit, estque hic eorum habitus quotidianus. Quoties autem cibum in os ingerunt, pannum auferunt ac mox singulis morsibus retegunt, huiusque talem afferunt rationem: Quemadmodum, inquit, indecorum est, si quis cibum evomat aut ex

but held from the mouth by the left hand. To expose the face is considered a degradation, and hence, perhaps to mark their inferiority, the women are never veiled“.

1) Les Daggatoun traduit de l'hébreu par Isidore Loeb (Paris 1880) p. 8.

2) WM Bl. 67b وكذلك المجسمون الكفار وهم يتشبهون النساء في تغطية الوجوه بالثلثيم والتنقيب ويتشبه نساءهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تنقيب ولا ثلثيم والتشبه بهم حرام.

3) Ibn Chaldân I p. 39..

4) Nach der Information des Ibn al-Aṭīr X p. 214 hätte I. T. die Reitthiere der Prinzessin und ihrer ebenfalls unverschleierten Hofdamen geschlagen, so dass jene zur Erde fiel.

ore in terram dejiciat, ita nec honestum videri potest experto ore cibum sumere¹⁾.

2. Im öffentlichen Leben ist wohl als die eingreifendste Reform der Almohaden die Abschaffung solcher drückender Abgaben (*ḡabala*) zu betrachten, welche im Religionsgesetz nicht begründet sind, Abgaben nach Handwerken, unentbehrlichen Lebensmitteln, welche früher eingefordert wurden; die Einhebung solcher unerlaubter Steuern wurde bei Todesstrafe verboten²⁾. Mit der Abschaffung solcher Steuern haben sich auch andere Dynastien im Islam inauguriert, so z. B. auch die Herrschaft der Almorawiden³⁾ aber aus dem Umstande, dass die Almohaden auf diesem Gebiete noch einen grossen Wirkungskreis antrafen, kann man folgern, dass sich die Almorawiden im Laufe ihrer Herrschaft genöthigt sahen, in der Vermehrung der Einnahmequellen des Staates über die muhammedanischen Steuergesetze hinauszugehen.

3. Als eine der durch 'Abd al-mu'min im öffentlichen Staatsleben eingeführten Veränderungen, ist eine Abweichung von der bis dahin üblichen Form der Münzen zu erwähnen. Statt der runden Gestalt der Münzen führte der Almohadenherrscher die viereckige Gestalt derselben ein⁴⁾. Dies sind die sogen. Muwähiden- oder Múmint-münzen, von welchen in den europäischen Kabinetten viele Exemplare zu sehen sind⁵⁾. Die Nachfolger 'Abd al-mu'min's hielten sich nicht streng an die viereckige Formung der unter ihrer Herrschaft geprägten Münzen. Bereits sein Sohn Abū Ja'kūb Jūsuf lässt wieder runde Münzen prägen; hält aber insofern das Princip des Vierecks fest, als auf der runden Fläche ein Viereck eingepreßt ist, in welchem die Münzinschrift Platz findet⁶⁾. Im Jahre 627 schafft Abu-l 'Alā Idris die viereckigen Münzen ab und es werden

1) Leo Africanus p. 17 b.

2) Idrisi p. v.

3) Ibn Chaldūn Berb. (Uebers. von de Slane) II p. 70. 79.

4) Man hat, wahrscheinlich nach geschehener Einführung dieser Münz-

neuerung die Prophezelung von dem صاحب الدرهم المربع erfunden, durch welchen eine grosse Staatsumwälzung erfolgen werde. Der Hoftheologe des Almorawiden 'Alī b. Jūsuf, Malik b. Wuhejb warnt den Fürsten vor Ibn Tūmart als dem Manne „des viereckigen Dirhem“ Ibn Chaldūn (de Slane II p. 169), al-Zarkaši p. f. 1.

5) O. G. Tychsen, *Introductio in rem numariam Muhammedanorum* Tab. II No. 27. Marsden, *Numismata Orientalia* I No. CCCLXXIII f. Pl. XXII. Adler, *Collectio nova Numerum euficorum* S. 139 Tab. VI No. LXXXVIII. LXXXIX. Lane Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum* Vol. V S. 45 ff. Pl. III No. 121—145. Don Francisco Codera y Zaidin, *Tratado de Numismática Árabe-Española* (Madrid 1879) Lam. XXII No. 2. 7 S. 219 ff. Ich bin für diesen Literaturnachweis Hrn. Geh. Hofr. Prof. Stieckel in Jena zu Dank verpflichtet.

6) Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancien regence d'Alger* (Paris 1840) p. 72 note 3.

die runden Münzen officiell wieder eingeführt, und das Mahdysymbol verschwindet auch von der Aufschrift¹⁾.

4. Auf einige auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Ritus eingeführten Veränderungen wurde bereits oben (S. 71) hingewiesen, und in dieser Beziehung ist nur noch die von der gewöhnlichen Ordnung dieser Ceremonie verschiedene Art der feierlichen Freitagschufba zu erwähnen, welche uns der Historiker der ersten Zeit der Almohadenherrschaft ausführlich beschreibt²⁾, sowie einige Abänderungen in der Adānformel, von welchen wir aus Ibn Chaldūn's Darstellung der Abschaffung dieser Aenderungen durch den Almohadenfürsten Abu-l-'Alā Idrīs al-Ma'mūn (624—30) Kenntniss nehmen können. Bemerkenswerth ist noch in dieser Hinsicht, dass die Almohaden, sowie später die Wahhabiten allen Schmuck und alle Pracht in den Moscheen verpönten und, wo sie ihn vorfanden, in vandalischer Weise verwüstet zu haben scheinen. Und sie handelten darin nur im Sinne des muhammedanischen Puritanismus. Wollte doch auch der fromme Chalif 'Omar II, allen Schmuck und Glanz der Umajjadenmoschee in Damaskus, für deren Herstellung sein Vorgänger Al-Walid die Bewohner Syriens in Contribution gesetzt hatte, schonungslos entfernen und dem Staatsschatz einverleiben, und dass er seine Absicht nicht ausführte, hatte keine andere Ursache, als die, dass er erfuhr, dass die Pracht der früheren Kathedrale bei den Christen Neid und Aerger erregte³⁾. Unter den Vorzeichen des Weltendes erwähnt die muhammedanische Eschatologie, dass die Menschen mit ihren Moscheen Prunk treiben werden⁴⁾; und die almohadischen Eroberer verfahren im Sinne dieser Anschauungsweise. Die Karawijīn-kathedrale in Fes hatte ein in späterer Zeit zugebautes mihrāb, welches unter einer Kuppel ruhte, welche mit Goldverzierungen und sonstigen ornamentischen Künsten geschmückt war. Als die Almohaden i. J. 540 in Fes einzogen, da fürchteten die fuḳahā' der Stadt, dass die Sieger alle diese Pracht zerstören würden, und sie ersannen eine Finte um die Werke der Kunst zu retten. Sie verdeckten nämlich die Vergoldungen und Verzierungen mit Papier, überzogen dasselbe mit Gyps und liessen das Ganze mit weisser Farbe übertünchen; so wurden die Kunstwerke verhüllt und vor der Rohheit der berberischen Puritaner errettet⁵⁾. Diese selbst bethätigten die Verdammung allen Prunkes

1) Sauvairo, Numismatique et métrologie musulmanes (J. asiat. 1882 I p. 303).

2) Al-Marrāḳoši p. ٢٢٩—٢٣١.

3) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. ٥, vgl. Al-Ja'kūbi ed. Houtsma p. ٣٣٨ oben.

4) Sunan al-Nasa'i (Commentar Ausgabe Baḡma'wi) p. f. من اشراط الساعة ان يتباهى الناس في المساجد.

5) Kartās p. ٣٥.

an ihren religiösen Gebäuden auch an der von ihnen besonders heilig gehaltenen Grabeskappe des Ibn Tūmart, von welcher sie allen Schmuck verbannten ¹⁾.

Aber man darf aus solchen allerdings bezeichnenden Nachrichten nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass das almohadische Regiment aller Baukunst feindselig entgegentrat. Gerade die erste Almohadenzeit ist es ²⁾, in welcher in Spanien und im Magrib eine rührige Thätigkeit in der Erbauung von Moscheen und Palästen entfaltet wurde. Unter Abū Jaʿqūb Jūsuf scheint ein Corps von Baukünstlern organisirt worden zu sein, an dessen Spitze Ahmed b. Basa عريف

البنائين stand ³⁾. Als der Chalif den Bau einer neuen Moschee in Sevilla beschloss, wurden alle Künstler und Werkmeister aus Andalus und Marokko zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigt ⁴⁾; auch „muhandisūn“ sind zu dieser Bauhätigkeit in Verwendung gezogen worden ⁵⁾ und ihre Anwesenheit war um so nothwendiger, da Abū Jaʿqūb an den Thürmen der Moschee in geradezu schwindliger Höhe vier Granaten (تفانيخ) anbringen liess, welche auf schweren Säulen ruhten; die Vergoldung dieser Säulen allein erforderte „7000 grosse jaʿqūbische mitkāl an Gold“ ⁶⁾. Der Mangel künstlerischer Ornamentik sollte wohl durch äusserlich imposante Massen und Höhenverhältnisse ersetzt werden ⁷⁾. Diese neuen Moscheebauten wurden jedoch nicht durch ein Bedürfniss nach künstlerischen

1) Idrisi p. 4^c, 15 طريق الناموس ist der Ausdruck, mit dem diese Art von puritanischer Prunklosigkeit bezeichnet zu werden pflegt.

2) Vgl. Al-Marrākoši p. 171 penult.

3) ISS Bl. 161b.

4) ibid. Bl. 165b وحضر على ذلك شيخ العرفاء احمد بن باسة واصحابه العرفاء البنائون من اهل اشبيلية وجميع عرفاء اهل الاندلس ومعهم عرفاء البنائين من اهل حضرة مراكش ومدينة فاس واهل العدو فاجتمع باشبيلية منهم ومن اصناف التجارين والنشاربين والفعلة لاصناف البناء اعداد من كل صنف صناعات مهرة في كل فن من الاعمال افراد.

5) ibid. Bl. 9b فخرج اليه الحاج يعيش المهندس; ibid. 162a الحاج المهندس يعيش وحضر حوالى الاثر المذكور.

6) ISS Bl. 169b. Vgl. über dieses Bauwerk Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* III p. 686.

7) Al-Marrākoši p. 171 penult.

Schöpfungen hervorgerufen. Die Almohaden wollten vielmehr die Wandlung des religiösen Sinnes und die Verdammung des ihrer Herrschaft vorangehenden Systems dadurch documentiren, dass sie die religiöse Ceremonie, das Freitagsgebet, nach anderen Sitzen verlegten. Gewöhnlich wurde das Privilegium der Freitagsceremonie *والجمعة والخطبة* in die neuerbauten Kathedralen verlegt und auch hierdurch die Tradition der Vergangenheit, nicht ohne Absicht, herabgewürdigt. In dem eroberten Marokko war die erste Kundgebung des 'Abd al-mu'min, dass er die durch Jūsuf b. Tašfin erbaute Hauptmoschee sperren¹⁾, vielleicht gar, wie ein anderer Bericht lautet²⁾, zerstören liess, um an ihre Stelle eine andere Kathedrale zu erbauen; dasselbe Vorgehen befolgten die Almohaden später in Spanien³⁾. Zuweilen wurde die Almorawidendynastie in den Moscheen in anderer Weise herabgewürdigt. Auf einer Kuppel der grossen Moschee in Tlemsen wird als die Zeit ihrer Erbauung das Jahr 530 bezeichnet; man bemerkt auf dieser Inschrift, wie Abbé Bargés berichtet, dass der Name des Gründers ausgekratzt ist. Ohne Zweifel haben die Almohaden den Namen des letzten Almorawidenherrschers, dem diese Moschee ihren Ursprung verdankt, austilgen lassen. Noch nach dem Sturz der Almohadendynastie, als in Marokko bereits die Meriniden herrschten, ist von einer Zerstörung der Moscheen Marokkos durch einen Mašmūda-häuptling, die Rede⁴⁾.

5. Sehr oft wird von den Geschichtschreibern der almohadischen Zeit hervorgehoben, dass unter den Almohaden, hierin dem Beispiel Ibn Tūmart's folgend, viel Gewicht darauf gelegt wurde, aus dem öffentlichen und privaten Leben und Verkehr alles *bid'a* auszutilgen und die strenge Darnachhaltung nach den Traditionen des Propheten, der Altvordern und der alten Chalifen anzustreben⁵⁾. Dies ist auch ziemlich selbstverständlich von einem Regierungssystem, dessen Anfänge eben im *tagjir al-munkar* bestanden, welches auch den Rechtstitel seiner Opposition gegen die vorangegangene Regierung bildete. Wie weit es aber die Almohaden im Traditionalismus trieben, wird uns durch eine vereinzelte Notiz über ihr Gebahren in Tunis ersichtlich: Die Gewohnheit der Almohaden in alter Zeit war in Tunis, dass sie das Richteramt nicht länger als zwei Jahre lang in einer Hand belassen. Sie wollen sich hierbei nach einer Verfügung des Chalifen 'Omar I gerichtet haben. Sie

1) Idrisi p. 4^a unten.

2) Ibn al-Ašir X p. 222, 6 v. u.

3) ISS Bl. 168b *وارتفعت في هذا اليوم الخطبة والجمعة من جامع عمرو بن عبدس المذكور بأشبيلية وأزيل منبره من موضعه*.

4) Ibn Chaldūn, Berb. Uebers. von De Slane II p. 272.

5) Al-Marrākošī p. 13^a. 2. v.

waren auch der Ansicht, dass ein *Ḳaḍī*, der längere Zeit sein Amt verwaltet, gar leicht die *Camaraderie* pflegt, er hütet sich aber davor, wenn die Furcht vor Absetzung über seinem Haupte schwebt. Der häufige Wechsel im Richteramte hat ferner zur Folge, dass sich die Zeitgenossen lebhafter an der *Judicatur* betheiligen, was eine gerechtere Behandlung der Rechtsfälle nach sich zieht, als wenn jemand lange Zeit selbstständig waltet¹⁾. Diese Einrichtung scheint aber nicht im almohadischen Reich im allgemeinen, sondern wohl speciell bei der in Tunis emporgekommenen *ḥafṣidischen* Linie der Almohaden geherrscht zu haben.

X.

Als der aus dem Osten in seine afrikanische Heimath zurückkehrende *Ibn Tūmart* seine Landsleute zur rigorosen Befolgung der mit dem Islam zusammenhängenden praktischen Gesetze aneiferte und es sich zur Aufgabe stellte, die krasse körperliche Gottesauffassung aus den Köpfen und Herzen der Leute zu verbannen; als er in seinen gelehrten Vorträgen und im öffentlichen Verkehr auf dem Markte gegen die Uebertretung der im Islam gebotenen Vorschriften eiferte und sein Thun und Lehren gegen die Hoftheologen der *Almorawidenfürsten* in öffentlicher Disputation vertheidigte, hatte er wohl noch selber keine Ahnung davon, in seiner Person den *Mahdī* erblicken zu lassen, dessen Erscheinen den Gläubigen im Namen *Muhammeds* für das Ende der Zeiten verheissen wurde, damit er „die Welt erfülle mit Gerechtigkeit, so wie sie bis dahin mit Ungerechtigkeit erfüllt war“.

Dass die Welt voller Ungerechtigkeit und Laster sei, dies scheint er schon damals eingesehen zu haben; auch von dem Beruf, der allgemeinen Verderbniss als Warner und Verbesserer entgegenzutreten, war er erfüllt. Aber er war weit davon entfernt, sich selbst als den verheissenen *Mahdī* zu betrachten oder auch nur auszugeben. Es fehlte ihm, dem *Maṣmūda-berber* aus der *Kabile* der *Harga*, hierfür ja die erste und unerlässlichste persönliche Eignung, die Abstammung aus dem Geschlecht des Propheten. Er begnügte sich mit dem Ruhme eines grossen Theologen als der „*Fakīh von Sūs*“, wie ihn die Verehrer nannten²⁾; und gerade sein Stamm hatte ja auch schon früher manchen *fakīh* geliefert. *Jahjā b. Jahjā al-Lejti*, der Schüler des *Imām Mālik b. Anas* war ein Spross desselben Berberstammes, und zur Zeit des *Ibn Tūmart* selbst wird als *fakīh* aus diesem Stamme, und zwar als einer unter vielen, ein gewisser *‘Abd al-ḥaḳḳ b. Ibrāhīm* (من فقهاء المصامدة) genannt³⁾.

1) *Al-Zarkaṣī* p. ff.

2) *Ibn Chaldūn* I p. 191.

3) *Ibn Chalikān* VIII p. 4, 9.

Der ungeahnt grosse Anhang von Berbern, der sich um Ibn Tûmart scharte als die Regierung ihn zu beunruhigen begann, die grossen Massen seiner willenlos ergebenen Anhänger, an deren Spitze er zum Mittelpunkt einer mächtigen Propaganda emporwuchs, liess seine Ambition und sein Selbstbewusstsein immer mehr anschwellen und wozu ihn die Geburt nicht befähigte, dazu machten ihn die Verhältnisse, welche die blinde Anhänglichkeit seiner Berbern schuf: er wurde zum Mahdî. Dieser Begriff bot im Islam von jeher die Formel für die Führung politischer und religiöser Revolutionen; den muhammedanischen Berbern wurde er mehr als anderswo die Form, in welche sich der ihre Geister erfüllende Cultus mächtiger Individualitäten kleidete. Auch nach Ibn Tûmart finden wir noch Beispiele für das Auftreten von Mahdî's unter den Berbern ¹⁾.

Wenig Schwierigkeit bereitete es, dem berberischen Stammbaume Ibn Tûmart's einen 'alidischen zu substituieren und in dieser genealogischen Kette den Ring genau zu fixieren, durch welchen die Berberfamilie an das Geschlecht der Faṭîma geknüpft ist ²⁾. Wie leicht dies ging, beweist uns der Umstand, dass man bei der Fälschung der Genealogie des Mahdî nicht stehen blieb; um dieselbe wahrscheinlicher zu machen, hat man später die ganze Kabyle der Harga, der auch I. T. angehörte, von Ḥasan b. 'Alî abstammen und unter Mûsâ b. Nuṣejr in diese Lande einwandern lassen ³⁾. Ganz denselben Vorgang beobachteten die Hofgenealogen der Ḥafṣiden-dynastie von Tunis, indem sie den Urahn derselben, Abû Ḥafṣ 'Omar, einen Maṣmudaner aus der Gruppe der Hintāta, vermittelst eines künstlichen Stammbaumes von 'Omar abstammen lassen, um durch diese Genealogie ein Gegengewicht gegen die Dynastie des 'Abd-al-mu'min zu gewinnen ⁴⁾. Noch eine andere Schwierigkeit war aus dem Wege zu räumen. Der Mahdî muss — freilich fordert dies die Sekte der Imāmijja nicht ⁵⁾ — Namensbruder des Propheten sein, und auch sein Vater muss denselben Namen geführt haben, den der Vater des Propheten trug: mit einem Worte Mahdî kann nur jemand sein, der Muḥammed b. 'Abdallāh heisst. Es wird nun der berberische Name des Vaters des Ibn Tûmart willkürlich in 'Abdallāh verändert um diese Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen. Dies konnte man den Berbern um so plausibler machen, als es unter ihnen tagtägliche Erfahrung war, dass jemand zwei Namen führte, einen berberischen und einen ara-

1) Ibn Chaldûn *ibid.* ۳۳۷, f. ۷.

2) So wird denn in den almohadischen Schriftstücken darauf Gewicht gelegt, I. T. als den Nachkommen des Propheten *نجله وسلبه* zu bezeichnen.

3) Ibn Challikān *ibid.* p. ۹.

4) Vgl. De Slane, zu Ibn Chaldûn (II p. 282. 293 Anm.).

5) Alfachrî ed. Ahlwardt p. ۱۶۰.

bischen¹⁾. Hiess ja der Mahdi selbst eigentlich auf gut berberisch: Amgar. Aber noch weniger Schwierigkeit bereitete es einem spätern Geschlechte — die Zeitgenossen werden die Uebereinstimmung der Personalbeschreibung nicht gar streng untersucht haben — von Ibn Tûmart eine Personalbeschreibung zu entwerfen, die der für den Mahdi erforderlichen genau entspricht und in welcher das schwarze Muttermal an der rechtseitigen Schulter nicht fehlen darf²⁾; und da hatte es dann ein Dichter aus Algier sehr leicht, zur Zeit des Abû Ja'kûb gelegentlich einer almohadischen Versammlung am Grabe des I. T. das Mahdithum des heiligen Mannes aus der Uebereinstimmung seiner persönlichen Qualitäten mit den in den Traditionen für den Mahdi geforderten Eigenschaften volksthümlich zu erweisen³⁾.

So war denn nun I. T. durch den Menschencultus seiner berberischen Anhänger in die Rolle des Mahdi gedrängt und als solcher wurde er nicht nur Träger der höchsten menschlichen Würde im theokratischen Systeme des Islam, sondern auch Gegenstand eines übermenschlichen Cultus von Seiten seiner Anhänger. Ihn riefen sie in ihren Nöthen als Helfer an und sein Name wurde bei ihren Mahlzeiten mit religiöser Pietät genannt⁴⁾. Die Berbern konnten ohne Menschencultus nicht Muhammedaner bleiben. Ibn Tûmart störte sie in dieser vom rechten Islam zurückgewiesenen Vorstellung nicht; vielmehr griff er sie als willkommenes Mittel zur Erfüllung der in ihm erweckten Ambition willig auf und er machte von nun ab die an seine Person geknüpften schrankenlosen Verehrung zum Mittelpunkt des politischen Umsturzes, welchen er durch die Bekämpfung der Almorawiden anbahnte. Bisher hat er das „tauhîd“

1) Im Jahre 151 steht an der Spitze der Berbern in Spanien ein gewisser شَقِيَّا vom Miknâsastamm, der sich für einen Fatimiden ausgibt und den Namen

عبد الله بن محمد annimmt. Dozy I 235; Fournel I 423. Aber auch bei gemeinen Leuten kamen solche Doppelnamen vor; der Magila-berber, bei dem der spätere Herrscher von Andalus, 'Abd al-rahmân Zuñhrit findet, heisst berberisch Wânsûs, arabisch Abû Kurn (Al-Makkarî I 130). Es ist begreiflich, dass der arabische Name angenommen wurde, sobald der Berber in eine hervorragende politische Rolle im Islam tritt. Bolokkin b. Ziri nimmt erst gelegentlich seiner Investitur als Statthalter von Afrika den arabischen Namen Jûsuf an (Fournel II 361).

2) Sie wird selbst im Karfâs p. 11v mitgetheilt, obwohl der Verf. dieses Buches den Mahdi für einen Betrüger hält: p. 11f فاستهواهم بكيدة. ومهد الملك لغيره بالخدع. vgl. p. 11v وعلينهم بعدوية لفظه ولسانه.

3) Al-Marrâkoši p. 130.

4) Karfâs p. 11f.

von seinen Anhängern gefordert; dies ist das Symbol der ersten Periode seiner Wirksamkeit. Nun ergänzt er es — und hiermit tritt er in die zweite Periode seiner Laufbahn — durch die Forderung der Anerkennung dessen: „dass es unerlässlich sei für die „Sache Allāh's einzustehen und zwar sobald es nöthig wird, ohne „Verzögerung; dass die Berücksichtigung des Einstehens für die „Sache Allāh's besser sei als die Rücksicht auf das (durch dasselbe hervorgerufene) Blutvergiessen und die Vernichtung des Lebens „und Vermögens; dass die Verderbniss unerlässlich abgewendet „werden müsse und dass dies obligate Pflicht der Gesammtheit sei, „denn die unwissenden Häupter haben Macht erlangt über die „Welt und taube und stumme Könige¹⁾ haben Macht erlangt über die „Welt und Dağgāle haben Macht erlangt über die Welt; dass die „Lüge nur durch den Mahdi abgewendet werde und die Wahrheit „nur durch den Mahdi aufgerichtet werde. Und (man muss glauben) „dass der Mahdi (durch Kennzeichen) bekannt sei²⁾ unter Arabern „und Barbaren, Beduinen und Wohnhaften; dass das Wissen von „ihm feststehe an allen Orten und in allen Diwānen. Was man vor „seinem Erscheinen durch das zwingende Argument der Ueber- „lieferung wusste, das wird nach seinem Erscheinen durch das „zwingende Argument des Augenscheins zur Ueberzeugung. Der „Glaube an den Mahdi ist unerlässliche Pflicht; wer an ihm zweifelt „ist ein Ungläubiger; und (man muss glauben) dass er frei von „Irrthum ist³⁾ in der Wahrheit, zu welcher er die Menschen auf- „ruft, und dass es unzulässig ist, dass er darin dem Irrthum unter- „worfen sei. Man darf ihn nicht ablehnen, ihm nicht widerstreben, „ihn nicht zurückweisen, sich ihm nicht widersetzen, sich gegen ihn „nicht auflehnen und empören. Er ist einzig in seinem Zeitalter, „wahrhaft in seiner Rede, er vernichtet die Dağgāle und Tyrannen „und erobert die Welt im Osten und Westen, und erfüllt sie mit „Gerechtigkeit, wie sie vordem mit Unrecht erfüllt war. Und sein „Reich besteht bis zur Stunde des letzten Gerichtes“⁴⁾.

ان القيام بأمر الله واجب وأنه على القور لا يجوز فيه التأخير
وأن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء ونهب
النفوس والاموال وأن الفساد يجب دفعه على الكافة وأن الرؤساء

1) Mit Rücksicht auf Sure VIII v. 22.

2) Daher das ständige Epitheton المهدي المعلوم dem wir immerfort begegnen, d. h. der durch sichere Kennzeichen: Name, Abstammung, Ort seines Auftretens, welche in den vom Erscheinen des Mahdi handelnden Traditionen vorhergesagt sind, als Mahdi Erkannte; dies wird klar unschrieben durch Ibn

Badrūn ed. Dozy p. 1, 10 المهدي المعلوم بالاسم والنسب والمكان.

3) Vgl. Al-Marrākoši p. 134, 11.

4) WM Bl. 65 b.

الجهال استولوا على الدنيا وأن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا وأن الدجاجلة استولوا على الدنيا وأن الباطل لا يدفعه إلا المهدي وأن الحق لا يقوم إلا بالمهدي وأن المهدي معلوم في العرب والعجم والبدو والحضر وأن العلم به ثابت في كل مكان وفي كل ديوان وأن ما عليم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يُعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره وأن الايمان بالمهدي واجب وان من شك فيه كافر وآته معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه وآته لا يكابر ولا يضاد ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينساز وآته فرد في زمانه صادق في قوله وآته يقطع الجبابرة والدجاجلة وآته يفتح الدنيا شرقها وغربها¹⁾ وآته يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور وأن أمره قائم الى ان تقوم الساعة،

Dies ist das Resultat einer Geschichtsconstruction des I. T., mit welcher er die Idee des Imamats als beständige und ununterbrochen wirkende, durch das Erscheinen des Mahdi zum Abschluss gelangte Nothwendigkeit des muhammedanischen Glaubens darstellte, eine Darstellung, die er als sein Testament an die gläubige Gemeinde und als das Symbolum der durch ihn begründeten religiösen Gemeinschaft bezeichnet. „Ueber das Wissen d. h. die Unerlässlichkeit des Glaubens an das Imamats für die Gesammtheit, und dies ist einer der Pfeiler der Religion und eine der Hauptstützen des Gesetzes, und das Bestehen der Wahrheit in der Welt ist nicht anders denkbar als durch die Unerlässlichkeit des Glaubens daran, dass das Imamats in allen Zeiten ohne Unterbrechung bestehe bis zur letzten Stunde“ — so ist das Kapitel überschrieben²⁾, welches als der Zielpunkt des Systems erscheint, das Ibn Tūmart mit seinem Werke anstrebt. „Es gab kein Zeitalter, ohne dass in demselben ein Imām existirte, welcher in seinem Lande die Wahrheit vertritt, von Adam bis Noah und von da ab bis Ibrahim. So spricht Allah: Ich setze dich ein für die Menschen zum Imām³⁾. Der Imām ist nicht anders denkbar als frei von allem Nichtigem, denn er zerstört das Nichtige, und

1) Auf die Erfüllung dieser Verheissung, die im Almohadenreiche nur mit Bezug auf den Westen zur That wurde, bezieht sich wohl die fortdauernde Erwartung der Mahdigläubigen in Tinmal, oben S. 75 Anm. 4.

2) *WM* Bl. 62 b—65.

3) *Sure* II v. 118.

das Nichtige kann nicht durch Nichtiges zerstört werden. Er ist dem Irrthum nicht unterworfen, denn mit Irrthum kann Irrthum nicht zerstört werden und der Irrende kann den Irrthum nicht zerstören und der verderblich Handelnde kann die Verderbniss nicht zerstören, denn Verderbniss kann nicht durch Verderbniss zerstört werden. Der Imâm ist demnach nothwendigerweise frei von allen diesen Trübungen, sowie er auch frei ist von Ungerechtigkeit, denn der Ungerechte kann nicht die Ungerechtigkeit zerstören, vielmehr würde er dieselbe befestigen; er muss auch frei sein von ketzerischen Lehrmeinungen, denn der Ketzer kann die Ketzerei nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von Lüge, denn der Lügner kann die Lüge nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von dem Handeln in Unwissenheit, denn der Unwissende kann die Unwissenheit nicht zerstören. Sowie die Unreinheit nicht durch Unreinheit und die Finsterniss nicht durch Finsterniss beseitigt wird, so wird auch die Verderbniss nicht durch Verderbniss und Nichtigkeit nicht durch Nichtigkeit beseitigt. Sie können nur durch ihr Gegentheil beseitigt werden, d. i. durch Wahrheit. Ein Ding wird nur durch sein Gegentheil beseitigt, die Finsterniss durch das Licht, der Irrthum durch die Rechtleitung, Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit, Auflehnung durch Gesetzestreue, Meinungsverschiedenheit durch Einhelligkeit ¹⁾. Einhelligkeit aber entsteht nur dadurch, dass aller Befehl von dem berechtigten Befehlshaber auszugehen hat, dies ist aber der unfehlbare Imâm. Nun wird die ununterbrochene Folge des Imamats von Ibrâhîm bis zu den Propheten, von diesen bis Dâwûd dargelegt. Nach Dâwûd pflanzte sich das Imamat bis auf Jesus fort, dann auf Muhammed, von diesem auf die rechtmässigen Chalifen. Das nachfolgende Imamat ist die Basis des Imamats der Gegenwart, das mit dem Mahdi abschliesst. Wir lassen I. T. den

1) Auch hierin bemerken wir eine Uebereinstimmung mit den zâhiristischen Anschauungen, vgl. Zâhiriten p. 99. WM Bl. 76a in dem Paragraph الكتاب الاختلاف werden Traditionen, in welchen die Meinungsverschiedenheit verpönt wird, zusammengestellt: عن عبد الله بن عمرو قال هجرتُ إلى رسول الله صلعم يوماً فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية فخرج علينا رسول الله صلعم يُعرف في وجهه الغضب فقال أتما أهلکم من کان قبلكم اختلفتم في الكتاب، وعن جندب بن عبد الله ان رسول الله صلعم قال اقرووا القرآن ما ائتلفتم عليه قلوبکم فاذا اختلفتم فقوموا.

Charakter des theokratischen Amtes des Mahdi mit seinen eigenen Worten darlegen ¹⁾:

„Also standen die Dinge bis dass zu Ende war die Zeit des prophetischen Chalifats, dreissig Jahre nach Muhammed. Sodann begannen Spaltungen, willkürliche Meinungen, Streitereien, einander zuwiderlaufende Lehren, und widerspenstige Herzen; es wurde gehorcht der Habgier, gefolgt den verwegenen Meinungen, dem Irdischen Gewicht beigelegt und ein jeder, der eine subjective Meinung aufstellte, bewunderte seine Einfälle, — welcher Gehorsam und welche Ergebenheit ist möglich, wo man sich selbst bewundert? welche Eintracht und Uebereinstimmung ist da, wo Meinungsverschiedenheit und Zerrüttung herrschen? welche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, wo man dem eigenen Kopfe folgt? wo ist das Gute und die Führung (auf den rechten Weg), da man der Habgier gehorcht? welcher Zusammenhalt und welche Liebe kann da sein, wenn die Herzen einander entfernt sind und die Wege auseinanderführen?“

„Als nun die Wege auseinanderführten und die Ansichten sich von einander entfernten, da kamen die Unruhen. Alles erschütterte und lange ward die Zeit der Schrecknisse; es schwanden die Gelehrten und es traten hervor die Unwissenden, dahingegangen sind die Tüchtigen, die Hefe ist geblieben, hinweg waren die Rechtschaffenen, geblieben sind die Treulosen; hinweggerafft wurden die bewährten Führer, frei traten die ketzerischen Neuerer hervor; verlassen haben uns die Wahrhaftigen und anstatt ihrer sind Lügenpropheten erschienen! Also sind verschwunden die Männer der Wahrheit, an ihre Stelle sind Fälscher, Verdreher und Schmuggler getreten, so dass verkehrt wurden die Dinge, entstellt die Wahrheiten, entblösst die Urtheile, verderbt die Erkenntnisse, vernachlässigt die frommen Werke; es erstarb die Ueberlieferung, es verschwand die Wahrheit und die Gerechtigkeit wurde aufgehoben. Die Welt wurde finster durch Unwissenheit und Unwahrheit, sie wurde schwarz durch Unglauben, Sündhaftigkeit und Widerspenstigkeit, sie ward entstellt durch die neuen Ketzerereien und willkürlichen Lehren, voll ward sie der Ungerechtigkeit und des Frevels, des Aufruhrs und der Störungen. Also ging es lange fort; es mangelte an einem Retter, der der Wahrheit zum Siege verhelfe, es siegten die Anhänger des Falschen und sie herrschten bis sie mit der Unwahrheit und Ungerechtigkeit das höchste Ziel erreichten“.

„Also standen die Dinge in Betreff der Herrschaft und der Uebermacht bis zur Zeit des (durch Gott) Gestürzten und zum Siege Geführten, der für die Wahrheit eintrat, nachdem sie dahingegangen und gestürzt war, der der Religion Gottes zur Hülfe kam, nachdem sie leblos gemacht und entblösst worden war, der in dieser Welt die Gerechtigkeit zur Geltung brachte, bis sie dieselbe erfüllt, der die Wahrheiten wieder zum Vorschein brachte, nachdem sie entblösst und spurlos verschwunden waren, und die Spuren der Erkenntnis verwischt und zerstört worden waren. Gott brachte ihn zur Zeit der dichtesten Finsterniss, da sich Nichtigkeiten unter einander verzweigten, da die unwissenden Lehren sich festgesetzt hatten, und die Wahrheiten getrübt und verdreht waren, da die Lichter verlöschten und verfinsterten, die Gedanken sich verflüchteten und verwirrten, in der die gemeine Hefe zur Herrschaft gelangte, und sich in Zügellosigkeit und Willkür frei erging. Es war keiner, der rufen und keiner der antworten sollte, keiner der befehlen und dem man gehorchen sollte, Alles war versunken in Abgötterei, Thorheit, Unwissenheit, Parteilichkeit, Trotz und Hochmuth; die Einsicht zerstört, die Herzen in Zweifel versunken, die Lehrmeinungen mit einander im Kampf, die Wege auseinanderführend, die Ansichten (Neigungen) von einander abweichend, Verirrung, Feindschaft, Widersätzlichkeit, Absonderung, verborgener Hass, Schmeichelei, Scheinheiligkeit, Fälscherei, Verdächtigungen, Zweifel, Spaltung, Vereinsamung, Nachsichtigkeit und falsche Rücksicht. Also setzten sich fest in den Herzen diese schweren, verderblichen Laster und sie gewöhnten sich an dieselben, so

1) Der arabische Text findet sich unter den Textbeilagen (I).

dass nur der gegen sie etwas vermochte, der die Herzen umzuwenden im Stande ist; dazu kam auch, dass man vergänglichem Kleinigkeiten (Accidenzen) nachging und böse Ziele verfolgte, die verziert sind mit dem Flitter dieser Welt, und mit ihren eiteln Hoffnungen; dass man der zukünftigen Welt und ihrer Dauer vergass, dass man der Angelegenheiten der Religion und daran vergisst, dass diese dem völligen Verderben entgegengehen, so dass der Flitter dieser Welt für Religion, die Unwissenheit für Erkenntniss, das Falsche für Wahrheit, das zu missbilligende für löblich, die Tyrannei für Gerechtigkeit gilt“.

„Diese Verkehrtheit wurde nun noch auf feststehende Pfeiler gegründet und das Nichtige fasste Wurzel, so dass sich emporstrecken konnten seine Zweige und dass der ganzen Menschheit nichts sichtbar wurde als diese Zweige, welche von jenen Wurzeln emporkamen“.

„Da kam der Rechtgeleitete zur Zeit da Entfremdung (der Religion) mit der vollen Macht der Verkehrtheit verbunden war, in welcher die Dinge verkehrt waren, die Wahrheiten verdreht, die Gesetze gefälscht. Gott zeichnete ihn aus durch die Wahrheiten der rechten Führung, die er ihm anvertraute, er verliess ihm eine Veränderung der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, dass er sie vom Grunde aus zerstören und mit Gottes Willen zur Wahrheit wandeln wird; so dass die Dinge nach den überlieferten Gesetzen der Rechtleitung geordnet, und auf der Bahn der gottesfürchtigen Führung sich aufrichten werden, das Falsche aber wird er vom Grunde aus zerstören, mit diesem werden auch seine Zweige vernichtet sein; festgewurzelt steht dann durch ihn die Wahrheit, fest werden sein durch ihre Stärke ihre Zweige; er holt wieder hervor die Erkenntniss aus ihren Schachten; sie erleuchtet die Erde mit ihrem Strahlenglanz durch sein Erscheinen, auf dass er sie erfülle mit Gerechtigkeit, wie sie es früher von Bosheit und Frevel war — dies Alles durch die Verheissung seines Herrn, die ihm zu Theil geworden, durch seine Gnade wie dies vorangegangen“.

„Folgendes ist aber die Verheissung Gottes, die er dem Mahdi zu Theil werden liess, die wahre Verheissung, die er nicht abändert. Sein Gehorsam ist lauter und rein, wie sie bei niemandem früher noch später gesehen werden kann; es giebt keinen ihm ähnlichen unter den Menschen, keinen, der sich ihm widersetzen oder ihm widersprechen kann, einer entgegengesetzten Ansicht sein und ihm widerstreben, ihm hartnäckigen Widerstand entgegenzusetzen oder ihm ungehorsam sein könnte; niemandem kann er unbekannt sein, niemand kann ihn (d. h. seinen Befehl) vernachlässigen. Wer ihm feindlich entgegentritt, hat sich tollkühn in's Verderben gestürzt und hat keinen Ausweg zur Rettung. Man kann ihm nur damit entgegenkommen, womit er übereinstimmt; alle Dinge gehen von seinem Befehle aus, Alles geschieht nach seinem Wunsche, dieser ist aber auch der Wunsch seines Herrn (Gottes)“.

„Seine Erkenntniss ist unerlässliche Religionspflicht, der Gehorsam und die Ergebenheit gegen ihn ist unerlässliche Religionspflicht, ebenso dass man ihm folge und sich nach seinen Handlungen richte; unerlässlich für die Gesamtheit, dass man an ihn glaube und seine Wahrhaftigkeit anerkenne; man muss sich ihm ergeben und sich seinem Urtheil fügen. Pflicht ist es zu befolgen alle seine Bestimmungen, zurückzukehren zu seiner Erkenntniss (d. h. diese als das höchste Forum zu betrachten), seinem Weg zu folgen und sich an seinen Befehl zu halten und überhaupt die Dinge ihm (zur glütigen Entscheidung) vorzulegen. — Entfernung von Gott ist es aber von ihm abzuweichen, ihm widerspenstig zu sein, ihm zu widerstreben, an ihm zu zweifeln oder gegen ihn Misstrauen zu hegen. Entfremdung von Gott ist es gegen ihn treulos oder seiner überdrüssig zu sein, sein Gebot fahrlässig zu behandeln, sein Recht gering zu achten, seine Angelegenheiten zu verleugnen; Entfremdung von Gott ist es auch sein Wort zu entstellen, anderen Erklärungen zu glauben, einen andern Weg zu wandeln, oder einer andern Handlungsweise (Sunnä) zu folgen, als der seinigen. Denn seine Sunnä ist auch diejenige Gottes und seines Gesandten, sein Befehl ist auch der Befehl Gottes und seines Gesandten; wer ihm gehorcht, gehorcht hierdurch auch diesen, wer sich ihm unterwirft, ist da-

durch jenen unterwürfig, wer mit ihm übereinstimmt, stimmt mit Gott und seinem Gesandten überein, wer an ihm Gefallen findet, findet es auch an jenen, wer ihn liebt, von dem werden hierdurch auch jene geliebt, und wer seine Heiligthümer hochhält, thut dies den Heiligthümern Gottes und seines Gesandten. Er ist der grösste in der Gotteserkenntniss, der nächste zu Gott, durch ihn bestehen Himmel und Erde, wird erleuchtet die Finsterniss, vernichtet die Unwahrheit. Durch ihn kommen ans Sonnenlicht die Erkenntnisse, durch die Uebereinstimmung mit ihm wird erreicht die Glückseligkeit, durch den Gehorsam gegen ihn werden erlangt die Segnungen; wenn die Menschen wetteifernd dem zustreben, was er liebt, so wetteifern sie dem zu, was Gott und sein Gesandter lieben und gross ist der Lohn, der durch die Uebereinstimmung mit ihm und den Gehorsam gegen ihn erreicht wird“.

„Das Ueberzeugtsein von all diesem, das religiöse Leben im Sinne dieses Glaubens, und das unablässige Festhalten an demselben ist unerlässliche Pflicht so lange die Welt besteht; man muss es öffentlich bekennen, verkünden, verbreiten, lehren. Es ist unerlässliche Pflicht, diesen Glauben festzusetzen und ihn festzuhalten in den Herzen der Kleinen und Grossen, der Freien und Sclaven, der Männer und der Frauen. Pflicht ist es ihm (dem Mahdi) zu gehorchen im Geheimen wie in der Oeffentlichkeit, im Aeussern wie im Innern, in Sachen der Religion und dieser Welt, in Angelegenheiten, welche ihn selbst, Gott, ein Geschöpf, den Besitz, eine Erkenntniss, das Schriftwort, die Tradition und die Führung auf den rechten Weg betreffen. Auf ihn muss man zurückkehren im Wenigen wie im Vielen, im Verborgenen wie im Oeffentlichen, in Betreff der niedersten Sache wie der höchsten. Denn wenn das Wenige verdirbt, verdirbt auch das Viele, mit der Vernichtung des Niedrigen wird auch das Höchste zerstört, derselbe Weg, welcher zum Wenigen hinführt, leitet auch zum Vielen. Nicht kann man sich sehnen nach der rechten Führung, wo Verderbniss vorhanden ist; diese kann aber auch die niederste Sache treffen“.

„Das Gebot des Mahdi ist das Gebot Gottes, nur der ihn nicht kennt, und von seinem Wege und seiner Führung entfernt ist, schreibt es ihm selbst zu. — Das Gebieten kommt aber nur Gott zu in Vergangenheit und Zukunft — keine Macht und keine Stärke ist ausser Gott, erhaben und gewaltig ist er! Nur von ihm erwarte ich Hülfe, auf ihn vertraue ich, zu ihm komme ich um Vergebung! Gott ist unser Vertrauen, er ist der beste Sachwalter“.

„Dies ist das Vermächtniss und die Mahnung, von der wir hoffen, dass Gott durch sie Gutes bringen und dass unser Lohn in dieser und jener Welt durch sie gross werde, wie auch der Lohn dessen, der ihre Bestimmungen versteht, über sie nachdenkt, über ihren Sinn Gewissheit erlangt, sich zu ihr bekennt und nach ihr handelt. Sie soll jedem Freunde mitgetheilt, jeder Feind soll zu ihrer Vertheidigung bekämpft werden, Gott möge sie zum Nutzen werden lassen den Lieben, den Genossen, Freunden und Helfern, er mache sie zur Säule in ihrer Religion, zum Zuchtwerkzeuge für ihre Feinde — es giebt keinen Gott ausser ihm, dem Herrn des grossen Thrones! Gegrüsst seien seine Gesandten, seine Engel, die zu ihm nahe stehen und seine frommen Diener! Lob sei Gott dem Herrn der Welten!“

„Dies ist auch eine Erinnerung und Erweckung, durch die man von der niedersten Stufe zur höchsten gelangen kann, Gott möge sie uns, und denen die ihn ehrfürchten und den Frommen zum Nutzen werden lassen“.

„Das Imamat ist zu allen Zeiten eine Stütze und Säule der Religion im allgemeinen, es war die Religion der frommen Alvordern, die der alten Völker vor Ibrahim; der Glaube daran (am Imamat) ist Religion, das Handeln im Sinne dieses Glaubens und das Festhalten an demselben ist Religion. Sein wahres Wesen aber ist: dem Imâm zu folgen, ihm nachzuahmen, ihm zu gehorchen und sich ergeben; dem Befehl sich zu fügen, dem Verbotenen auszuweichen, im Wenigen wie im Vielen festzuhalten an der Sunna des Imâm mit den Zähnen sich an ihr festzusetzen und mit ganzer Kraft sich an ihr festzuklammern und sie zur Richtschnur zu nehmen. — Dies war sein Wesen

bei den vorangegangenen Generationen bis zur letzten Stunde. Es giebt keinen Propheten, der keine Apostel und Genossen hätte, die an seiner Lehre hielten und seinem Befehle nachlebten. Dies Alles ist in der Religion klar und deutlich, es kann daran nicht gezweifelt werden; läugnen kann es nur ein Ungläubiger, oder ein Widerspenstiger, oder ein Betrüger, oder ein Ketzer, oder ein Abtrünniger, oder ein Missethäter, oder Sündler, oder ein Nichtswürdiger, oder ein verächtlicher Mensch der nicht an Gott und das jüngste Gericht glaubt. — Dies ist die Sunna Gottes in Betreff jener, welche früher vorangegangen waren und du findest nicht, dass die Sunna Gottes verändert oder verdreht werden könnte. Lob sei Gott dem Herrn der Welten! Also ist die Sache des Mahdi eine nothwendige Religionspflicht, wer ihm widerspricht soll mit dem Tode bestraft werden. Niemand kann dies zurückweisen, keine Künstelei hilft dagegen dem, der von der Wahrheit abweicht. Es steht fest durch die klaren Worte der Schrift, durch die sicheren Beweise der Religion, durch den Beweis der Wissenschaft; es dauert fort so lange Himmel und Erde dauern, durch den Willen Gottes, des Einzigen und Allmächtigen. Und Lob sei Gott dem Herrn der Welten“.

„Ein jeder, der sich zur Religion bekennt, soll abschreiben diese Ermahnung und sich durch sie täglich des Morgens und des Abends erinnern. Er soll eindringen in ihren Sinn, handeln nach ihrem Erforderniss, sie verkünden und verbreiten, andere für sie begeistern und aneignen, auf dass es ihm durch sie wohlgehe in dieser und jener Welt, dass er Glück und Segen erreiche. In Gottes Hand ist alles Gute, gelobt sei er, der Herr der Welten, er möge Nutzen bringen, beglücken und führen diejenigen, die nach ihr handeln! Friede über jene, die der Führung folgen und durch sie geleitet sind. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten“.

Die Darlegung des Ibn Tūmart würde ihrem Zwecke nur unvollkommen dienen, wenn sie nicht durch die Kehrseite des in obigen Auszügen entwickelten Systems vervollständigt würde. Es muss nämlich aus den Aussprüchen des Propheten der Beweis dafür geführt werden, dass das herrschende Regiment ein ruchloses, dass also das Erscheinen des Mahdi in der Gegenwart vollkommen motivirt, dass die Bekämpfung jenes Regiments religiöse Pflicht sei und in die Kategorie des *ǧihād* gehöre. Dieser Aufgabe entspricht Ibn Tūmart durch eine geschickte Gruppierung und Vorführung vieler Traditionsstellen, in welchen die Verhältnisse der Welt und der muhammedanischen Gemeinde in der dem Erscheinen des Mahdi unmittelbar vorangehenden Zeit geschildert werden. Was in denselben von ungerechter Regierung und von überhandnehmender Ketzerei gesagt wird, wendet er unverhüllt auf die *mugassimīn* an ¹⁾ „und alle Eigenschaften, die der Prophet von den Befehlshabern jener Zeit schilderte, suchte er auf die Almorawiden anzuwenden“ ²⁾. Um noch klarer darzuthun, dass die in den Traditionen vorhergesagten Verhältnisse in der Gegenwart und zwar in den Kreisen vorherrschen, denen er selbst gegenübergestellt ist, wird eine ganze Serie von Aussprüchen des Propheten angeführt, aus welchen erhellen soll, dass die Regeneration des Glaubens vom Magrib³⁾ ausgehen werde, während im Osten der Sitz des Unglaubens

1) Vgl. oben S. 67.

2) *Ḳarīās* p. 114.

3) Orthodoxe Theologen haben versucht, die Traditionssätze, in welchen

ist¹⁾. Es wäre vollends unnöthig diese Traditionen hier zu reproduciren und ich gebe nur die Aufschriften der betreffenden Kapitel:

Bl. 69a—78b باب في أن الطائفة التي تقاتل عن الحق في آخر الزمان في المغرب... باب في أن الله يفتح الدنيا كلها لاهل

(²⁾ الغرب وغزوهم للعدو حتى يغزو الدجال. Diese Traditionen sind alle den kanonischen Sammlungen entnommen und unterscheiden sich in dieser Beziehung von jenen in charigitischen Kreisen Afrikas fabricirten Traditionsaussprüchen, in welchen der grosse Beruf des Magrib und der berberischen Rasse in der Vertheidigung und Vertretung des Islam dargethan werden soll, Aussprüche von Muhammed, 'Omar u. s. w., welche heute noch den Theologen der Mzab-muhammedaner als Stützen ihrer Aspirationen dienen³⁾. Vortrefflich passte für die Verhältnisse der Umstand, den Ibn Tûmart auch weidlich ausbeutete⁴⁾, dass in den Traditionen oft von einem „Häuflein“ عصاة von Rechtgläubigen die Rede ist, welche Gott vorbehält um das herrschende Laster der Gesammtheit zu bekämpfen⁵⁾. Der Mahdi gruppirt die betreffenden Traditionen so geschickt, dass man unwillkürlich davon überzeugt werden musste, dass dies Häuflein in der Gegenwart im Magrib zu suchen sei⁶⁾, nachdem er und

verheissen wird, dass das Heil von اهل الغرب ausgehen werde, durch lexicalische Deutelei der Anwendung zu entziehen, die sie auch bei I. T. finden; so z. B. Al-Madîni (st. 234) Al-Safâ (lith. Stambul) I p. 184, welcher den Ausdruck so erklärt: أنهم العرب لأنهم المختصون بالغرب وهو الدلو.

1) رأس الكفر قبل المشرق. Al-Muwatta' IV p. 19v. Muslim I p. 13v. Bei Al-Buchârî finden wir bloss: رأيت رسول الله صلعم يشير الى المشرق فقال أن الفتنة هاهنا ان الفتنة هاهنا من حيث يطلع قرن الشيطان Bad'u-l-chalk nr. 10.

2) Nach der allgemein angenommenen muhammedanischen Eschatologie geht dem Erscheinen des Mahdi der Dağğâl voraus. In Ermangelung eines leibhaftigen Dağğâl sucht Ibn Tûmart den vorhergesagten Dağğâl unter den Almorawiden, wahrscheinlich soll es der eben herrschende Fürst sein. Es ist für die Consequenz des I. T. nicht uninteressant zu sehen, dass in dem oben S. 72 f. angeführten Glaubensbekenntniss, der Glaube, dass die Dağğâl die Herrschaft über die Welt an sich gerissen haben, seine Stelle findet.

3) Vgl. Livres des Beni Mzab p. 11—18 das Kapitel: „Signes d'élection des Berbers parmi les Gentils“.

4) Al-Marrâkôšî p. 135, 3 وانتم العصاة المعينون الخ.

5) WM 78a.

6) Ibn Badrûn I, 9 sagt vom Mahdi: طلعت بمطلعه الغربى بشارته والمعنى الى منبعه العربى اشارته.

seine Anhänger die Legende von der Person des Ibn Tūmart in genealogischer Beziehung derart präparirt hatten, dass die vorgeführten Traditionen zu den obschwebenden Verhältnissen ganz gut passen mussten. In Accommodationen ähnlicher Art haben die Führer muhammedanischer Bewegungen aller Zeiten viel Geschicklichkeit und Findigkeit entfaltet; und speciell in der almohadischen Bewegung haben sie dies nicht nur mit Bezug auf die Person des Ibn Tūmart bewiesen, sondern sie waren ebenso geschickt in der traditionellen Erweisung des Berufes von 'Abd al-mu'min, die Dynastie zu begründen, welche die Idee des Mahdithums zur Wahrheit machen sollte. Dieser Berber aus der Kabyle Kūmia wurde zum Abkömmling des Moḍarstammes Ḳejs 'Ajlān¹⁾ und innerhalb desselben des Clans des Banū Sulejm gemacht²⁾, um an ihn eine fingirte Prophezeiung des Propheten anzupassen, wonach Allah am Ende der Tage der Religion Muhammeds durch einen Mann von den Banū Sulejm aufhelfen werde³⁾.

Mit keiner Silbe fordert I. T. in dem oben mitgetheilten Glaubensbekenntnisse für seine eigene Person irgend welche besondere Anerkennung; er fordert diese für den „Ḳā'im al-zamān“. Dass dies nicht der Almorawidenfürst sei, musste seinen Anhängern selbstverständlich sein; war es doch eben die Dynastie dieses Herrschers, welche I. T. bekämpfte und deren Entthronung das Ziel seiner Bestrebungen, sein ausgestecktes Programm war, für dessen Ausführung er jedem Muslim das kriegerische Eingreifen unter dem Titel „ḡihād“ zur Pflicht machte. Wer ist also denn sonst der Ḳā'im al-zamān? Die Antwort darauf gab sich von selbst. „I. T. erwähnte des Mahdī und erregte Sehnsucht nach ihm, er sammelte die Traditionsaussprüche, die auf ihn Bezug haben aus den systematischen Sammlungen. Und als er in den Seelen seiner Anhänger die Vorzüge des Mahdī, seine Abstammung und seine Eigenschaften eingepflanzt hatte, beanspruchte er für sich selbst diese Würde und sagte: „Ich bin Muḥammed b. 'Abdallah“ und führte seine Genealogie bis auf den Propheten zurück. Er sagte es klar heraus, dass er für sich die Unfehlbarkeit beanspruche, und dass er selbst der unfehlbare Mahdī sei. Darüber recitirte er viele Traditionsaussprüche, bis dass es sich in ihren Seelen festsetzte, dass er der Mahdī sei. Dann streckte er seine Hand aus und sie huldigten ihm“⁴⁾. Mit anderen Worten: das Bild des Mahdī, das er zeichnete und tendentiös illustrierte, passte auf ihn und seine Wirksamkeit, so dass alle die

1) Al-Marrākoši p. 141, 14 ff. Ibn Chaldūn (Berb. übers. von de Slane I p. 251).

2) Daher wird von seiner Familie gesagt: منتهى شرف سليم بن منصور وقيس عيلان Ibn Badrūn 3, 14.

3) Ibn al-Aḡīr X p. 214.

4) Al-Marrākoši p. 134.

das Glaubensbekenntniss, das er aufstellte, annahmen, nothwendig zur Anerkennung seiner eigenen Person getrieben waren. Unter Leitung 'Abd al-mu'min's waren es zuerst zehn Auserwählte, die ihm zuriefen: „Die geschilderten Zeichen und Eigenschaften sind nur bei dir anzutreffen; so bist denn du der Mahdi“¹⁾.

In der That ward der Glaube an das Mahdiamt des Ibn Tûmart die Devise der Dynastie des 'Abd al-mu'min, welche die Führung der Almohaden an sich riss. Es ist selbstverständlich, dass der Mahdi während der Almohadenherrschaft in allen ihr unterworfenen Ländern eine bedeutende Stelle im Kanzelgebete erhielt²⁾ und der Gedanke, dass I. T. der Mahdi sei und dass ihm als solchem auch nach seinem Tode die Huldigung und Anerkennung der Gläubigen gezollt werden müsse, gewann seinen officiellen Ausdruck auch in dem Kanzleistil der Almohaden, welcher in Folge dieser eigenthümlichen politisch-religiösen Anschauung, welche zum Ausdruck kommen musste, eine von der gewöhnlichen Art des officiellen Stils verschiedene Nuance erhielt³⁾. Neben der basmala und ĥamdala und dem Gebet für den Propheten, die er mit dem officiellen Stil des sonstigen Islam gemein hatte, musste in allen amtlichen Schriftstücken, die aus almohadischen Kanzleien hervorgingen, die tarġija-formel für den Imam Mahdi Platz finden, wie aus einigen Beispielen anschaulich werden soll. Der Prinz Abû Ja'kûb Jûsuf beginnt seinen Erlass, in welchem er dem Ĥafîz Abû 'Abdallâh in Granada zu einem über Ibn Mardani's erfochtenen Sieg gratulirt, mit den Formeln⁴⁾:

أما بعد فاتنا نحمد اليكم الله الذي لا إله إلا هو ونشكركه على
الآلاء ونعمه ونصلّي على محمد نبيّه ورسوله ونسترضيه عن الامام
المعصوم المهديّ المعلوم القائم بأمر الله تعالى والداعى الى سبيله
ونصلّ الدعاء لخليفته سيدنا امير المؤمنين المنتهض بتتيم امره
وتكميله und in einem Siegesbulletin, in welchem der Sieg
über denselben Feind nach der Schlacht bei Murcia bekannt gegeben
wird⁵⁾: من عمر وعثمان ابني امير المؤمنين الى الطلبة والاشيخ
والاعيان والكافة باشبيلية ادام الله كرامتهم بتقواه سلام عليكم
ورحمة الله تعالى وبركاته أما بعد فالحمد لله القاهر الغالب ناصر

1) Ibn al-Aṣṣir p. 114.

2) Al-Marrâkošî p. 100.

3) *ibid* p. 111 الكتاب طريقة تخالف طريقة الكتاب.

4) *ISS* Bl. 92a.

5) *ibid*. Bl. 59b.

جنده ومنجز وعده في المشارق والمغارب، والصلاة على محمد المبتعث وسيطاً في ذوات (? جمواته marg. var.) ثوى بن غالب، وعلى آله واصحابه الماشين على سننه وسنته على اوضح المسلك الواجب، والرضا عن الامام المعصوم المهدي المعلوم الناهض بامر الله تعالى قياماً بالواجب للحاد (sic) المحاد والمجانب، والدعاء لمولانا وسيدنا امير المؤمنين حامل لواء والملة على منهاج الحق الناسخ لمفترقات المذاهب، ممشي الدعوة الامامية والكلمة الموحدية في شعاع نوره المنجلي للغياب، ثم لفرعه الانمي ونجله الازكى الامير الاجل الملك الاسعد العادل ابي يعقوب ذي الحسب المحلي بالمنائب الخ.

Dasselbe finden wir in welchem Staatsschreiben immer aus der Almohadenzeit¹⁾. Im Allgemeinen ist der Text dieser officiellen Erlasse sehr lehrreich für die religiöse und politische Auffassung dieser Kreise und wir lassen aus diesem Gesichtspunkte im Anhang zu dieser Schrift zwei Staatsdocumente, die nicht ohne zeitgeschichtliches Interesse sind, folgen.

Auch in den Einleitungen von Büchern, die im Almohadenreiche verfasst wurden, folgt nach den üblichen religiösen Eulogien die *tarǧīja* für den Mahdī²⁾ und fast selbstverständlich ist es, dass das Mahdī-bekenntniss auf den Münzen der Almohaden seinen feierlichen Ausdruck fand³⁾; die gewöhnliche Legende derselben ist:

I.	II.
لا اله الا الله	الله ربنا
الامر كله لله	محمد رسولنا
لا قوة الا بالله	المهدي امامنا

Lange nachdem die thatsächliche Herrschaft der Dynastie des 'Abd-al-mu'min durch die Abbröckelung der tunesischen Provinz in dieser nur noch eine nominelle war, hören wir noch die Anerkennung

1) Al-Maḥḥarī I p. ٨٠٩, 20: Ibn Sa'īd al-Anasī (st. 658) schreibt in seinem Sendschreiben an den almohadischen Fürsten 'Abd al-wāḥid, nach den auch früher üblichen Formeln: والرضا عن الامام المهدي المعلوم الذي افاء الله به على الدين الحنيفي ظلاله وازهب عنه طواغينه وضلاله.

2) S. die erste Seite von Ibn Badrūn ed. Dozy.

3) Vgl. oben p. 104 über die Abschaffung desselben.

des Mahdī von den Kanzeln ertönen. Als i. J. 627 der ersten Almohadendynastie in Tunis in dem aufstrebenden Haus der Hafṣiden ein alsbald auch zu wirklicher Hegemonie gelangender Rivale entstand, wurde von Seiten der Hafṣiden an der Erwähnung des Imamats des Mahdī in der Chutba anfänglich nicht gerüttelt¹⁾, und dies war um so natürlicher, als doch Abū Zakarijja als Rechtstitel seiner Losreissung vom marokkanischen Herrscher Geschlecht gerade die Thatsache der Herabwürdigung des Mahdithums und der Einrichtungen des Ibn Tūmart durch den damaligen Almohadenherrscher (Al-Ma'mūn) geltend machte, und als er und seine Nachfolger gerne als wirkliche Almohadenherrscher, als Vertreter des auf den Mahdīgedanken erbauten Reiches angesehen sein wollten²⁾. Bald aber wurde ein Uebergang zur thatsächlichen Abweisung dieser theoretischen Anerkennung in der Erwähnung des wirklichen Herrschers neben dem Imam gefunden³⁾ und im Jahre 711 waren sie bereits so weit, dass sie wohl neben dem Herrscher einen Imām noch immer erwähnen liessen, aber in ganz anonymer Weise, ohne Nennung eines bestimmten Namens⁴⁾. In diesem Zusammenhange darf die sonderbare Thatsache erwähnt werden, dass — wie wir hierüber einen Bericht aus Waregla besitzen — die offizielle Chutba für den Mahdī noch im XI. Jhd. der H. in Uebung war. Der Prediger jener Stadt nannte ganz gemüthlich den Mahdī neben dem Sultan von Stambul und dem localen Sultan seines Landes, ohne zu wissen, was es denn mit dem Mahdī sei. Er hat ganz einfach eine alte Chutba aus der Almohadenzeit unwissend übernommen und mit den Namen der actuellen Machthaber ergänzt⁵⁾.

Aber wir dürfen nicht verschweigen, dass so wie einerseits der Glaube an die Imamats-theorie des Ibn Tūmart sich zum Ausgangspunkt des Almohadenreiches herausbildete, ohne welche diesem Reich alle Existenzberechtigung innerhalb des Systems der politischen

1) Al-Zarkaśi p. 18.

2) In der That wird Abū Zakarijja in dem Gedicht des Ibn al-Abbār, in welchem seine Hilfe gegen die Christen in Spanien angerufen wird, ganz so wie die Almohadenherrscher der ältern Linie als „Wiederbeleber der Mahdī-lehre“ und als „Zerstörer der Finsterniss des tagīm“ gepriesen (Ibn Chaldūn übers. De Slane II p. 309).

3) Al-Zarkaśi p. 20.

4) *ibid.* p. 20. خطبوا خطبة لم يذكروا فيها إماماً معيناً واتموا
قال الخطيب اللهم وارض عمن يقوم بامر عبادك ويصلح ما ظهر من
الخلل في بلادك الخ.

5) Voyage dans le Sud de l'Algérie par Al-'Ajāšī übers. von Berbrugger p. 46.

Entwicklung des Islam fehlte, andererseits die Denkenden unter den Leitern der auf almohadischer Grundlage constituirten Gemeinde sich bald den Gedanken nahe legen mussten, dass das almohadische Reich nicht dem Bedürfnisse nach Menschencultus zu dienen habe, sondern erstanden sei, um die muhammedanische Idee der Gotteseinheit aus ihrer durch grobe Versinnlichung erfolgten Trübung zu erlösen. Ein Charakter, wie der des Almohadenherrschers Abū Jūsuf Ja'kūb, musste darauf ohne viel Nachdenken geführt werden und wir haben keine Ursache, an der Glaubwürdigkeit jener Nachricht des Historikers des Almohadenreichs ¹⁾ zu zweifeln, welche er uns bei Gelegenheit eines Festes am Grabe des Mahdī mittheilt: „Es berichtete mir jemand, der Augenzeuge des Benehmens des Fürsten Abū Jūsuf bei dieser Gelegenheit war, dass er beim Anblick dieser Feier spöttisch lächelte, . . . denn er war diesbezüglich nicht der Ansicht der Theilnehmer betreffs des Ibn Tūmart. So berichtete mir auch der fromme Scheich Abu-l-'Abbās Ahmed b. Ibrāhīm b. Muṭarrif al-Marij als wir zusammen in einem Gemach der Ka'ba waren, dass ihm der Fürst Abū Jūsuf gesagt habe: Sei mir Zeuge dafür, o Abu-l-'Abbās, vor Allāh, dass ich nicht glaube an die Unfehlbarkeit (des Mahdī)“. Aber er mochte auch nicht dulden, dass in seinem Reiche ein anderer Mahdī ersthe, den die in Nordafrika noch immer nicht entwurzelte Gegenpartei gegen die auf Ibn Tūmart's Mahdī-charakter gegründete Herrschaft der Almohaden vorschieben könnte. Dies war die Ursache der Verfolgung jenes Mannes, der zu Ja'kūb's Zeit als der heiligste Mann und gefeierteste Lehrer in Nordafrika galt, des berühmten Marabut Sidi Su'ejb Abū Madjan, der noch heute als der grösste Nationalheilige der nordafrikanischen Muhammedaner gilt. Er lud denn auch den in Bugia lehrenden Marabut vor seinen Thron in Marokko, damit er ihm über seine Absichten Rede und Antwort stehe. Der heilige Mann erreichte aber die Residenz nicht; er fand unterwegs sein Grab (i. J. 590) ²⁾. Die dem überhandnehmenden Menschencultus entgegengesetzte Opposition erreichte ihren Höhepunkt in Abu-l-'Alā Idris b. Ja'kūb, der in öffentlicher Chutba den Mahdī verläugnete. „O Menschen — soll er in seiner kirchlichen Ansprache gesagt haben — nennet ihn nicht den Unfehlbaren, nennet ihn vielmehr den Verirrten und Verächtlichen; es giebt nur einen Mahdī, der ist Jesus, des andern unglückselige Sache werfen wir von uns“ . . . „Alles was der Mahdī gethan und worin ihm unsere Vorgänger gefolgt sind, ist irreligiöse Neuerung“ ³⁾.

1) Al-Marrākošī p. 112.

2) Bargès, Vie du célèbre marabout Cîdi Abou Médien autrement dit Bou-Médin (Paris 1884) p. 62. Vgl. Al-Zarkašī p. 11, 9 u.

3) Karīšas p. 14v—A.

XI.

Die freie Phantasie des gläubigen Volks hat sich nicht begnügt, dem Mahdi das zu geben, was er für sich forderte. Der unfehlbare Mahdi wurde im Volksglauben mit Wunderkräften ausgestattet. Natürlich durfte auch ein tieferes Wissen von der Zukunft nicht fehlen, als es dem gewöhnlichen Menschen eigen ist. Die Muhammedaner haben für das Wissen von zukünftigen Dingen, das sie ausser Gott im besten Falle noch dem Propheten zueignen dürfen, insofern diese geistige Gabe mit Bezug auf heilige gottbegnadete Männer beansprucht wird, eine eigene Formel. Dieselbe hat sich besonders in 'alidischen Kreisen ausgebildet und wird zu meist für Menschen, die zu der 'alidischen Familie in Beziehung stehen — und ein solcher war ja auch Ibn Tūmart — in Anspruch genommen. Muhammed soll — so sagen die Schi'iten — dem 'Alī manches geoffenbart haben, was er den gewöhnlichen Gläubigen vorenthielt. Gegen diese Anschauung lassen die Sunniten eine ganze Serie von Tendenztraditionen vom Stapel¹⁾, die gegen die Thatsache der esoterischen Belehrung eines Einzelnen energischen Protest einlegen sollen. Aber auch nicht unter allen Schi'iten ist ein solcher Glaube verbreitet. Die Zejditen scheinen ihn zu verwerfen; wenigstens theilt Ibn Kutejba ein Spottgedicht des Harūn b. Sa'd al 'Iglī, وكان رأس الزيدية, mit, in welchem er diese Geheimliteratur verhöhnt²⁾. Die geheimen Kenntnisse des 'Alī soll dieser unter anderen in zwei Büchern niedergelegt haben, dem كتاب الجامعة³⁾ und dem كتاب الجفر⁴⁾. In denselben werden „nach Weise der Buchstabenwissenschaft (على طريقة علم الحروف) eine Art Gematria) die Ereignisse zukünftiger Generationen bis zum Weltuntergang prophezeit, und die heiligen Nachkommen haben dieses Mysterienbuch fortgepflanzt“⁵⁾. Ibn Chaldūn hat diese Art von Büchern zum Gegenstand der Besprechung in seiner Muḥaddima gemacht, und nach

1) Al-Nawawī zu Muslim IV p. ٣٥٨.

2) Muchtalif al-ḥadīṡ (Leidener Hschr.) Bl. 87.

3) Ueber dieses habe ich in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shi'a p. 55 einiges beigebracht. [Erst nach Einsendung dieser Abhandlung konnte mir das Buch de Goeje's: Mémoires d'histoire et de géographie orientales (2. Ausg. Leiden 1886 I. Bd.) zugänglich werden, wo p. 116 ff. über جفر in erschöpfender Weise gehandelt wird.]

4) Auch Abu-l-'Alā al-Ma'arri erwähnt des geheimnissvollen Buches der 'Aliden:

لقد عجبوا لأهل البيت لما اتاعم علمهم في مسك جفر

5) Keškāl p. ٣٢٤.

der Erzählung des Ibn 'Arabšāh soll der grosse Historiker in Damaskus dem Timur die Schmeichelei gesagt haben, dass die Erscheinung dieses Fürsten im Gafr des 'Alī vorhergesagt sei. In der That existiren Exemplare solcher dem 'Alī zugeschriebenen Gafr-bücher bis zum heutigen Tage¹⁾. Es ist nicht zu verwundern, dass mystische Forscher sich mit der Lösung und Weiterführung dieser Gafr-räthsel beschäftigt haben²⁾, und dass man sich, um eingetretene Ereignisse als unausweichliche von Gott vorherbestimmte Begebenheiten zu documentiren, darauf berief, dass sie im Gafr-buch geschrieben seien. Dem 'Aliden 'Alī al-Riḍā, den Ma'mūn zu seinem Nachfolger bestimmte, wird si'itischerseits der Ausspruch in den Mund gelegt „ich füge mich deinem Willen, obwohl das Gafr und Gami'a auf das Gegenheil deines Willens hindeuten“³⁾ und Ibn Sab'īn beruft sich in seinem Huldigungsschreiben an den Chalifen Al-Mustanšir darauf, dass seine Beschreibung im Gafr-buch zu finden sei, dass es demnach von Gott vorherbestimmt ist, dass er die Chalifenwürde erbe⁴⁾. In späterer Zeit hat man auf Grundlage des Gafr-buches apokalyptische Gedichte post eventum verfasst⁵⁾, eines hat man dem Ibn Sīnā, der für viele mnemotechnische Falsa erhalten musste, untergeschoben⁶⁾. Wir haben bereits oben (Seite 48 ff.) sehen können, dass solche Machwerke vielfach im Maḡrib cursirt haben und dieselben sind infolge der dort hervorgehobenen Sinnesart der Magrebiner in diesem Theile

1) Hschr. nr. 464 der Amīn'schen Sammlung in Leiden ist ein solches Exemplar. Vgl. Landberg, Catalog derselben p. 135. In der türkischen Hschr. des ungar. Nationalmuseums in Budapest, Nr. XXXIX Bl. 54a—69a (p. 35 meiner Beschreibung dieser Sammlung) ist gleichfalls eine pseudopigraphische Schrift unter dem Titel جفر علی کرم الله وجهه enthalten; in diesem Machwerk wird Al-Gazālī der einzige genannt, der die von 'Alī auf 'Aḡfar al-Šādīk überkommene Geheimwissenschaft gekannt habe.

2) Z. B. 'Abd al-Ganī al Nābulī في تلمس الرموز الجفرية الح in der arab. Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Nr. 1627. Auch in dem Muḥāḍarāt al-awā'il von 'Alī Dede wird neben directen Prophezeiungen des Propheten في الاشارات الجفرية الكشفية gesprochen, in welchen die Herrschaft der 'Othmānen vorherbestimmt wird. Rosen, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique Nr. 194 p. 145.

3) Ibn al-Ṭīkīḡā, Elfaḡrī ed. Ahlwardt p. 34.

4) Ibn Chaldūn, Hist. des Berbères I p. 32v.

5) Keškūl l. c. ورأيت بالشام نظماً أشير فيه بالرمز إلى ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من فينك الكتابين.

6) Ibn Abi Uṣejbi'a II p. 19.

des Islam mehr als anderswo zu erwarten. Wird doch auch in neuerer Zeit von der „Gafarija“ d. h. Prophezeiungskunst der nordafrikanischen Marabuts berichtet, welche vorgeben „qu'ils ont des prophéties d'Ally, dans lesquels ils prétendent qu'il leur a laissé un détail chronologique des événements les plus remarquables qui sont arrivés dans le monde depuis son temps et qui doivent arriver dans les siècles à venir“¹⁾.

Es ist nun nicht auffallend, dass die Verehrer des Ibn Tûmart ihn die Kenntniss der Geheimwissenschaften, deren sich im Magrib ein jeder Heiliger rühmen kann, nicht entbehren lassen. Er war der vollkommenste Mensch seiner Zeit in der Kenntniss der Prophezeiung aus dem Sande, er hatte sich im Osten die Kunde der malahim angeeignet, und aus der geheimen Bibliothek der 'Abbasiden schöpfte er die Kenntniss des Gafr (unsere Quelle wendet hier den Plural an: الجفور²⁾). Durch dasselbe wusste er von dem Berrufe des 'Abd al-mû'min, dessen vorherbeschriebenen Kennzeichen mit denen, die er bei der ersten Begegnung mit diesem Manne wahrnahm, übereinstimmten³⁾. So sollte denn der Beruf jener Dynastie, die ihre rasch emporkommende Herrschaft, mit Zurückdrängung der Familie des Stifters⁴⁾ auf die Bewegung gründete, die Ibn Tûmart mit seltener Energie anregte, von diesem selbst in den untrüglichen Kundgebungen der göttlichen Voraussicht erkannt und anerkannt worden sein. Man hat diese Fabel wohl zu demselben Zwecke erdichtet, dem die Dichtung von der sulejmitischen Abstammung des 'Abd al-mû'min (oben S. 118) dienen sollte: zum Zwecke der Bekräftigung der Rechtmässigkeit davon, dass die Herrschaft über die almohadische Gemeinde sich nicht in der Familie des Mahdi fortpflanzte, sondern auf die بني عبد المؤمن übergang.

Aber die Entwicklungsgeschichte des Almohadenreiches kann uns lehren, dass 'Abd al-mû'min und seine nächsten Nachfolger allerdings die rechten Leute waren, um solche Ambition nützen zu dürfen.

1) Shaw, Voyages (französische Uebersetzung, La Haye 1743) I p. 400.

2) Al-Marrâkošî p. 139.

3) Ibn Challikân nr. 419 IV p. 127 ult. nr. 699 VIII p. 13. Al-Damiri I p. 264.

4) Dieser begegnen wir noch im X. Jhd. d. H. in Tlemsen, wenn ein Muhammed ibn Tûmart (st. 925) dessen Grab Brosselard am alten Begräbnissplatz der zejânidischen Fürsten gefunden hat, durch seinen Namen die Zugehörigkeit zur Familie des Stifters des Almohadenreichs bezeugt (Journal asiat. 1876, I p. 44).

Textbeilagen.

I. ¹⁾

Das Mahdi-bekenntniss.

(Zu Seite 113.)

ثم الامر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة
بعد المصطفى صلعم ثم بدت بعد ذلك افراق واعواء ونزاع واختلاف
وقلوب منكرة وشح مطاع وهوى متبوع ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي
رأى رأيه ²⁾ واى سمع واى طاعة يكون مع الاعجاب واى الاتساق
والاجتماع يكون ³⁾ مع الاختلاف والنزاع واى انصاف واى بر يكون
مع الهوى المتبوع واى خير واى هداية يكون ⁴⁾ مع شح مطاع واى
تأليف واى مودة تكون مع تباين القلوب وتفرق السبل فلما تفرقت
السبل وتفرقت الاراء ظهرت الفتن وتزلزل الامر وامتد الهول ويذهب
العلماء ويظهر الجهال ⁴⁾ ويذهب الصالحون وتبقى الحثالة ويذهب
الأمناء وتبقى الكونة وتذهب الائمة وتظهر المبتدعة ويذهب
الصادقون ويظهر الدجالون ويذهب اهل الحقائق ويظهر اهل
التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس حتى انعكست الامور وانقلبت
الحقائق وعطلت الاحكام وفسدت العلوم واهملت الاعمال وماتت
السنن وذهب الحق وارتفع العدل وظلمت الدنيا بالجهل والباطل
واسودت بالكفر والفسوق والعصيان وتغيرت بالبدع والاعواء وامتلأت
بالجور والظلم والهرج والفتن وامتد الامر على ذلك ودام وعدم
الناصر والقائم بالحق وغلب اهل الباطل واستولوا حتى انتهوا
بالباطل والجور الى شأو المضالِب، فالامر كذلك فى الاستيلاء

1) WM Bl. 64a.

2) Anspielung auf einen dem 'Omar zugeschriebenen Ausspruch: ثلاث
مهلكات شح مطاع وهوى متبوع واعجاب المرء بنفسه Al-'Ikd I p. 393.

3) cod. تكون.

4) Vgl. Al-Buchārī F'tisām nr. 7, 'Ilm nr. 35.

والغلبة الى زمان المؤيد المنصور القائم بالحق بعد زحابه وانهدامه
والناصر لدين الله بعد اِماتته وتعطيله والقائم بالعدل في الدنيا
حتى يملأها والمُظهر للحقائق بعد تعطيلها واندراسها ومحو
آثار العلم وانظماسها وأتى به الله في زمان اُلهمت فيه الظلمات
واشتبكت فيه الاباطيل وانعقدت فيه الجهالات واختلطت فيه للحقائق
وانعكست وانخمدت فيه الانوار وانخملت واختبلت فيه الاراء
وانمرجت وتحكمت فيه الحُثالة وانطلقت في همج وهمل لا داعي
ولا مجاب ولا آمر ولا مطاع الا في طاعوت وعمية وجاهلية وعصبية
وأنفة وحمية وعقول منطمسة وقلوب متشابهة واره متخاذلة وسبل
مفترقة واعواء مختلفة وطغيان وعدوان وعناد وشروء وغِل وتَمَلَق
ونفاق وتدلّيس ونهم وظنون وشكوك وتبايُن وتوحش ومُدارات
ومداهنات¹⁾ حتى رسخت هذه المُعضلات والمُهلكات في القلوب
واعتادوها حتى لا يقدر عليها الا مقلب القلوب مع الاقبال على
الأعراض الغانية واتباع الاغراض الفاسدة المزينة بزخرف الدنيا وغرورها
ونسبان الآخرة ودوامها ونسيان امور الدين واندراسها بالكلية حتى
صار زخرف الدنيا ديننا والجهل علما والباطل حقا والمنكر معروفا

1) مُداراة ist sonst als Tugend angesehen (vgl. Snouck-Hugronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 70) und wird bereits in der Tradition als solche erwähnt. Al-Buchārī Adab nr. 81 مع المداراة (vgl. Nikāh nr. 79). Für unsern Passus aufklärend ist die Erklärung des Kaṣṣalānī IX p. 85 f. وهي (المُداراة) لين الكلام وترك الاغلاظ في القول وهي من اخلاق المؤمنين والفرق بينها وبين المداهنة المحرمة ان المداراة الرفق بالجاهل في التعليم والفاسق في النهي عن فعله وترك الاغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه والانكار عليه باللفظ حتى يردّ عما هو مرتكبه والمداهنة معايشرة المعلن بالفسق واظهار الرضا بما هو فيه من غير انكار عليه باللسان ولا بالقلب.

والخجور عدلا، وأسس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فثبتت أصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ولم يظهر لكل السورى الا فروعه عن اصوله، فتجاء المهدي في زمان الغربة¹⁾ مع تمكين العكس عكست فيه الامور وقلبت الحقائق وتبدلت الاحكام وخصصه الله بما اودع فيه من معانى الهداية ووعد قلب الامور عن عاداتها وهذمها بهدم قواعدهما ونقلها الى الحق باذن الله حتى تنتظم الامور على ستمس الهدى وتستقيم على منهج التقوى ويهدم الباطل من²⁾ قواعد وقواعد وتهدم بانهدامه فروعه ويثبت الحق من اصوله وتثبت بثبوته فروعه ويظهر العلم من معانده ويشرق بنوره في الدنيا بظهوره حتى يملأها عدلا كما ملئت قبله ظلما وجورا بوعد ربه كما وعد وبفصله كما سبق،

فهذا ما وعد الله للمهدي وعد الحق الذى لا يخلفه وطاعته صافية نقية ولم ير مثل طاعته لا قبل ولا بعد ولا ند له في السورى ولا من يعانده ولا من ينازعه ولا من يخالفه ولا من يضاده ولا من يكابره ولا من يعصيه ولا من يجبهله ولا من يهمل امره من ناواه فقد تفكح³⁾ في الردى وليس له التطرق الى النجاء ولا يقابل الا بما يوافقه ولا تصدر الاشياء الا عن امره ولا تاجرى الامور الا على محبوه

1) Der Ausdruck „Zamân al-ğurba“ bezieht sich auf den Traditionsausspruch Muslim I p. 219: und sonst: *إن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً*. Dadurch wird auch der Titel eines Buches *غربة الاسلام* erklärlich, über welches ich ZDMG XXVIII p. 300 abgehandelt habe. In dem grossen Lobgedichte, in welchem 'Abd al-'Azîz al-Miknâsî die Grossthaten der Meriniden preist, heisst es von dem Vorfalle des Islam nach den vier ersten Chalifen in demselben Sinne (Karfa's p. 20., 7—8):

وعاد الدين بعدهم حقيرا ومسحوقا ومهونا مصابا

وصار بغربنا الاقصى غريبا فيا للدين يغترب اغترابا

2) Bl. 64b. 3) Cod. تجميع.

ومحبوبه محبوب ربه، فالعلم به واجب والسمع والطاعة له واجب
 واتباعه والاعتقاد بأفعاله واجب والايمان به والتصديق به واجب
 على الكافة والتسليم له واجب والرضا بحكمه واجب والانقياد لكل
 ما قضى واجب والرجوع الى علمه واجب واتباع سبيله واجب
 والاستئناسك بأمره حتم ورفع الامور اليه بالكلية لازم والإعراض عنه
 بعد وعصيانته بعد ونزاعه بعد والشك فيه بعد والظن فيه بعد
 وخيانتة بعد والأنفة عنه بعد وامهال امره بعد والاستخفاف بحقه
 بعد وانكار اموره بعد والتلبيس على قوله بعد والتناويل دون تاويله
 بعد والسبيل دون سبيله بعد والعمل بغير سنته بعد وسنته سنة
 الله ورسوله وأمره امر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد
 له الانقياد الى الله ورسوله وموافقته موافقة الله ورسوله ومراضته مرضاة
 الله ورسوله وموالاته موالاته الله ورسوله وتعظيم حرمانه تعظيم حُرُمات
 الله ورسوله، هو أعلمهم بالله وأقربهم الى الله به قامت السموات
 والارض وبه كُشِفَت الظلمات وبه تَدَمَّغَ الاباطيل وبه تظهر المعارف
 وبموافقته تنال السعادة وبطاعته تنال البركات وفي مسابقة الناس الى
 ما يحبه مسابقة الى ما يحبه الله ورسوله وبموافقته وطاعته الاجور
 العظيمة، فهذه الجملة واجب اعتقادها والتدين بها والتزامها ما
 بقيت الدنيا واطهارها واشهارها ونشرها وتعليمها وتقريرها ورسوخها
 في قلب الصغير والكبير والحُر والعبد والذكر والأنثى واجب وطاعته
 في السر والعلانية وفي الظاهر والباطن وفي امور الدين والدنيا وما
 يرجع اليه وما يرجع الى الله وما يرجع الى مخلوق وما يرجع الى
 مال وما يرجع الى علم وما يرجع الى كتاب والى سنة وما يرجع
 الى هداية واجب والرجوع اليه في القليل والكثير والخفى والجلي
 والأدنى والأعلى وباختلال القليل يختل الكثير وبهدم الأدنى ينهدم
 الأعلى والسبيل الى القليل هو السبيل الى الكثير ولا مطمع في
 الهداية مع وجود الاختلال والاختلال يقع بادنئ الاشياء، وأمر

المهديّ هو امر الله لا يُصيف الامر اليه الا الجاهل به البعيد عن
 سبيله ومنهاجه والامر لله من قبل ومن بعد ولا حول ولا قوة الا بالله
 العليّ العظيم وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه اُنيب حسبنا
 الله ونعم الوكيل، هذه وصيّة ونصيحة نرجو من الله ان ينفع بها
 ويعظم بها اجورنا في الدنيا والاخرة واجر من وقف على حدودها
 وتأمّلها وأيقن بمعانيها واعتقدتها وعمل بما فيها، يجب إظهارها
 لكل وليّ والدفاع عنها كلّ عدوّ ونفع الله بها الاحباب والاصحاب
 والاولياء والانصار وجعلها لهم عمدة في دينهم ومقمة لاعداءهم لا
 اله الا هو ربّ العرش العظيم وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ
 العالمين وعلى الملائكة المقربين والحمد لله ربّ العالمين وعلى
 عباد الله الصالحين والحمد لله ربّ العالمين، هذه تذكرة وتنبيه
 يتوصّل بها من الأدنى الى الأعلى نفعا الله بها ونفع بها المتقين
 والصالحين والحمد لله ربّ العالمين، والامامة هي عمدة الدين
 وعموده على الاطلاق في سائر الازمان وهو دين السلف الصالح والامم
 السابقة الى ابراهيم وما قبله فاعتقاداتها دين والعمل بها دين والتزامها
 دين ومعناها الاتباع والافتداء والسمع والطاعة والتسليم وامتناع
 الامر واجتناب النهي والاخذ بسنة الامام في القليل والكثير والعص
 عليها بالنواجز والاخذ بالقوة والاستمسك بها، هذا معناه في سائر
 الامم السالفة الى ان تقوم الساعة ما من نبيّ الا وله حواريون
 واصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره وهذا كلّ بيتن في الدين
 واضح لا شك فيه ولا يكذب بهذا الا كافر او جاحد او منافق او
 زائع او مبتدع او مارق²⁾ او فاجر او فاسق او رذل او نذل
 لا يؤمن بالله واليوم الآخر، هذه سنة الله في الذين خلّوا من
 قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا³⁾ ولن تجد لسنة الله تحويلا⁴⁾

1) Bl. 65 a. 2) cod. مازق. 3) Sûre XXXIII v. 62.

4) Dadurch soll auf die Pflicht der Tödtung und Bekämpfung aller Ungläubigen hingewiesen sein, welche in den der hier bezogenen Koranstelle vorangehenden Versen enthalten ist.

والحمد لله رب العالمين، وأمر المهدي حتم¹ من خلفه
يُقْتَل لا دَفْع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائع ثبت بثبوت نصوص

1) حتم¹ oder محتموم wird von Ibn Tûmart und, wie es scheint, in Almohadenkreisen im Allgemeinen, mit Vorliebe für den religionsgesetzlichen Terminus فرض oder واجب (vgl. Koran Sure XIX v. 72) gebraucht. Z. B. WM Bl. 11 a فهو واجب والأمر على تركه والوعد على فعله واجب (vgl. Zâhriten 66, 12) Bl. 6 a خمسة أقسام إلى خمسة أقسام (vgl. Zâhriten 66, 12) Bl. 6 a محتموم ومحذور ومندوب ومكروه ومباح على ضربين محتموم ومندوب فإن تردد الحكم بينهما فلا احتياط الأخذ بالمحتموم والذي يقتضى الترك على ضربين تحريم وتنزيه فإن تردد الحكم بينهما فلا احتياط الأخذ بالتحريم Vgl. Ag'ani I p. 49, 15, XIX p. 91, 23 كلفتها فرأت حتمًا تكلفها Al-Mubarrad iv, 6 فرضا وحتمًا على المسلمين Al-A'sâ bei Jâk. IV p. v. 4, 7 ترك الشبهة ورع² Al-Gazâlî, Ihjâ II p. 199 زياره نجران حتم³ لك لأن الحكم في Fachr al-dîn, Mafâtih II p. 104 ورعا الوالدان حتم اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فحُفِفَ عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية Al-Bejdâwî I p. 399, 14 لدلالة على أنه حتم واجب Muwaffa' I p. 40, 5 u. ليس في هذا ما يحتم به p. 147, 8 الامر لا يتحتم لآله (صيام عاشوراء) ليس متحتمًا u. II p. 105, 6 للوجوب bezeichnet dieser terminus die Unabänderlichkeit einer religiösen Pflicht, wie z. B. bei Abû Jûsuf, Kitâb al-charâğ (Bûlâk 1802) p. 38, 10. 14, besonders wird حتم gerade von der Verbindlichkeit der Anerkennung des Herrschers

(Al-Mâwardî ed. Enger p. 21, 2 حتم⁴ Gegensatz von موقوف), in almohadischen Kreisen der des Mahdi gebraucht; so z. B. an unserer Stelle und oben p. 129, 5 Al-Makkarî I f. v. 24 in einem panegyrischen Gedicht auf die Almohaden

سلام على المهدي أما قضاءه فحتم وأما أمره فموكود

Eine Siegesbotschaft des Abû Ja'kûb an die muwahhidin beginnt mit den einleitenden Worten: إن من الواجب الحتم والمفترض للجزم على من لزمه

الكتاب وقواطع الشرع وبرهان العلم ودام ما دامت السموات والارض
بإذن الله الواحد القهار والحمد لله رب العالمين، وكلّ متدين
يكتب هذه التذكرة ويتذكر بها كل يوم بكرة وعشياً ويقف على
معانيها ويعمل بمقتضاها ويدعو إليها وينشرها ويرغب فيها ويخص
عليها ينتفع بها في الدنيا والآخرة وينال بها السعادة والبركة والخير
كله بيد الله سبحانه الله رب العالمين نفع الله بها واسعد وهدى
من عمل بها، والسلام على من أتبع الهدى ثم اعتدى والحمد
لله رب العالمين،

II.¹⁾

Polemik des Muhammed ibn Tāmart gegen die Mu'tazila.

(Zu Seite 95.)

فهذه الجملة كلها متعلق بعضها ببعض ومرتبطة بعضها ببعض
لا يصحّ وجود شيء منها دون وجود غيره ولا يمكن وضع شرط منها
في غير موضعه وهي كالسلك المنتظم اذا انتشر بعضه انتشر جميعه
وهذا ما لا خفاء فيه ولا خلاف في صحته عند العقلاء وقد اضطرب
من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب واختلفوا فيه
غاية الاختلاف ونصبوا الأدلة بينهم واكثروا الجدل فلم يحصلوا من
ذلك على طائل فذهبت طائفة منهم الى أنّ أول الواجبات النظر
ونذهب آخرون الى أنّ أول الواجبات الايمان ونذهب آخرون الى أنّ

ISS Bl. 6 a. — Gologentlich sei hier erwähnt, dass in der Pariser

Ausg. des *Mas'ūdī* II p. 246, 1 das الحتم الواجب der Ausgabe in الحتم
zu corrigiren ist (vgl. Anm. zu *Abu-l-Mahāsīn* II p. 117); dort wird dies Wort
vom Tode als unerlässlicher Nothwendigkeit gebraucht, was im Arabischen (vgl.
auch *Al-Muwaṭṭa'at* II p. 31) mit diesem Worte bezeichnet zu werden
pflegt: *Al-Mubarrad* VI⁴, 11, *Agānī* III 191, 5, XII, 13, 7 u., *Al-Ja'kūbī* ed.
Houtsma II p. 391, 11, *Ansāb al-a'srāf* ed. *Ahlwardt* p. 9., penult., *Al-*
Marrākošī p. 193, 4 u., *Ibn Ja'is* ed. *Jahn* II p. 139 penult., oder محتوم
allein ohne vorangehendes Substantiv: *I. Chall.* V p. 14, 14; man vgl. auch
لجنة حاتمة *ZDMG.* XVIII p. 239, 3.

1) *WM* Bl. 57 b mit unmittelbarem Anschluss an die *mursīda*, oben S. 79.

أول الواجبات العلم وقال آخرون الإرادة وكذا يقيم حجته وينصب دليله ويبطل حجة صاحبه ويدفع قوله وينقص دليله والعجب كل العجب من عدولهم في ذلك عن الطريق وخروجهم عن سبيل التحقيق وتسوغيهم للخلاف فيما لا يجوز فيه الخلاف ولولا إثارة الاختصار لأوردنا حجة كل قائل منهم وما نصب من الأدلة على ما ذهب إليه لكن ليس المقصود ذلك وإنما الفائدة أن يعلم أن الخلاف فيما اختلفوا فيه لا يجوز بوجه ولا على حال لاستحالة انقلاب المتحد متعدياً، ثم إن المعتزلة شتموا وأعملوا افكارهم ودققوا وأتوا إلى هذا النظام فآلقوا فيه شبهة إيهام وقالوا بهم تنفصلون عن قول هذا السائل بهم أوجبتم على العبادة أبدياً أم بغير دليل إن قلتم بغير دليل فقد تحكمتم على ولستم بأولي بالتحكم على متى عليكم فإن قلتم بدليل فإن ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون سمعياً أو عقلياً، فإن قلتم عقلياً فالعقل لا يوجب شيئاً وليس فيه إلا تعارض الامكانين¹⁾ والتجويز وتعارض الامكانين والتجويز تشكيك والشك لا يوجب شيئاً وإن قلتم بالسمع قال السمع من جاء به فإن قلتم الرسول قال بماذا يعلم صدق الرسول فإن قلتم بظهور المعجزة قال هل يجب على النظر في المعجزة أم لا فإن قلتم يجب قال بالعقل أم بالسمع فإن قلتم بالعقل فالعقل لا يوجب شيئاً إذ ليس فيه إلا ما تقدم من تعارض الامكانين والتجويز وإن قلتم بالسمع قال من جاء بالسمع فخرجوا من هذا إلى التسلسل والمحال وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل حتى ضل به كثير من الناس، وذهبوا إلى أن العقل يقبح وبخس هذه الشبهة التي القوها عسرة المخرج صعبة المسلك إلا عند المحققين الذين عرفوا قواعدهما من حيث المدخل إليها وذلك أن سؤلهم على ما بنوه عليه يلزم فيه الدور ويؤنن ببطلان الشرع

1) cod. الامكان. Vgl. oben p. 86 Anm. 3.

ووجوب العباداة وذلك أنهم متى قالوا هل يجب على النظر في المعجزة ام لا وقيل لهم يجب الزموا المطالبة بالدليل من السمع او من العقل فمتى اجيبوا باحد الدليلين لزم الدور والتسلسل وظهر من إلزامهم إحالة الوجوب وذلك بان يقولوا لا ننظر فيها حتى يجب علينا النظر ولا يصح الوجوب الا بعد النظر فيخرج من قولهم لا ننظر حتى يجب ولا يجب حتى ننظر وهذا تمانع^١،

III. ١)

Edikt des Abū Ja'kūb Jūsuf (v. J. 561) über die Rechtspflege im Almohadenreiche.

(Zu S. 98 f.)

ولما كمل هذا الاتفاق المبارك^٢ من الموحدين اعزهم الله أمير الامير الرضى بكتب رسالة الى جميع البلاد بالعدوة والاندلس بامر فيها بالعدل والنهي عن المنكر وكتب بها أولا الى اخيه السيد ابي سعيد وهو مقيم بقرطبة وتاريخها يوم الجمعة الثالث من شهر رمضان المعظم من سنة ٥٩١ وهذا نصها وأمره أن يبعث منها نسخا الى البلاد فوصلت نسخة منها الى اشبيلية وهي هذه وهي أول أوامره العلية من انشاء ابي الحسن بن عباس،

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وسلم
والحمد لله وحده

من الامير يوسف بن امير المؤمنين أيدهم الله بنصرة وامدحهم بمعونته الى الشيخ الاجل اخينا الأعز علينا الاكرم لدينا ابي سعيد واصحابه الطلبة الذين بقرطبة اعزهم الله وادام كرامتهم بتقواه سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته أما بعد فانا نحمد اليكم الله

1) ISS Bl. 77 a. Ich habe hier die Homoioteleuta nicht bezeichnet.

2) nämlich, dass man die Formel الحمد لله وحده als die officiële علامة-formel der muwahhidin feststellte.

الذى لا اله الا هو ونشكره على آلائه ونعمه ونصلّى على محمد نبيّه
المصطفى ورسوله ونرضى عن الامام المعصوم المهديّ المعلوم نجليه
وسليله وقوّالي الدعاء لسيدنا امير المؤمنين القائم بامرّه والداعى
الى سبيله وآنا كتبناه اليكم اكرمكم الله بتقواه وكلاًّ جانبكم وحماءه
من حضرة مراكش حرسها الله والذى نوصيكم به تقوى الله تعالى
والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكّل عليه وموالاة شكره على ما هدى
اليه اولياء امره وأنصار دعوته وحماء كلمته من صرف أعنة المحبّة
والاهتمام واحكام مرائف الأحكام فيما وكله اليهم من أمور الاسلام
الى ان تخرجى على السداد وتتسق على سبيل الارشاد وتستقيم
على المهّيع وتمضى على المنهج وتسير في الواضح وتهتدى على
اللاحب ويسلك بها في الجّدّد الذى من سلكه أحييت منه الآثار
وأمن عليه العثار وارتضى له الايران¹⁾ والإصدار فيكون العمل فيها
على اليقين الهادى الى الصراط المستبين المأمون في سلوكه من
المزلة والضلال المرجو في الاهتداء به حسن العافية وصلاح الحال
فنسئله تعالى جده عوناً من قبله على هذا الغرض العام التجذوى
يصاحب وتوفيقاً من لدنه في هذا النظر الشامل المنفعة يجاور²⁾
وبصاقب وآنه ادام الله كرامتكم لما كانت مباني هذا الامر العزيز³⁾
أدامه الله على التقوى مؤسّسة وأوامره ونواهيه على امر الله ورسوله
جارية مترقبة واليها في الاخذ والترك مستندة وبمقتضاتها في جميع
الاحكام آخذة عاملة ان هى نور الحق وسراجُه وعمود الصدق
ومعراجُه وسبيل الفوز ومنهاجه ورائد الثواب وبشيرة وقائد العقاب
ونذيرة فمن اتّتم بكتاب الله الذى هو الامام المنادى والحق
الواضح البادى وبسنة رسوله صلّم التى جعل العمل بها كالعمل
بكتابه والوقوف عند حدّها كالوقوف عند حدّه آمن من الغوائل⁴⁾

1) cod. ران.

2) cod. يجاوز.

3) nämlich: des Mahdi-

bekenntnisses.

4) cod. العوائل.

في العاجل والآجل وبلغ من السلامة في الحالين الى اقصى أمل
الآمل ولم يوجد (?) للباطل اليه سبيلا،¹⁾ ولم يتمكن للشيطان ان يجد
في تضليله واستهواءه صرفا ولا حويلا، فتوقرت الدواعي على الدعاء
اليها وحمل الكفاة عليها واخذ الجميع بما يفقههم لديها وقد امر
الله تعالى مَنْ أَمَرَ الناس بطاعته ان يحكموا بالعدل ويضعوا للعباد
موازين القسط فلم يكن لهم بد من امتثال امره والاستناد الى حكمه
وكانت الوجوه التي تفضى الى الحق في فصل قضايا العباد متفقة
والطرق المؤدية الى مَعْنَى الصِّدْق ومعناه مَعْنَسَة ومتشعبة فتخرج
فيها بُنْيَات تُحْطَى²⁾ الصراط المستقيم وتصل الصلال البعيد فصار
امضاءها من غير استناد الى هذا الهدى المتبوع والعلم المرفوع
خطرا على مضئها وانقاذها³⁾ على غير هذا السنن غررا على
منفذيها ولما كان الامر كذلك تعيين ووجب وثبت وترقب⁴⁾ ان
نخاضب جميع عمال بلاد الموحدين اعزهم الله شرقا وغربا ونعبدا
وقربا خطابا يتساوى فيه جميعهم ويتوازى في العمل فيه كافةهم
بالا يحكموا في الدماء حكما من تلقائهم ولا يهريقوها بساد او رأي
من ارائهم ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم وينتقر فيما يرونه
لديهم الا بعد ان تُرْفَع اليها النازلة على وجهها وتودى على كنفها
وتُشْرَح حسب ما وقعت عليه وتنهى بالتوثق والبيان الى ما انتهت
اليه وتقيد بالشهود العدول المعروفين في مواضعهم بالعدل والرضا
الموجبين للقبول وتكتب اقوال المظلومين وحججهم واقرارهم واعترافهم
وحاجج الظالمين في مقالاتهم واستظهارهم في بيئتهم معطى كل
جانب حقه موافى كل قائل قوله فتكون مخاطبتكم اعزكم الله

1) Dies W. ist durch das *sağ* gesichert; يوجد oder يُوْخَذ ist damit schwer zu vereinigen, ich fand keine mir einleuchtende Verbesserung; statt الشَّ والبَّ wäre besser: للشيطان und للباطل.

2) cod. تحطى. 3) cod. وانقاذها. 4) viell. ونرغب?

ومخاطبة من يتناول¹⁾ هذا الكتاب وتوجه اليه هذا القصد خطاب من تحمّل الشهادة ويؤتى²⁾ فيها الأمانة على ما يجب من البيان الذى لا يعتوره التباس ولا يطمس وجهه إشكال ويتوقفون في المطلوبين بالدماء بساجنهم³⁾ وتثقيفهم ويتوقفون ما تصلكم به المخاطبة فتقفون⁴⁾ عند مقتضاها ولا يعدلون عن شيء من معناها مراقبا كل منكم الآخر ومولاه عالما بأنه يعلم سرّه ونجواه وأنه يسمعه ويراه، واعلموا وفقكم الله وأسعدكم أن هذا الحكم عام في جميع الفوازل التى أطلقت السنّة فيها القنلّ وسننّه وحكمته به وشرعته كمن قتل نفسا وأقرّ بالقتل أو شهد العدول عليه به ومن بدّل دينه وارتدّ عنه ومن أتى الفاحشة بعد الإحصان باعتراف أو دليل أو شهادة مقبولة وما خيّر⁵⁾ الأئمة فيه من قتل المحاربين والساعين في الأرض بالفساد والمتاعلين أمر الله بالاستهزاء والعناد سواء سنّ ذلك كله أو وقع فيه ضرب يشاكله⁶⁾ مجراه⁷⁾ واحد في التوقف عن امضاء والتأخر عن تنفيذه إلا بعد المطالعة وتعرّف وجه العمل من المجاورة وكذلك وفقكم الله يكون التوقف فيما عدا المذكور من السنوازل التى يكون [فيها] أحكام دون النفوس من قتل للخطأ وديات الشجّاج وعقول الأعضاء وأروش الجراحات ووجه القصاص والقطع في السرقات الى غير ذلك من القضايا المشكّلة في الأموال وإطلاقها واستحقاقها وفي الرقاب واعتاقها واسترقاقها وملتبسات المناكحات والمعاملات وما اشبهها من الأمور التى الاقدام على الحكم فيها تهجم والعمل فيها بغير استناد الى ما يجب تسور فتوقفوا أعزكم الله عن جميع ما فسّر لكم ولو أخفقه توقّف الساعى في نجاته العامل لذيابه وآخرته وقد ورد في كتاب الله ته لى وسنّة رسوله عم من الحظير الوكيد

1) cod. يتناول. 2) cod. وتؤدى. 3) cod. بساجينهم.

4) cod. so. 5) cod. خيّر. 6) cod. يشكله. 7) cod. فجزاه.

والوعيد الشديد في إراقة الدماء واستباحة الأموال واستحلال الحرمات
 ألا بوجه صحيح لا يُسَلَّمُ ألا من طريق العصمة ولا تهتدى إليه إلا
 أنوار الحكمة ما يزع العقلاء ويكفّ الألباء ويُحذّرهم من سطو الله
 وعقابه ويخوّفهم من اليم عذابه فعولوا على ما رسم في هذا الكتاب
 من التعريف بما يبطن¹⁾ و²⁾ أنهاء كلّ ما ينزل ليتصلحكم³⁾ من التوقيف
 والبيان والتعريف لما يظهر لكم به بركة الاقتداء وتستبرق منه عليكم
 أنوار الائتنام والاعتداء ويتراءى لكم به الحق في صورة الصادقة ومثله
 المطابقة ومناظره الموافقة⁴⁾ ومطالعه المشرقة بفضل الله ورحمته
 وملاك ما يستدّ مقاصدكم في جميع أحوالكم ويوجب لكم الرضا في
 كافة أقوالكم وأفعالكم تقوى الله في السرّ والجهر وخيفته في الباطن
 والظاهر وقدح النفس عن هواها وكبحها بلجام النهي عن الركض
 في ميدان رداها وطاعة أمره العظيم والجرى على سنّنه المستقيم
 فذلك عصمة من الزلل وتوفيق في القول والعمل بفضل الله وقد
 وجب أكرمكم الله لهذا الكتاب بما انطوى عليه من الأغراض الشاملة
 المنفعة العامة المصلحة أن يُعطى حقه من الإشاعة والتشهير وينهض
 مقتضاه إلى الصغير والكبير ويجمع الناس لقراءته وتلقي مضمّنه
 ويساوي فيه بين الغائب والشاهد والبادي والخاص بإسماع من
 حضر ومخاطبة من غاب ممّن يتعلّق بنظركم ويدخل تحت عملكم
 فتوجهون بنسخ منه إلى كلّ جهة من جهاتكم وعمل من أعمالكم
 ليأخذ الجميع بقسطه من المسرة وتعرّف ببركته واستشعار عائده
 وانسيه بما أمر به هذا الأمر العزيز من إفاضة العدل وبسط الدعة
 والأمن وإقامة أمر الله تعالى على وجه المتعّين وسنّنه الواضح البين
 إن شاء الله تعالى، والسلام الكريم عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،
 كتب في الثالث من شهر رمضان المعظم سنة إحدى وستين
 وخمس مائة

الموفقة. cod. 3) أو. cod. 2) يظن. cod. 1)

IV.¹⁾

Huldigungsurkunde der Bewohner von Sevilla i. J. 563.

(Zu S. 119.)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وسلم،
الحمد لله الذى جعل الامامة قواما للحق، ونظاما للخلق، وتماما
على الذى احسن برعاية العدل والرفق، واوجب الاعتصام بطاعتها،
والانتظام بجماعتها، والصلاة على محمد نبيه المبتعث بنور الحق
الساطع الاضواء، المبلغ عن الله سبحانه بأكمل وجوه التبليغ والانهاء،
وعلى آله واصحابه الذين والوه بالنصر والايواء²⁾، والرضا عن الامام
المعصوم المهدى المعلوم المخصوص باثرة³⁾ الاصطفاء والاجتباء،
والدعاء لسيّدنا ومولانا امير المؤمنين الخليفة المرتضى متمم انوار
الهدى ومجلى غياهب الظلماء⁴⁾، وللامام العدل الأهدى سيّدنا
ومولانا امير المؤمنين ابى يعقوب ابن امير المؤمنين بدوام النصر
والاستيلاء، واستصحاب الظهور والاعتلاء، اما بعد فانه لما اجتمعت
طائفة التوحيد وهم الذين تحضرهم من الله حاضرة التوفيق،
وينظر اليهم نظراً الاقتداء والافتداء من وراءهم من اهل الحق
والتحقيق، على تجديد البيعة المباركة لسيّدنا ومولانا امير
المؤمنين ابى يعقوب ابن امير المؤمنين خلد الله امرهم واعز نصرهم
بالاسم المبارك الكريم⁵⁾ الذى اول من نصى به الفاروق رضوان الله
تعالى عليه فعرف الله من يمته ما فتح لامة الاسلام شرقا وغربا،
وأحال الدلو بيد ساقبهم فاستحكالت غربا⁶⁾، حتى ضرب الدين

1) ISS Bl. 99 b. 2) cod. والابوا، vgl. Sure 8, 73. 3) cod. باثرة.

4) nämlich: 'Abd al-mu'min. 5) d. h. den Titel امير المؤمنين.

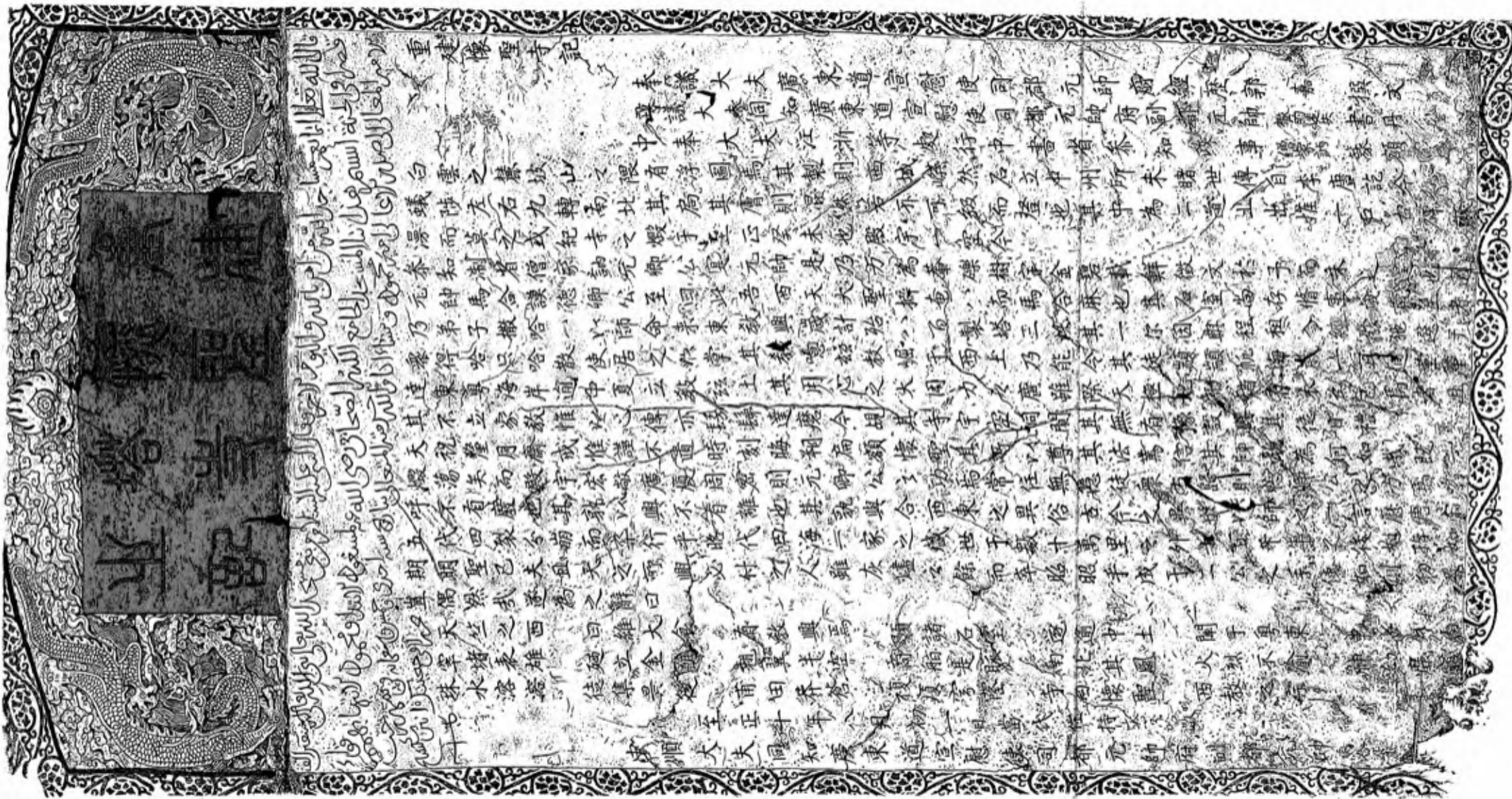
6) cod. غربا; vgl. für den Text die in de Goeje's Glossar zu Al-Balāḍori p. 77 angeführte Erzählung:

بِحِرَانِهِ، وَالْفَى النَّاسِ بَعَثَ¹⁾ بَيْنَ يَمْنِهِ وَإِمَانِهِ، جَدَّدْنَا مِنْ بَيْعَتِهِ عَلَى الْأَسْمِيَةِ الْمُبَارَكَةِ فَرْضًا أَوْجِبَهُ الشَّرْعُ وَجُوبَ الْإِلْزَامُ، وَاقْتَضَى الْوَفَاءَ بِشُرُوطِهِ الْمُؤَكَّدَةِ عَلَى الْكَمَالِ وَالْتِمَامِ، فَبَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ بَيْعَةً أَثْمَارَ وَإِمَانَةٍ وَعَدَلٍ وَعِبَادَةٍ وَالتَّزَمْنَاهَا فِي الْيَسْرِ وَالْعُسْرِ وَالْمُنْشَطِ وَالْمَكْرَةِ وَاعْتَقَدْنَاهَا عَصْمَةً دِينِنَا وَذَخْرَ مَعَادِنَا²⁾ وَتَمَسَّكْنَا مِنْهَا بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَالْعَصْمَةِ الَّتِي مِنْ تَعَلُّقٍ بِحَبْلِهَا وَأَوَى إِلَى ظِلِّهَا فَقَدْ اعْتَصَمَ بِالْجَانِبِ الْأَمْنِ الْأَوْفَى عِلْمًا أَنَّهَا الْبَيْعَةُ الرِّضْوَانِيَّةُ وَالِدَعْوَةُ الَّتِي تَتَكَفَّلُ بِنَصْرِهَا وَإِعْلَاءِ أَمْرِهَا الْعِنَايَةُ الرِّبَايَةُ عَلَيْنَا بِذَلِكَ عَهْدَ اللَّهِ الْأَوْكَدِ الْأَلْزَمِ وَمِيثَاقَهُ الْأَعْلَى الْأَعْظَمَ وَذِمَّتُهُ الَّتِي لَا يَقْطَعُ حَبْلُهَا عَلَى مَرُورِ الزَّمَانِ وَلَا يُصَرِّمُ مُسْتَبْصِرِينَ فِي هَذِهِ الْبَيْعَةِ الْكَرِيمَةِ بِنُورِ الْإِهْتِدَاءِ سَالِكِينَ فِي السَّبِيلِ الْمُبَارَكَةِ عَلَى الْمَحْتَجَّةِ الْبَيْضَاءِ عَارِفِينَ مَا أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مِنْ طَاعَةِ الْخُلَفَاءِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَحْفَظُ بِهَا أَكْنَافَ الْإِسْلَامِ وَيَجْعَلُهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً عَلَى مَرُورِ الْأَيَّامِ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرِّمَتِهِ وَعَلَى مُضْمَنٍ مَا نَحْنُ فَوْقَ هَذَا التَّزَمُّنِ أَهْلُ أَشْبِيلِيَّةٍ كَافَّةً، وَكَتَبُوا عَلَى ذَلِكَ شَهَادَتَهُمْ فِي النِّصْفِ مِنْ جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ ٥١٣ هـ

1) cod. بَغْطَلَف.

2) Vgl. Bl. 103 b هي الْبَيْعَةُ الرِّضْوَانِيَّةُ الَّتِي

كَمَالِ دِينِنَا وَذَخْرَ مَعَادِنَا.



Die Denkmäler der Kantoner Moschee.

Von

K. Hilmly.

Seit langen Jahren befinden sich in meinen Händen drei chinesische Inschriften aus Kanton, welche mir der Kaiserlich Chinesische Zollinspector Herr Detring in Folge einer Anfrage meinerseits von dort übersandt hatte und deren älteste mit der bereits im 13. Jahrgange der Zeitschrift von Herrn Professor Dieterici veröffentlichten arabischen Ueberschrift versehen ist. Bei meiner Heimreise im Jahre 1876 hatte ich gehofft, Kanton besuchen zu können, wo ich immerhin hoffen durfte, noch die eine, oder andere kufische, wenn auch noch so kurze Inschrift aufzufinden; mein damaliger Gesundheitszustand erlaubte mir diesen Besuch jedoch leider nicht mehr.

Herr Prof. Dieterici hatte S. 476 des 13. Jahrganges der Zeitschrift „die beiden letzten Worte“ der arabischen Ueberschrift der ältesten der drei Inschriften, „so wie das darunter stehende Zeichen zunächst unsern Sinologen zur „Erklärung empfohlen“, was aber bis heute für die Zeitschrift ohne Folgen blieb. Wenn man die Zeitangabe unter dem chinesischen Wortlaute (Tšŭ-tšŭn 𠄎 nien pa yüe 𠄎 = Tšŭ-tšŭn 10. Jahr 8. Monat 1. Tag) vergleicht, so findet man leicht den Ausdruck nien „Jahr“ in der arabischen Umschrift heraus; statt des chinesischen pa „acht“ scheint hier türkisch *seksingi* „der achte“ zu verstehn zu sein, wozu dann noch ein Ausdruck für „Monat“ dem chinesischen yüe entsprechend zu suchen wäre. Dieses scheint in „dem darunter stehenden Zeichen“ enthalten zu sein, welches ich persisch mäh („Monat“) lesen möchte; der senkrechte Strich darin könnte dann als die den Tag andeutende Eins aufgefasst werden. Unter Benützung der Dieterici'schen Entzifferung lese ich also:

قال الله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر
وقال النبي عليه السلام من بنى مسجدا لله تعالى بنى الله تعالى
له سبعين الف قصرا في الجنة استتم هذا بنا المسجد الجامع
الكبير الصحابي رضى الله عنه لمسعود الابتداء ومحمود الانتها بهم
قنوان الامير المعالي الى صدر الاعالي امير محمود ويشان ادام الله

حرمته المتعالي بتاريخ سنة احدى وخمسين وسبعماية في شهر
رجب تحريرا في جيجينك ١. نمى سكرنجى مه ١)

„Gott der Erhabene spricht: Die Bethäuser Gottes baut und erhält nur wer an Gott und den jüngsten Tag glaubt. Und der Prophet (Heil über ihn!) spricht: Wer Gott dem Erhabenen ein Bethaus baut, dem baut Gott der Erhabene siebenzig tausend Schlösser im Paradiese. — Vollendet wurde der Bau dieses grossen, den Gefährten (des Propheten) gewidmeten Gemeinde-Bethauses, an dem Gott Wohlgefallen haben möge, von einem (Baumeister), dessen Anfang glücklich und dessen Ende preiswürdig sei, durch den frommen Eifer der Hofdiener des zum Ehrenplatze unter den Erhabensten erhobenen Emirs, des Emir Mahmūd Weißad, dessen hohe Würde Gott immerdar erhalten wolle, im J. 751 im Monat Ragab [beg. d. 4. Sept. 1350]. Geschrieben im 10. Jahre giging am 1. des 8. Monats“ 1).

Den chinesischen Wortlaut des Denkmals mögen folgende Umschrift und die Uebersetzung wiedergeben, jene nach der nordchinesischen Aussprache mit Vermeidung der erst in neuerer Zeit eingedrungenen Quetschlaute vor i und ü und mit Angabe des alten Auslautes in Reimen.

I. Inschrift.

Stempelschrift oben: Thšuã kien Hwai-šōn-tha-sě tšy ki.

Gewöhnliche Schriftreihe (1) rechts: Thšuã kien Hwai-šōn-sě ki.

(2) Fūn i ta fu Kwã-Tũ tao sūan wei šy sě tu yūan šwai fu kĩn li Kwo-Kia tšuan wōn.

(3) Tšōn i ta fu thũ-tšy Kwã-Tũ tao sūan wei šy sě tu yūan šwai fū fū tu yūan šwai Sa-ti-mi-šy šu tan.

(4) Tšuã fūn ta fu Kiã-Tšō tōn thšuã hĩn tšuã šu šōn thsan tšy tšōn šy šōn-kia-na tšuan o 2).

Denkschrift des Neubaus der Pagode und des Tempels des bewahrten Heiligen.

(1) Denkschrift des Neubaus des Tempels des bewahrten Heiligen.

(2) Der fūn-i-ta-fu, des Statthalters und Oberfeldherrn (tu-yūan-šwai) des Kreises Kwã-Tũ fu-kĩn li Kwo-Kia hat den Wortlaut verfasst,

(3) Der tšōn-i-ta-fu und thũ-tšy, des Statthalters und Oberfeldherrn des Kreises Kwã-Tũ Unterfeldherr des Bezirkes Satmyš hat es roth gezeichnet,

(4) Der tšuã-fūn-ta-fu und thsan-tšy-tšōn-šy des Oberstatthalters von Kiã-Tšō šōn-kia-na hat das Schild in Stempelschrift verfertigt.

1) Mit oben erwähnter Ergänzung der Uebersetzung und Lesung Dieterici's; nur dass ich giging nicht wie einen Kaisernamen mit dem Zeichen des 2. Falles versehe. Tšy-tšōn ist, wie a. a. O. richtig bemerkt, = „höchste Geradheit“ und bezeichnet den Zeitraum 1341—1367. Der 8. Monat entspricht unseren Monaten September und October.

2) Unter der Mongolenherrschaft zerfiel China in 10 šōn, 39 fu, 316 san

(5) Pai yün tšī lu po¹⁾ šan tšī wei yu fu thu²⁾ yen. Khi tšī tsö Si-Yü kiě žan šī li Tšūn-tšou so wei tu. Šī thšuan tžē Li-Tha³⁾ ki kin (tö kü). (6) I tšī tso yu kiu tšuan nan pei, khi kiun, khi fu tsö hun žan. Žo pu kho ki ör tön ye, khi tšun

(5) Am buschigen Abhänge der „weissen Wolken“¹⁾, in einer Einbuchtung des Berges steht eine Dagoba²⁾. Als sie errichtet wurde, erhoben sich kühn und steil in der westlichen Stadt die Steine, wie man es in China noch nicht gesehen hatte. Für das, was die Menschengeschlechter (darüber) überliefern (hat man) seit der Zeit der Li-Thang³⁾ bis heute (die Beweise). (6) Als ich wie eine Ameise hinaufging und rechts und links mich neunmal wandte, nach Süden und Norden, lagen Thürstangen und Anwurf (Haut) bunt durch einander. Wenn man die Stiegen nicht hinaufsteigen kann, so sind

tšou, 188 lu, 12 pu kwan sō kūn hu, 62 tšī-li-tšou und 1126 hien. Die erst fu genannten lu hatten später auch fu unter sich. In Kwang-Tung, welches zu Klang-Si-šōu gehörte, soweit es Hai-Pei-Kwañ-Tuñ-tao mit 7 lu umfasste, war Kwañ-tšou (die Stadt Kanton) Sitz des Oberbefehlshabers (tu yūan šwai) mit 30,000 Mann unter sich. Derselbe war auch süan-wei-šī-sō des Kreises (tao) von Kwañ-tuñ, mit dem Namen Hai-pel-tao (Kreis nördlich vom Meere) und des Kreises Hai-pel-nan-tao (Kreis nördlich und südlich vom Meere), welcher letzterer aber zu Hu-Kwañ-šōu gehörte. Ihm untergeben waren ein süan-wei („Verbreiter der Beruhigung“), ein thuñ-tšī und ein fu-šī („Mitwisser“, oder „Mitverwalter“ (?) und ein „Hilfs-Abgesandter“) für Hai-Pei, und ebenso für Hai-Pei-Nan. Ausser dem Tšūn-šū-šōu, der Provinz, in welcher Peking lag, gab es nur noch hiñ-tšūñ-šū-šōu (kurz hiñ-šōu), oder Reise-(hiñ) Provinzen (das šu „Buch“, „schreiben“ bezieht sich mit tšū „mittler“ nur auf die betreffenden Beamten). Nachdem Fu-Kien schon eine Provinz für sich gewesen, wurde es mit Kiañ-Tšō vereinigt, dessen Statthalter seinen Sitz in Hañ-Tšou hatte. Das tšō „Abtheilung“ bedeutet soviel wie unser „usw.“ (hiñ „Orte“). Thsan-tšī-tšōu-šī (thsan „Beirath“, tšī „wissen“, tšōu „Verwaltung“, šī „Angelogenheiten“) hiess ein Untergebener des Statthalters. Das erste fu in 3) kann hier vielleicht als das Amtsgebäude des Kreises betrachtet werden, ist aber zugleich das bekannte einen Bezirk bedeutende Wort. Ein kiñ-li (eigentlich Einen bezeichnend, durch dessen Hände die Berichte gehen von klü und li, welche beide das Hindurchgehen bezeichnen) würde heute ein Beamter der tieferen Rangstufen sein, hat hier aber wohl mit tu yūan šwai fu eine höhere Bedeutung. Das ta fu (mit dem fu von Khuñ-fu-tzō) „grosser Mann“ war seit alten Zeiten eine Ehrenbezeichnung, die man vielleicht passend mit dem spätern ta šōn oder ta tšōn vergleichen kann. Die Boisätze fōu „belehnen“, i „berathen“, tšōu „verwalten“, tšū „mittlerer“ sind wohl nicht mit bestimmten Aemtern in Beziehung zu bringen. Man sieht, wie sehr auch noch am Ende der Mongolenherrschaft die fremden Bestandtheile im höhern Beamtenthum überwogen. In der Mitte ist der Platz für den höhern Beamten, dann folgt die linke Seite. Satmyš scheint ein türkischer, Söng-kia-na (Singhana?) ein mongolischer Name aus dem Sanskrit zu sein.

1) Der Pai yün šan, der „Berg der weissen Wolken“, liegt nördlich von der Stadt.

2) fu-thu „Dagoba“, wohl aus fu-to-su-tu-po Buddhastupa zu erklären, obgleich es hier nicht mit den entsprechenden Schriftzeichen geschrieben ist, da die hier angewandten fu „schwimmen“ und thu „Bild“ keinen Sinn geben.

3) Li-Thang, so wird das berühmte Herrscherhaus der Thang (618—908) von der Sippe der Li genannt, dem es angehörte.

wei ör tao; šaŋ thŋu wei i hu. Ku pei [] (7) man, ör mo tšŋ
 huo ki sě tšŋ hwei yŋ Tšŋ-Tšŋ Kwei-Wei ye tien yŋ i khuŋ. Kin
 (8) thsan tšŋ tšŋ šŋn Šŋn-ki-na yŋan khiŋ kuŋ¹⁾ šŋ yŋan šwai šŋ
 nai li wei kŋ li šu yŋ kin pi tsai sien wei tšŋn wŋn yŋ yŋ ör wei
 tšŋ hwaŋ ye. Šŋ (9) yŋan šwai Ma-ho-mu-tŋ²⁾ khiŋ kuŋ tšŋ yŋe:
 thsě wu Si Thien ta šŋn phi-nan³⁾-pa-ör Ma-ho-ma³⁾ ye khi šŋ šŋ³⁾
 šaŋ thsun, siu šŋ swei swei tšŋ tšŋ. (10) Nai thi-tšŋ sa-ha-pa⁴⁾ i šŋ
 miŋ lai tuŋ kiao hiŋ swei ki tai pa pai. Tšŋ tha san thsě khi i
 ör. Yin hiŋ thšŋn tsu žu kiŋ fei šŋ šŋan yŋ (11) tšŋn tŋ ha-tšŋ

in der Mitte zwei Wege; nach oben aber führt nur eine Thür. — Wie das alte Denkmal (7) verwittert ist, wird auch von Niemand erwähnt, dass bei dem Brande des Gotteshauses im Jahre 1343 die Halle mit dem Dachstuhle ganz ausgebrannt war. Nunmehr (8) ist mir unvergessen, wovon das Sims in Gold und Grün die frischen Schriftzeichen als Zeugen trägt, dass unter der wirklichen Oberleitung des thsan-tšŋ-tšŋ-šŋn Sengana Yŋan-khiŋ-kuŋ¹⁾ nach Kräften auf Lastwagen Kies und Bäume herbeigebracht wurden. Damals (9) kam der Oberfeldherr Mahmūd khiŋ-kuŋ herzu und sagte: „Das ist die jährlich nahende Ausbesserung des noch erhaltenen Hauses des Steines²⁾ unseres grossen Heiligen und Paigambar (Gesandten Gottes) vom Westhimmel Muhammed (Mahoma)³⁾.“ (10) Es war, als die Jünger ǧahābah⁴⁾ auf Befehl des Lehrers nach Osten kamen, dass der Glaube verbreitet wurde vor nun beinah 800 Jahren. Von den drei erbauten Pagoden ist diese die eine. Um zur Reise (Wallfahrt?) anzuregen, wurden die Einkünfte der Miethe abgeschafft, und man wühlte unter der (11) Menge den Ħaǧi Ħasan, damit er darin als Lehrer des Glaubens wohnte. Ach! dieser Glaube ist hervor-

1) Khiŋ ein alter Ehrenname hoher Beamter; kuŋ etwa soviel wie „Herzog“, ist eine der fünf fürstlichen Würden, die schon als etwa 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung vorkommend in den Bambusbüchern erwähnt sind, nach dem Šu-kiŋ wenigstens vor der Zeit der Tšŋn (1122 v. Chr.) vorhanden gewesen sein müssen. Yŋan bedeutet „Vorderster“.

2) Mahmūd, seinem Namen nach Muslim, ist der in der Unterschrift vorkommende Unterbefehlshaber. Ma-ho-ma erinnert an die Nebenbildung Mehmed, an das Mahoma der Spanier u. s. w. Sonst wird die erste Silbe durch Mu ausgedrückt. Phi-nan-pa-ör ist das persische paigambar, welches dem arabischen resūl Allāh (resūlu Ħlāhi) entspricht. Die Silbe nan wird auch yen gelesen, was der persischen Silbe yam in payambar mehr entsprechen würde.

3) „Haus des Steines“, šŋ šŋ (šek šat in Kanton), ist augenscheinlich ein Ausdruck für die ka'bah in Mekka.

4) ǧahābah, die „Genossen“ Muhammeds. Ein solcher „Genosse“ muss als Anhänger des Glaubens mit Muhammed zusammengetroffen und gestorben sein, wie es bei Ibn Ħaǧar heisst. Nach der dritten Inschrift wären es vier Jünger, oder Abgesandte gewesen, welche 587 gekommen wären (oder 623, ein Jahr nach Beginn der Zeitrechnung, ki yŋan?). In meinen japanischen Geschichtstafeln sehe ich als Todesjahr Muhammeds die Jahre 620 und 632, als ki yŋan der Türken 622 und 646, als Geburtsjahr 570 und 571.

Ha-san šī kū tšī i tšān khi kiao. I! tžē kiao kūē yū si thu nai nōn liñ khi thu tšuan tšuan fan hai swei i tsai khiuñ. Kin kin (12) ta Tuñ Yūe hai an yū Tšuañ Hia li kiao. Tžē thu khi yuñ sin tšī ta yuñ li tšī kwan, swei tsi thien ki ti ör yu yu wei wei i yen tšō. Tšīē (13) khi pu li siañ, kiao wei i sin thšuan i fañ fu ta-mo¹⁾. Kin thšān khi sē yū khuñ tuñ hien²⁾; khi wu yu yū šō hiñ khi thu žī li (14) Thien³⁾ tšu li yūe tšai kiai, wei kin pu i šī kho hwei so. Pien o hwai šōñ khi so i tsun, khi fa tu sin khi šī kiao wei ho žu tsai. Ki i (15) hwei thañ i ör tien yū huñ thšān kwan hia tšou mi, tšō yūan khiñ kuñ tšī kuñ yen. Thšān tšu wu yin; thu tšuañ yu kwei, tšō tš khiñ kuñ tšī li yen. Wu (16) hu! pu yu fei ye, khi šu i hiñ, pu yu li ye khi šu yū ho Si

ragend im Abendlande, dass er seinen Jüngern befehlen kann, eigens jährlich einmal über Meer zu fahren, um dann wieder zurück-zukehren. Kaum (12) nach dem Gestade von Kwang-Tung gelangt, durchreisen sie das Land der Mitte, den Glauben aufzurichten. In diesem Lande ist ihre Sorgfalt so gross, ihre Kraft so ausgedehnt, dass es Solche unter ihnen gab, die nicht nachliessen, wenn auch ein Land an den Pol des Himmels grenzte. Auch (13) ähnelt es dem Dharma¹⁾, wenn keine Götzenbilder aufgestellt werden und der Glaube nur mit dem Herzen verbreitet wird. Nun sieht man des Gotteshauses Wölbung²⁾ leer. Derjenige, welchem nichts voranzusetzen ist, feuert die Jünger an, die täglichen (14) Gebete³⁾ zu verrichten, im Monat der Sittenbeobachtung zu fasten und Zeit und Stunde des letzten und ersten des Monats nicht zu vernachlässigen. Was den „bewahrten Heiligen“ des Schildes betrifft, was käme ihm wohl gleich an aufrichtiger Treue gegen das Gesetz und in der Lehre des Glaubens, welcher Dinge wegen er verehrt wird? (15) Es ist das Verdienst des Yüan-khiñ-kuñ⁴⁾, wenn die Halle, nachdem sie ganz niedergebrannt war, gross und weit und das geräumige Haus gedrängt voll ist. Er wohnt für immer nicht im Verborgenen. Was den Gläubigen insgesamt obliegt, ist der Dank für seine Bemühungen. (16) Wenn es nichts Zerfallenes gäbe, wer könnte es wieder beleben, wenn es nichts Getrenntes gäbe, wer könnte vereinigen des Westens und des Ostens Bräuche, die verschiedenen Geschlechter von Sonst und Jetzt, um sie dieselben Worte zu lehren.

1) ta-mo ist sonst das dharma der Buddhalehre, hier vielleicht eine Anspielung auf das dharmakāya, den „Leib des Gesetzes“, im Gegensatz zum rūpakāya, dem „sinnlichen Leibe“, von denen der erstere nur dem Buddha zukommt. Sonst bezeichnet ta-mo auch den Bodhidharma, welcher 520 nach China und auch nach Kanton kam.

2) k'uañ-tuñ „Wölbung“, vorzugsweise „Himmelsgewölbe“, welches hier wahrscheinlich in der ghiba nachgeahmt ist.

3) li Thien „den Himmel verehren“. Thien ist aus Ehrerbietung an die Spitze der folgenden Zeile gerückt.

4) Šōñ-kia-na, oder Mahmūd, oder Beider, da der chinesische Ausdruck auch für die Mehrzahl gelten kann.

Tuñ tš'i i su, ku kin tš'i i š'i i š'i tš'i i yen. Li Thañ Suñ (17) Wu Tai sě liě fūn pōñ őr tsu hiñ hu tšao tai sě hai i kia tš'i šōñ š'i yū šu š'i wan li tš'i wai š'i pai thsien nien tš'i hou zu tš'i zu (18) khi miñ šōñ i fu! Thsiě Thien tš'i so hiñ pi fu tš'i žūn. Swei hwei tsin tš'i yū őr tsu tšao tšao hu thšōñ yū őr kuñ tš'i šou zu thšwan thšu tš'i. (19) Khi ou žan tsai. Swei wei tš'i thšě yūe:

(20) Thien-Tš'u⁴⁾ tš'i Si Yūe wei Tā-Si(k)⁵⁾ Yu kiao hiñ yen Hien tš'u š'i š'i(k) Swei yū Tšun-thu Thšan yū Yūe-Tuñ Tšun hai wai nei (21) Su tu piao⁶⁾ hiñ Nai li kin ki Thš'i yi pan khuñ

Nach den Zeiten der Thañ, der Suñ (17) und der 5 Geschlechter¹⁾ mit ihrem Verfall nach allen vier Seiten kam die Reihe plötzlich an ein glänzendes Geschlecht. Möge das durch Vereinigung der „vier Meere“ zu einem Hause beglückte Geschlecht über mehrere zehnmal zehntausend li hinaus noch nach zehnmal hunderttausend Jahren nach Richtung (18) und Zeit berühmt und geheiligt dastehn. Auch ist, was der Himmel erweckt, sicherlich dem Menschen auferlegt. Einer Brandstätte Trümmer erglänzen plötzlich wie neugeschaffen durch die Hände der beiden Kung²⁾. (19) Wie kann das Zufall sein? Das in Folge dessen gemachte Gedicht³⁾ sagt:

(20) Westlich von Indien⁴⁾ (liegt) Was man Arabien⁵⁾ nennt. Ein Glaube erblühte Offenbart im Hause des Steines⁶⁾. Darauf ging er nach dem Lande der Mitte hinüber Und verbreitete sich in Yüē-Tuñ⁷⁾ Ausser- und innerhalb des Meeres des Reiches der Mitte. (21) Auf der Stupa⁸⁾ wie ein Held Erhebt sich der goldene Hahn; — Halb hohl sind seines Schweifes Federn. Die Handel-

1) Thang 618—908, Wu Tai oder „fünf Geschlechter“ (die späteren Liang, Thang, Tsin, Han und Tšou) 907—960, Sung 960—1280. Wu Tai hätte also hinter Sung stehn müssen.

2) Sengana und Mahmūd.

3) Um die Reime hervorzuheben, sind hier im Süden noch vorhandene Auslaute hinzugefügt.

4) Thien-tš'u „Indien“, s. Anfang des Si Yü ki (St. Julien, Mémoires sur les Contrées Occidentales I (Voyages des Pèlerins Bouddhistes II). Früher genannt Šōn-tu oder Šin-tu = Sind, Hien-tou (Hindu), später Yin-tu mit der angeblichen Bedeutung yūe „Mond“ (sansk. Indu). Thien ist „Himmel“, tš'u „Bambus“, wofür auch die Aussprache tu angegeben wird. Das thien soll also wohl den Ursprung der Buddhalehre bezeichnen. In Thien-faū „Himmelort“ für Arabien hat es nur diese und keine lautliche Bedeutung, ist also im Sinne des Islams zu nehmen.

5) Tā-š'i(k) = tagik, dem Namen, welchen die den Persern zunächst wohnenden Araber von dem Stamme Tai führten. Wie von Rai das Eigenschaftswort Rāzi, so ist wohl von Tai abzuleiten Tāzi (pehl. Tādschik). Wie mir Prof. Nöldeke mittheilt, hat schon Quatremère den Ausdruck so abgeleitet. Nachdem der Ausdruck (syr. thayōyō) erst auf Beduinen, dann auf die Araber überhaupt, später auf die Muslimes übertragen war, nannten sich die persischen Muslimes so auch den heidnischen Türken gegenüber. Nach China konnte der Ausdruck also sowohl von Süden, als Norden gelangen.

6) Der ka'bah.

7) Yūe alter Ausdruck für Kwang-Tung.

8) Su-tu-piao, besser su-tu-po = stupa.

Šaŋ po šī mo Nan Pei khi fōn (fuñ) Hwo liē pu yū Šōn hwan
mi khiuñ (22) Tšu šwei¹⁾ žuñ žuñ Thu tsi kiñ thsuñ Fu thien
mañ thsañ Fu hia khiuñ luñ Sē yūe Hwai-Šōn Si kiao tšī tsuñ.

(23) Tšī-tšōn šī nien pa yūē thšu i žī

Taŋ tai tšu thšī Ha-tšī Ha-san.

Tšuñ šun ta fu thuñ tšī Kwañ-Tuñ tao süan wei šī sē tu
yüan šwai fū fū tu yüan šwai Ma-ho-mou.

II. Inschrift.

(Die mit dem chinesischen Wortlaute fortlaufenden Zahlzeichen beziehen sich auf die senkrechten Zeilen der Inschrift.)

Thšuñ kien Hwai Šīñ tha sē tšī ki²⁾.

(1) Thšuñ siu Hwai Šīñ tha sē ki⁴⁾.

schiffe sehen hin, Ob von Süd, oder Nord der Wind. Des Feuers
Flammen giebt er nicht nach. Der Geisterzauber ist noch nicht
erschöpft; (22) Dem mächtig fließenden Perlenwasser¹⁾ Folgt ein
sich zusammenziehendes leeres Nebelbild, Die weiten Felder stehn
in üppigem Grün. Mit zwiefachen Thorgebäuden erhaben und
hoch der Tempel heisst Hwai-Šōn, Des abendländischen Glaubens
Ahnenhalle.

(23) Tšī-tšōn 10. Jahr 8. Monat 1. Tag (September 1350).

Der zeitige Verweser des Kirchenvorstandes Hagī Hasan.

Der Tšuñ šun ta fu und thuñ-tšī des Kreises Kwañ-Tuñ, des Statt-
halters und Oberbefehlshabers Bezirks-Unterbefehlshaber Mahmūd²⁾.

Denkschrift des Neubaus des Thurmes und Heiligthumes des
aufbewahrten Heiligen.

(1) Denkschrift der Ausbesserung der Hwai-Šōn-Pagode und
des Tempels.

1) Perlenwasser Tšu-kiang „Perlenstrom“ heisst der bei Kanton fließende
Strom.

2) Mit dem kürzern Amtsnamen tšuñ šun ta fu Kwañ-Tuñ tao fu ta yüan
šwai ist Mahmūd auch unter den Beamten erwähnt, welche nach dem Kwañ-
Tuñ-Thuñ-Tšī oder der allgemeinen Beschreibung von Kwañ-Tung im 11. Mo-
nate desselben Jahres tšī-tšōn 10 auf kaiserlichen Befehl an der Feierlichkeit
Theil nahm, welche im Stadtgott-Tempel von Nan-Hai (im Westen von Kanton)
stattfand. Derselbe heisst auch Po-lo = Tempel und wurde im Zeitraume Khai-
Hwañ der Swei (583—601) gegründet. Po-lo ist sonst = Po-lo-mön Brahman,
könnte unter Anderm aber auch = Vara sein. In einem Seitentempel ist das
Standbild des Takhiskhuñ, eines angeblichen jüngern Bruders des Bodhidharma,
dessen Leib darin wirklich enthalten sein soll.

3) Oben befindliche Ueberschrift ist in Stempelschrift oder tšwan-tšō;
thšuñ zwiefach, wiederholt, kien gründen, hwai legen, bewahren,
šīñ, šōn heilig, tha Pagode, sē Tempel, tšī Zeichen des Wessalles, ki Denk-
schrift.

4) Rechts von der Inschrift als erste Zeile. Siu ist „ausbessern“.

(2) Yü hiñ Thien-hia¹⁾ to yi, so kien fu-thu²⁾ wu pu thsi kī ōr, šañ liu mien thuñ mōn tšō. Šī tšī Kwan-tšou tōn kao yao wañ yu thō li šī yū tšāñ zo hwa piao žan, suñ thšū thšōñ tšūñ šañ, thšūñ³⁾ (3) ōr wai yūan, ku sō thsañ thsuei. Wōn tšī yūe „Hwai-Siñ sē fu-thu ye“. Ki ōr ki khi nien tai kai kien yū Thañ tšī Tšōñ-kwan. Yu ku pei yen, žan pu kho thu yi. Tū Yūan tšī-tšōñ pei pei tsai. (4) Wei Si-Thien⁴⁾ ta šūñ šī šī⁵⁾ tšī kiao khi tsao fōñ miñ tšī kin wei kin tuñ lai hiñ kiao kien tha tšō san thsē khi i yē. Khi miñ yūn nai li kin ki khiacio yī

(2) Ich bin viel in der Welt herumgewandert. Der Pagoden, die ich sah, gab es keine, die nicht 7 Stockwerke und darauf nach 6 Seiten geöffnete Thüren hatte. Als ich zuerst nach Kanton kam und in die Höhe stieg, um in die Ferne zu sehn, erhob sich einzeln stehend über 10 tšāñ (= 100 thšī oder chinesischen Fuss) hoch aus der Stadt Mitte ein (Geschütz-)Rohr³⁾ (3) und nach aussen, die alte Farbe himmelblau. Fragt man nach, so heisst es: „Das ist die Dagoba des Tempels des bewahrten Heiligen“. Forscht man näher nach ihrem Alter, so wurde sie im Zeitraume Tšōñ-Kwan der Thañ gegründet (627—650). Es ist ein alter Denkstein da; doch man kann ihn nicht lesen. Aus dem Wortlaute des Denkmals vom Zeitraume Tšī-tšūñ der Yūan (1341—1368) entnimmt man, (4) dass von den Bauherren, welche nach der Lehre vom Hause des Steines⁵⁾ des grossen Heiligen (Muhammeds) vom West-Himmel⁴⁾ den (göttlichen) Auftrag empfangen, bis dahin nur drei dem Auftrage treu gen Osten kamen, den Glauben zu wecken und Pagoden zu bauen und dass dieses (oder dieser?) eine (einer) von ihnen war. Was die Inschrift sagt, dass ein goldener Hahn er-

1) thien-hia = „Himmel-Unter“ oder „Welt“, dem römischen orbis entsprechend.

2) fu-thu = Dagoba, Stupa. Eigentlich ist fu = schwimmen“, thu = „Zeichnung“; es handelt sich also augenscheinlich um lautliche Wiedergabe, was durch die von St. Julien, mémoires sur les contrées occidentales traduits . . par Hiouen-Tsang II, p. 506 angeführten Stellen aus Ma-tuan-lin bestätigt wird, in welchen der Ausdruck für Buddha gebraucht ist. Dennoch fragt es sich, ob nicht ursprünglich fu = Buddha und thu = dem tu von stupa zu nehmen ist. Der eigentlich chinesische Ausdruck ist tha; will man den Zweck der Aufbewahrung von Buddha-Reliquien bezeichnen, so sagt man pao tha „Thurm der Schätze oder werthvollen Dinge“. Das Wort lou bezeichnet nur mittelbar einen Thurm, da es eigentlich so viel wie „Stockwerk“ ist. Wegen des vorliegenden tha s. folgende Anmerkung.

3) thšūñ = Rohr, namentlich „Gewehrlauf“, „Geschützrohr“. Die Gestalt dieser Pagode als einer ächten manārah („Minaret“), d. h. eines „Leuchthturms“ (von der arabischen Wurzel nāra leuchten) erinnert an ein Geschützrohr.

4) Si-Thien „Westhimmel“ augenscheinlich Verkürzung für Si-Thien-tu oder Si-Thien-tsu (eigentlich Si-Yin-tu) „Westindien“, dessen Begriff die Chinesen auf die Heimath an der Südwestküste Indiens angesiedelter Kaufleute aus dem Abendlande auszudehnen pflegten.

5) Der ka'bah.

pan khuñ yū kūn tšy so tsai (5) kin ki swei fōn nan pei tšy yen siañ ho; thō tšy pu nōn siañ kiao tšy tsē lai ho khao kū tšy šu ye. Pei tsai sē tšy-tšōn kwei-wei hwei yū hwo, yūan-šwai Sōn-kia-na Ma-ho-mou hiñ tšy, (6) ōr tšy tsai Thšōn-hwa tšūn tu-yū-šy Han-Hiñ thšūn kien, tsō thsien nien tšy kien sē tšy fei hiñ pu tšy fan ki ōr. Thšē tha tsō wei žan tu thsun ku khi hiñ šy sūn thsiao fōn hwo so pu nōn (7) thsin ōr thšwan tsao tšō kuñ li sin li tšy tsin kien šōn yūan ku fei hou šy so tō ōr ki ye. Yū thšān kwan yū khi sē pu šō siañ pu li wei hien žan thañ pi thsīn kiē wu thšōn khi žōn (8) wei kiē thšōn tšy li i šy thien, ōr. Khi sō šān

richtet sei mit halb hohlen Schwanzfedern, stimmt überein mit der Bemerkung der Beschreibung des Bezirkes, (5) dass ein goldener Hahn sich nach Nord und Süd mit dem Winde drehe. Doch konnte die Beschreibung nicht eigens sich auf eine Erläuterung dessen einlassen, was sich auf Ursprung und Urheimath des Glaubens bezog. Das Denkmal sagt, das Heiligthum sei 1843 von Feuer zerstört, und der Oberfeldherr Sōn-kia-na Mahmud habe es zum Leben erweckt. (6) Wenn nun noch die Beschreibung (des Bezirks) sagt, dass im Zeitraume Thšōn-hwa (1465—88) der Ober-Censor (tu-yū-šy) Han-Hiñ es neu aufgerichtet habe, so weiss man nicht, wie oft der Tempel binnen 1000 Jahren zerfallen und auferstanden ist. Dieser Thurm also bewahrte für sich allein seine hohe, steile Gestalt hartnäckig, der Wind und Feuer nichts anhaben können. (7) Die Geschicklichkeit des Baumeisters in Werk und Gedanken, welche bis in ferne Zeiten seine Dauerhaftigkeit begründete, ist für die Nachwelt unerreichbar. Immer sah ich das Heiligthum der Bildsäulen¹⁾, wie der Ahnentäfelchen²⁾ entbehrend, Halle und Stufen rein und unbefleckt vom Staube, die Menschen (8) äusserst ehrlich, so dass ihr Gottesdienst ein Dienst des Himmels ist. Die noch weisse Farbe ist die des Westens³⁾. Im Yi (kiñ)⁴⁾ ist khien der Himmel,

1) siañ. Nach den vielen Bildsäulen nennt man die Buddhalehre (fa-kiao) auch siañ-kiao. Vom Standpunkte des Islams aus verdiente die Abwesenheit derselben in einem Lande, wo es so viele Bildsäulen in den Tempeln gab, besonders hervorgehoben zu werden.

2) wei bezeichnet aufrecht stehende mit den Namen der Ahnen, sowie des Khuñ-fu-tzē (Confucius) und seiner Schüler versehene Brettchen. Von Khuñ-fu-tzē und Mōn-tzē (Mencius) hat man auch Bildsäulen, die also in den Khuñ-fu-tzē = Tempeln beinahe ganz, in den Ahnenhallen aber gänzlich fehlen.

3) Nach der Anschauung der fōn-šwei-sien-šōn, oder Wind- und Wasserkundigen entspricht die weisse Farbe (po, pai) dem Westen, die dunkelgrüne, oder dunkelblaue (thsīn) dem Osten, die rothe (thšy oder tšu) dem Süden, die schwarze (wu) dem Norden, s. Eitel, fēng-shui S. 14, Mayers, manual S. 307 u. s. w.

4) Das Yi-kiñ (I-kiñ) oder „Buch der Wandlungen“ entwickelt die Gegenstände der chinesischen Weltanschauung aus yān und yin, Licht und Schatten, männlich und weiblich, Himmel und Erde und ihren Uebergängen, welche durch die 4 siañ, d. h. viermal je zwei ungebrochene, zwei gebrochene Striche, einen gebrochenen unten, einen desgleichen oben als thai yān „grosses Licht“ =

po Si fañ tšī sō ye. Tsai yi khien wei thien wei kin ör wei yū si Si kin fañ ye. Kin siñ kien kañ ör yū wu tō wei i³) ku' khi (9) žōn šaā i ör yuā kan so wei si fañ tšī khiañ tšō yū. Si thien tšī šōn fu yi yin khi tžē i li kiao tšō ye. Sšē kū Kwañ-tšou thšōn tšuā Kwañ-tha-kiai. (10) Pōn thšao tiñ tiñ thšōn wei fan piñ so tšu san šī yū ki ör. Sšē tšī li pai wei thšān hwo tšo pi

ist das Erz¹⁾ und sein Stand²⁾ im Westen. Der Westen ist die Gegend des Erzes. Die Eigenschaft des Erzes ist Standhaftigkeit und Festigkeit, und da es unter den fünf Tugenden die Rechtschaffenheit³⁾ ist, so sind diese (9) Menschen noch rechtschaffen und tapfer, was man ja einen Vorzug des Westens nennt. Gestützt darauf hat auch der heilige Lehrer des Westhimmels den Glauben aufgerichtet. Der Tempel befindet sich mitten in der Stadt Kanton an der „Strasse des glatten Thurmes“ (Kwañ-tha-kiai⁴⁾). (10) Als unseres jetzigen Herrscherhauses Dreifuss befestigt wurde⁵⁾, war die Stadt über 30 Jahre lang von den Kriegern der Gränze⁶⁾ be-

Sonne, thai yin „grosser Schatten“ = Mond, šao yañ „kleines Licht“ = den Sternen, šao yin = den 5 Wandelsternen, ferner durch die 8 kwa, d. h. die achtmal je drei solcher Striche (kwa), von welchen 3 ungebrochene den Himmel (khien), 3 gebrochene die Erde (khun) bezeichnen, sowie die 64 Vereinigungen je zweier der letztgenannten kwa dargestellt werden.

1) kin Erz, Metall, einer der 5 hiñ oder Grundstoffe: Wasser, Feuer, Holz, Erz, Erde. Die 5 kin sind kin im engern Sinne (hwañ kin „gelbes Gold“) = Gold, yin = Silber, thuñ = Kupfer, yūan = Blei, thīš = Eisen.

2) wei s. S. 149 Anm. 2); das Wort bezeichnet auch den Sitz einer Gottheit, Herrchersitz, Herrscherstuhl (θρόνος). — Es entsprechen einander: Wasser žwei, Feuer hwo, Holz mu, Erz kin, Erde thu, ferner die Wandelsterne Mercur žwei-siñ („Wasserstern“), Mars hwo-siñ („Feuerstern“), Jupiter mu-siñ („Holzstern“), Venus kin-siñ („Goldstern“), Saturn thu-siñ („Erdstern“) und pei „Norden“, nan „Süden“, tuñ „Osten“, si „Westen“, tšūñ „Mitte“ in dieser Reihenfolge. Si „Westen“ entspricht also dem kin „Erz“. Uebersichtlich ist dieses zusammengestellt Lobscheid, select phrases . . . in the Canton dialect S. 42 f., sowie Doolittle, vocabulary and handbook of the Chinese language, (II) III p. 229 ff. Chalmers, Taoist words and phrases S. 233 in Doolittle's Vocabulary and Handbook.

3) S. o. Anm. 2). Die 5 Tugenden sind žōn Güte, i Rechtschaffenheit, li Gesittung, tšī Weisheit, sin Treue und Glauben. I entspricht der Reihe nach dem obigen kin „Erz“.

4) kwañ glatt, tha Thurm, kiai Strasse. Der kwañ tha ist der Thurm der Moschee. „Glatt“ heisst der Thurm im Gegensatze zu den Schirmdächer tragenden Pagoden.

5) Tiñ werden ehorne Gefässe mit zwei Ohren und in der Regel drei Füßen genannt. Solche zur Ahnenverehrung gehörige Dreifüsse wurden seit dem grauen Alterthum als Zeichen der Herrschaft betrachtet. Die ältesten, welche sich erwähnt finden, sind die unterm 3. Jahre des Fürsten Šian von Lu (605 v. Chr., s. Thšun-Thšiu und Tso-Thšwan, Legge, Chin. Classics V pt. I S. 293) als aus der Zeit des grossen Yü stammend also schon an 1300 Jahre alt angeführten (s. auch Richthofen China I S. 368 f.). — Hier beginnt der Sitte gemäss mit pōn thšao „unser Herrscherhaus“ eine neue Zeile und ist der Ehrerbietung wegen höher gerückt.

6) fan „Grenze“. Die drei fan wañ oder „Grenzfürsten“ waren der zu

i mu šī hiu lō nai tsin thšō ōr sin tšī. Kin yin san tsai kuā li hao ta ōr pu kia yu (11) wai tšu kiai khi kiao tšuā tzē thšōū tšī. I khi tai yu tšān kiao tšī žōn ku lū kiā pien lwan ōr tsu pu fei ssē. Ki lo thšōū i ki šī tšī wōn lai thšīn wōn tšī Tšūn-Ni yūē: „Thien ho yen (12) tsai, ssē šī hiā yen, po wu šōū yen, thien ho yen tsai?“¹⁾ Khi so wei Thien miā tšī siā šwai siā tšī tao siu tao tšī kiao²⁾ fan fu thsien wan yen kiai wei pu sin thien tšō ōr fa ōr. Šī šī tšī (13) kiao pu li žu tšō wōn tzē, yū Ta-mo⁴⁾

setzt. Der Gottesdienst im Heiligthum, welcher nicht etwa immer unterbrochen war, ist zu vergleichen mit dem Faulen und Triefen des Holzes und der Steine, welches der Art war, dass sie ganz verworfen und erneuert wurden. Das Werk des dreijährigen Bauunternehmens war äusserst gross und geschah ohne (11) fremde Hülfe ganz und gar innerhalb der Glaubens(genossenschaft). Da es in jenem Zeitalter Lehrer des Glaubens gab, wurde trotz oftmaligen Aufruhrs schliesslich das Heiligthum nicht zerstört. Nach der Aufrichtung des Baues kamen Schriftgelehrte zur Aufzeichnung des Ereignisses, und wie man von ihnen auf geschehenes Ersuchen vernahm, sagt Tšūn-Ni (Khuā-fu-tzē) Folgendes: „Sagt der Himmel etwas? (12) Die vier (Jahres)zeiten gehen weiter, die hundert „Dinge entstehen, — und sagt der Himmel etwas?“¹⁾ Was da genannt ist vom Himmel verliehene Eigenschaft (Natur), Wandel (tao „Weg“) gemäss dieser Eigenschaft, Lehre zur Besserung des Wandels²⁾, alle diese tausendmal zehntausend sich hin und her windenden Worte sind hervorgegangen aus dem Unglauben an den Himmel. Der Glaube des steinernen Hauses (13) hält nicht so die Schrift hoch³⁾, wie der Anhänger des Khuā-fu-tzē³⁾; wenn er mit dem

den Mandschus übergegangene Wu-San-Kwei, Kōn-Ki-Mou und Šān-Kho-Hi. Der Letztere hatte 1650 Kanton erobert, wobei ein grosser Theil der Einwohner ungekomen war. Wu-San-Kwei empörte sich 1674 und starb 1678, Šān Kho Hi starb 1676 und sein Sohn Šān-Tšī-Sin empörte sich ebenfalls, unterwarf sich aber bald und starb 1680 auf höhern Befehl seiner Würde als Oberstatthalter von Kwān-Tuā entkleidet. Die obigen 30 Jahre entsprechen also der Zeit 1650—1680 (Mayers, Chin. Reader's Manual S. 261, 182 und Pauthier, Chine S. 426 ff. nach Martini).

1) Lun-yü XVII, 19, S. 190 in Legge's Ausgabe.

2) s. Tšūn-yuā, Anfang. S. 247 in Legge's Ausgabe, wo es heisst Thien miā tšī wei siā, šwai siā tšī wei tao, siu tao tšī wei kiao, d. h. „Was vom Himmel (thien) bestimmt ist (miā) heisst (wei) Wesenheit (siā Natur, angeborene Eigenschaft), was der Wesenheit folgt heisst der Wandel (tao), was den Wandel bessert (siu) heisst Lehre (kiao)“.

3) li aufrichten, gründen, wōn tzē Schrift, eigentlich Bilderschrift, žu-tšō Anhänger des Khuā-fu-tzō.

4) Ta-mo = Dharma („Gesetz“), welches in seiner unpersönlichen Bedeutung allein von der Dreieit der Buddhalehre (Buddha, Dharma, Saṅgha) hier Anerkennung finden konnte.

si lai tšī tšī žo yu sian ssě, žan Ta-mo i sin wei tsuñ ör šī šī tšī kiao i thien wei pön. Thsiě wu lun tšī li pu pei yū žu-tšö, kiu (14) khi tšī kwei ssě yū Khuñ-mön tšī tao wei kin šī tsao. I khi kwo kin Thien-tšu tzě Si ör Tuñ ör ssě tha tšī šu yu lei yū šī

Dharma von Westen gekommen einen ähnlichen Inhalt hat, so gilt doch dem Dharma das Herz als massgebend, während der Glaube des Stein-Hauses im Himmel das Wesentliche sieht. Zumal da er im Sittengesetze der fünf Abtheilungen nicht dem der Schriftgelehrten ¹⁾ widerspricht, (14) so scheint er, wenn man nach dem forscht, wozu er sich als hingehörig ausweist, in einem näher liegenden Zeitraume gegründet zu sein, als die Lehre der Khung-fu-tze-Anhänger. Da das Land sich Indien von Westen nach Osten nähert, so ist die Zugehörigkeit der Tempel und Pagoden ²⁾, von denen einige Arten,

1) Die „fünf Abtheilungen“ (wu lun) des Sittengesetzes (li) der Schriftgelehrten (žu) sind die in der „rechten Mitte“ (tsuñ-yuñ) XX, 8 (S. 270 f. bei Legge) erwähnten fünf „allgemeinen Bahnen“ (ta tao) des „Wandels“ (hiñ), nämlich: 1. für den Umgang zwischen Fürst und Würdenträger (kūn thsün), 2. Vater und Sohn (fu tzö), 3. Gatten und Gattin (fu fu), 4. älteren und jüngeren Brüdern (kun ti), 5. Freunden und Genossen (p'ü yu). Bis auf das fünfte dieser Verhältnisse sind dieselben von einer Gegenseitigkeit der Pflichten weit entfernt, und die väterliche Gewalt überwiegt grundsätzlich in Allem; dazu kommen die Ahnenverehrung und das ausschliessliche Recht des Fürsten auf die Verehrung der Vorfahren und Vorgänger, welche wie in Indien das Rosseopfer das hauptsächlichste Kennzeichen seiner Würde war (s. o. über ting). Einige Uebereinstimmung beider Bekenntnisse ist allenfalls in der Ausschliessung der Scheidungsklage von Seiten der Frau zu finden (was aber wohl mehr der Ausfluss der Vielweiberei war), — der Ahnenverehrung gegenüber mochten sich die Musulims in China wohl schweigend verhalten, ohne sie jemals ausdrücklich anzuerkennen. Es wird sich also hier um allgemeine menschliche Pflichten handeln, und insofern hat der chinesische Beamte, in dessen Namen hier gesprochen wird, wohl Recht, abgesehen von der ursprünglichen Abwesenheit der Fürstengewalt bei den alten arabischen Stämmen, ihre Anerkennung in ein hohes Alter hinaufzurücken, wenn es auch eine Ueberhebung scheint, die Sitten der Araber von denen der Chinesen abzuleiten.

2) ssě „Tempel“ entspricht dem sanskr. vihāra und saṅghāra und ist nur auf die Moscheen (li-pai-ssě = „Gottesdienst-Tempel“) übertragen. „Nach dem Kao-Süñ-tšuan“ (dem Werke eines Buddhamönches aus der Zeit der Lian, welche 502—557 n. Chr. herrschten — s. Wylie, notes on Chinese literature S. 167), „kam im 10. Jahre Thsi-Wu (= 247 n. Chr.) Khan-Süñ-Hwei nach „dem damals Kien-Ye genannten Nanking und wurde von Sun-Küan, dem „Gründer des Herrscherhauses Wu“ (222—280) „abgesandt, nach Ueberbleibseln „des Leibes Buddha's“ (šö-li = śarira) „zu suchen. Als er solche erlangt, „gründete er eine Pagode“ (tha), „welche die Tsin-Kaiser nach der Ueber-schreibung des Kian umbauten und ausschmückten. Das war die erste Pagode, „welche in China gebaut wurde“ (s. San sai tsu yo 81, S. 14a). Nach der älteren Beschreibung der Stadt Nanking wurde die dem Açoka geweihte Pagode, welche um 371—373 bei der Ausbesserung durch den Tsin-Kaiser Kien-Wön 3 Stockwerke hatte, schon 240 bei Gelegenheit des Tempelbaus umgebaut; nach dem grossen Brande unter dem Mongolen-Kaiser Sun-Ti aber (1333—1368, vielleicht 1355 bei der Einnahme Nankings durch den nachmaligen Ming-Kaiser) wurde dafür von 1412 bis 1431 der neunstöckige sogenannte Porzellan-Thurm (liu-li-tha, eigentlich Glasur-Ziegel-Thurm) gebaut, welcher 1853 den

šī tšu yū pi ör thuā tšī khi i wei tšī šön i. (15) Yü kia khi
šön sin Thien tšī thšön fön kiao tšī kin ör siu šī tšī yuā ye. Wei
tšī min yüe:

(16) Kin Thien tšī yū — Khi kiao pu i (it);

wenn man sie im Einzelnen vergleichen will, denen der Buddha-Anhänger gleichen, auch noch nicht ergründet. (15) Ich rühme an diesen Leuten die Aufrichtigkeit ihres Glaubens an den Himmel, ihren Eifer in der Annahme des Bekenntnisses, ihre Unerschrockenheit im Werke der Ausbesserung. — Deshalb sagt die Inschrift:

(16) Des goldenen Himmels Gau — Sein Glaube ist nicht einer;

Aufständischen zum Opfer fiel. Die Bestimmung zum Buddhadienst wird durch das dem tha vorgesetzte pao („Schatz“, „werthvoll“) ausgedrückt, welches seinerseits wieder dem sanskr. čhatra „Schirm“ (s. Julien, mém. de Hiouen-Thsang S. LXXV Anm.) und ratna in sapta ratna „den 7 Kostbarkeiten“ entspricht (die Siebenzahl ist bei den Buddhaanhängern sehr gebräuchlich). Trotzdem weisen die geschweiften, Bambusstangen nachahmenden Dächer abgesehen von den Ehrenschildern (thšaya) indischer Könige auf China hin, dem, wenigstens jetzt, auch die jedes Stockwerk ziarenden überdachten Umgänge eigenthümlich sind, — so eigenthümlich, dass man z. B. in den sog. „Seven Pagodas“ der Küste Koromandel chinesischen Einfluss sehen will. Die wie Kegel oder Finger (lingam) gestalteten Pagoden (Dagobas, Tschaitjas), welche zuweilen in ihrem obern Theile mehr an die Minarete erinnern, finden sich auch in China (z. B. ein sehr schönes Grabdenkmal aus weissem Marmor mit Bildhauerarbeit bei Peking), — sind aber in China wenigstens nicht zum Bestehen eingerichtet. Die gōpura genannten Thorthürme sind dort nicht zu sehen. Es ist merkwürdig und vielleicht bezeichnend, dass sie auf ihrer Spitze Flammen tragen und so eines Theils an die līga's der 5 Grundstoffe (Luft, Wind, Feuer, Wasser, Erde) erinnern, die in dieser Reihenfolge von oben nach unten dargestellt durch Kreis oder Kugel, Halbmond, Dreieck, Kreis, Viereck den Schmuck von Grabmälern (Tschaityas) bilden, andern Theils an die manārah, welcher Ausdruck sowohl an den Pharos von Alexandrien, als vielleicht an die Feuerhäuser der Parsen mahnen könnte, wenn er sich auch zuerst in Bezug auf die Feuerbaken des südarabischen Königs Abrahā vorfinden sollte (s. Catafago's Wörterbuch). Wenn unsere Inschriften Recht behalten, so dürfte sich in Kanton das älteste Minaret einer Moschee erhalten haben, da das der grossen Moschee von Damaskus erst aus dem Anfange des achten Jahrhunderts ist. Für viereckige Thürme gebraucht man in China den Ausdruck lou, der in dieser Bedeutung dem arabischen Worte qubbah, zugleich in der sonstigen Bedeutung „Stockwerk“ aber dem gothischen Kelikn (= ἀνάκλιον und πύργος) entspricht. Während kleinere Glockchen den bekannten Zierat der Pagodendächer bilden, hat man in Tempelhöfen oder auch ohne solche sogenannte tšuā-lou „Glockenthürme“ und neben ihnen ku-lou „Trommelthürme“, die Zeit anzugeben. Wegen der Abwesenheit der Schirmdächer heisst das Kantoner Minaret kwaā tha „nackte Pagode“.

1) Das Gedicht enthält nach einem der gebräuchlichsten Muster vier-silbige Zeilen mit abwechselndem Reim, mit dem hier auch der Tonfall gewahrt ist. Die Reimwörterbücher sind gebräuchlicher als bei uns und beherrschen die oft sehr abwechselnde Aussprache. Um den Reim hervorzuheben, habe ich nach Gabelentz's Weise den alten Auslaut mit dem nordchinesischen Inlaute verbunden, z. B. Pekingsisch tšī-šī = Kantonisch tšik-shek (Will., dict. S. 1199) = tšik-šik, P. i-tšī = K. yat-chat (Will. S. 1220) = Amoyisch i-chit (ebd.), s. Schott, über d. chines. Verskunst, namentl. S. 57 Anm. 3).

- Ši šī tšī tšuan — I kin wei tšī (tšit).
 Kūē šī wei Thien — Thien yu ho yen (yan)? ¹⁾
 Pu li miñ siañ ²⁾ — Khi tšuañ tuñ žan ³⁾
 (17) Kien tha tuñ thu — I yūe pai ki
 Fōñ žuañ pu šī — Liē huo pu hwei (hwi).
 Šsē tšī hiñ žuai — Tsō kuan yūn šu (sū);
 Yūan miñ tšī šōñ — Khi hiñ i lū ⁴⁾.
 Tsi thšē (18) Hi thšao ⁵⁾ — Tien yū thšuañ sin.
 Thsuei wei piñ huan — Šañ thšō sien ⁶⁾ thšōn ⁷⁾ (thšin)
 Thsien thšun pu mei — Piñ kiao tšī tšī (tšik)
 Ki khi suei šī — Šou thšē tšōn šī (šik).

Des steinernen Hauses Ueberlieferung — Hat die Verehrung
zum Unterpfand,

Der Himmel ist es nur, dem sie dient — Was sagt der
Himmel auch?

Sie richtet keinen Namen auf, kein Bild — Ihr Inneres ist
tief durchdacht.

- (17) Von der Gründung der Pagode im Ostlande — Habe ich
schon hundert Berichte gelesen.

Wind und Reif zernagen sie nicht, — Loderndes Feuer zer-
stört sie nicht.

Des Tempels Blüthe und Verfall, — Der Zeitläufte Zahl angehn,
Des alten Glanzes Fülle — Ist oft schon neubelebt.

Inzwischen (18) (unser) glänzendes Herrscherhaus ⁵⁾ — Der
Halle Simswerk hat erneut.

In steiler Höhe leuchtend loht — Es oben durch das zarte ⁶⁾
Gesimse ⁷⁾.

Tausend Lenze haben nicht getrübt — Das Amt des Auf-
rechthalters des Glaubens

Seiner Jahre und Zeit Bericht — Ist verewigt auf diesem Stein.

1) s. o. (12).

2) „Namen“ miñ wegen der Namenschilder, welche in den Ahnenhallen der Chinesen aufbewahrt werden und vor denen sie sich niederwerfen, siañ „Bilder“ wegen der vielen Standbilder, die der Buddhalehre den Namen slañ-kiao „Bilderlehre“ eingetragen haben.

3) Auf siañ bezogen auch zu verstehen, doren (khi) „Inneres“ (tšuañ) hohl ist (tuñ žan). Indessen wird tuñ „Höhle“ auch im Sinne von „tief eindringen“ gebraucht.

4) Die Auslaute ü und u haben von Alters her viel geschwankt, und noch jetzt lautet es Pekingisch šu-lü, Kantonisch sho-lü, Amoyisch so-lu, Schanghaiisch sü-lü. Sü ist nach dem Khang-Hi-Wörterbuche noch der Thang-Zeit eigenthümlich, während šu schon unter den Sung aufgeführt wird.

5) Die siebenzehnte Zeile bricht mit Tsi thšē ab, Hi thšao ist um dreier Zeichen Höhe hinaufgerückt, — die übliche Ehrerweisung gegen das kaiserliche Haus.

6) sien abgekürzt für das Zeichen Morr. 8944.

7) Nach dem Khang-Hi-Wörterbuche und dem Swo-wön ist thšōn ein mit obigem yū sinnverwandter Ausdruck.

Šī¹⁾

(19) Khañ-Hi san Šī thsi nien swei thsə²⁾ wu-yin tšun-thšun ku tan

(20) Tšön šou Kwañ-Tuñ tön thšu ti fañ tsiañ-kün³⁾ Šī-si i tön A-ta-ha ha-fan pai yin ta li tšwan wön

(21) Tšön šou Kwañ-Tuñ tön thšu ti fañ fu-tu-thuñ Niu niu šu-tan

(22) Tšön šou Kwañ-Tuñ tön thšu ti fañ fu-tu-thuñ Wei-Hö na tšwan nō.

3. Inschrift.

(1) Thšun siu sien hien Sai-ör-tö⁴⁾ mu sə ki.

(2) Tao tö tšy kan žön (žin) šön (šin) ye. Yu pu tšy khi so i žan tšö ku wu hien hu? Yüan kin ku kin tsu nōñ Šī žön hiañ

Zeit¹⁾:

(19) Khañ-Hi 37. Jahr, nach der Reihe der Jahre²⁾ (im Jahre) Wu-yin, Mitte Frühling, an einem fruchtbringenden Tage.

(20) Der mit dem Adel erster Stufe begnadigte Oberfeldherr³⁾ der Besatzung von Kwañ-Tuñ u. s. w. Adaha hafan Bayindari (?) verfasste die Schrift,

(21) Der Unterfeldherr der Besatzung von Kwañ-Tuñ u. s. w. Niu stempelte sie und zeichnete sie roth,

(22) Der Unterfeldherr der Besatzung von Kwañ-Tuñ u. s. w. Wei-Hö fügte das Schild in Stempelschrift hinzu.

(1) Bericht über die Ausbesserung des Grab-Heiligthumes des alten Weisen Sa'd⁴⁾.

(2) Der Einfluss der Tugend des Wandels auf die Menschen ist tief. Ist etwa Zeitmangel die Ursache davon, dass es welche giebt, die den Grund dieser Sache nicht einsehen? Raum und Zeit können schliesslich bewirken, dass man des Menschen Ausgang

1) Ein abgekürztes Zeichen für Šī „Zeit“.

2) swei thsə „die Jahrreihe“ bezieht sich auf die aus den 10 Stämmen und 12 Zweigen zusammengesetzten Namen der 60 wiederkehrenden Kreise von Jahren, von denen wu-yin das 15. ist. Die Zeit entspricht etwa der Frühlings-Tagundnachtgleiche 1698.

3) tsiañ-kün „Oberfeldherr“ ist noch jetzt Amtsname des Oberbefehlshabers der Mandschutruppen in Kanton und Nanking. Adaha ist hier wohl Mandschunamen, obgleich afañ Gattungsname für Beamte ist und adaha „hinzugefügt“ bedeuten könnte.

4) Es ist wohl kaum ein arabischer Name zu finden, der dieser lautlichen Wiedergabe näher käme, als Sa'd (سعد), dessen ع beinahe, oder annähernd wie ein mit dem Gaumensegel gesprochenes r klingt. Von diesem zu dem chinesischen Zungen-r war nur ein Schritt. Das Yüan Šī Lei Pien hat übrigens dafür Sa-a-ti mit dem Beinamen kan-ko-su (= pers. kankos böser Geist?).

wañ¹⁾ tšy pu tšy. Thšu Kwañ-tšou pei kwo san li hü yüe(t) Kwei-Hwa tšy kañ²⁾ Thien fañ sien hien Sai-(8)ör-tö tšy mu tsai yen. Wu kiao hiö žön liñ hai nei wai³⁾ tšy khi mu tšö mo pu suñ kiñ⁴⁾ tiñ li thsien yü nien wu i tsun thsin kho wei tšy yi. Ku žön han tšy khi šy mo thšan khao Thien-fañ tšy šön šy lu⁵⁾ (4) ki Swei-šu šu yü tšy, Ši-šy-lei-pien, Thsien Miñ I-thuñ-tšy tšu šu ör hou tšy Tšun-kwo tšy yu Hwei-kiao yü kiñ tien kiai tžö sien hien šy. Kin an Thien-fañ wei Hwei-Hwei tsu kwo tžö A-tan tšuan kwañ wu šy (5) šy ör kwei šön Mu-han-mo-tö šön šön liñ tun min Si-Yü

(Streben? Vergangenheit?)¹⁾ nicht feststellen kann. Auf dem über drei li vom nördlichen Thorring von Kanton belegenen Kwei-Hwa („Kassia-Blüte“) benannten Bergrücken²⁾ befindet sich das Grab des alten arabischen Weisen Sa'd. (8) Dass nach über tausend Jahre unverändertgebliebener Sitte von den Gelehrten unsers Glaubens, die von innerhalb und ausserhalb der Bergjochs und des Meeres seinem Grabe nahten, keiner war, der nicht den Eingang des Glaubenslehrebuches (die Fati'hah des Koräns) hergesagt hätte, das kann man wohl den Gipfel der Verehrung und Liebe nennen. Freilich wissen die Menschen selten seinen Lebenslauf (Anfang und Ende), und erst, nachdem man die wahrhaften Aufzeichnungen über den höchsten Heiligen Arabiens (das Thien-fañ tšy šön šy lu?), sowie die Beschreibung der verschiedenen Gränzländer im Swei-šu, das Ši-šy-lei-pien und die frühere „Allgemeine Beschreibung“ der Miñ zu Rathe gezogen hat, erfährt man, dass das Vorhandensein des muhammedischen Bekenntnisses, sowie seines Lehr- und des Gesetzbuches in China mit dem alten Heiligen begonnen hat. Nach sorgfältiger Forschung wurde in Arabien, dem Stammlande der Musslims, un-

1) hiañ bezeichnet das gegenüber, oder rückwärts Liegende, auch von der Zt, dann auch die Richtung, — wañ hingehn, vergangen. Daher kann hiañ wañ das Ziel des Strebens sowohl, als die Vergangenheit bezeichnen.

2) Kwei-hwa-kañ, ein Ausläufer des „Berges der weissen Wolken“ (Po-yün-šan).

3) liñ „Bergjochs“ hier die beiden Mei-liñ, der „grosso“ (ta Mei-liñ) und der „kleine“ (siao Mei-liñ). Danach hieszen die beiden Kwañ (d. h. Kwañ-Si und Kwañ-Tuñ) auch Liñ-Nan „Joch-Süd“.

4) kiñ bezeichnet nicht allein die Lehrbücher eines Glaubens und wird also für die wu-kiñ der Chinesen, die sutra der Buddha-Anhänger und den Korän gebraucht, sondern auch Lehrbuch überhaupt, z. B. swan-kiñ „Rechenlehrbuch“, „Lehrbuch der Grössenlehre und Stornkunde“. Nien kiñ und suñ kiñ bedeutet eigentlich ein solches laut lesen, dann aber auch „beten“. Einfach „lesen“ ist khan šu „ein Buch sehn“.

5) Thien-fañ „Himmel-Ort“ (fañ sonst „Viereck“) = Arabien. Tšy šön, der „höchste Heilige“, ist sonst der Beiname, den Khuñ-fu-tžö seit der Verleihung vom Jahre 1012 führt (s. Mayers, Chin. Reader's Manual S. 105), hier aber auf Muhammed übertragen. Im Swei-šu ist das Betreffende wohl nur unter dem Namen „Persien“ (Po-sö) zu suchen, da die Swei-Herrschaft schon 618 zu Ende ging. Das Ši-šy-lei-pien soll wahrscheinlich das Yüan-Šy-Lei-Pien sein, in welchem unser Sa'd erwähnt wird (s. u.).

thšön fu tsun wei Thien šī, khi li kiao thsan žön tšön i, pu šö hiñ
siañ, yu Thien kiñ san šī pu, pao lo Thien žön tšī ao siñ miñ tšī
tsiñ. Tšī yū (6) kañ thšāñ ³⁾ miñ, kiao šī wu si wei mo pu pei
kü. Swei khi wön yū Khuñ šön liu kiñ ⁴⁾ pu thuñ, ör khi li siañ
piao li, šī tsi hwei kiao kiñ tien tšī ta thšön. Sien hien yū kwei
šön wei kiu šī ⁵⁾, thwei thšön süan li wei (7) tšu thšön kuan. Tañ
Swei Khai-Hwañ liu nien Piñ-Wu kwei šön ki yüan thai šī tšan

gefähr 50 Menschenalter ¹⁾ seit der Ueberlieferung von Adam der edle
Heilige Muhammed geboren, — dessen ehrenwerthem, scharfsinnigem
Geiste die Lehnmänner des Westlandes sich unterwarfen, indem sie
ihn als Gottes Gesandten verehrten. Derselbe erkannte bei Errich-
tung des Glaubens und Gottesdienstes Einen als den Wahrhaftigen
an und richtete keine Götzenbilder auf; das göttliche Lehrbuch hat
30 Abtheilungen ²⁾, welche göttliches und menschliches Wesen und
Leben in ihren geheimsten Tiefen in sich begreifen. Was die
Namen der beständigen Sittengebote ³⁾ anlangt und die genauesten
Einzelheiten der Glaubensangelegenheiten, so ist für das Alles ge-
sorgt. Obschon die Worte nicht mit denen der 6 kiñ ⁴⁾ des heiligen
Khuñ übereinstimmen, so passt doch der Geist zusammen wie Zeug
und Futter und ist in der That in Lehrbuch und Gesetz des Islams
zu einem Ganzen vereinigt. Der alte Weise war des edlen Heiligen
mütterlicher Oheim ⁵⁾ und, wenn man nach der Wahrheit forscht,
so stand er an Ausdehnung der Macht (7) an der Spitze aller
Lehnsleute. Im 6. Jahre Khai-Hwañ (genannt:) Piñ-Wu der Swei (586),

1) šī „Menschenalter“, „Geschlecht“. Schon die Gestalt des Schrift-
zeichens 世, früher 𠂇, erinnert an ein dreifaches + „zehn“. Ich sehe hier
keine bessere Erklärung, als dass das Zeichen pai für 100 ausgefallen ist, wo-
nach unsere Zeitrechnung vom Jahre der Welt mit Annahme des Jahres 571
als Geburtsjahres Muhammeds auf das Jahr der Welt 3929 fallen würde. Nach
Tabari I, 1070 hat man auch 4600 Jahre bis zum Jahre der Flucht (622) ge-
rechnet, wie mir Prof. Nöldeke mittheilt. Vielleicht aber ist Buddha als der
Adam indischer Muslims gemeint.

2) s. Catafago, arab. dict. S. 83 جز juz A part, portion, partie.
A quire of paper. A section of a book (the Alcoran, for example, being divided
into thirty جز, each consisting of about fifteen folios or leaves). Dass für
die 30 Abtheilungen des Koranes dieses juz der eigentliche Kunstausdruck ist
(Mz. aǧzā'), hatte mir auch schon Herr Prof. Nöldeke gütigst mitgetheilt.

3) kañ „Strick eines Netzes“, „Band der Sitte“, „Leitung“, „Anleitung“.
Die san kañ oder „3 Sittebande“ sind die Unterthanentreue, die Kindesliebe
und die Gattenliebe von Seiten der Kinder und Ehefrauen; thšāñ ist „beständig“,
die wu thšāñ oder „5 beständigen (Tugenden)“ sind: Wohlwollen, Gerechtigkeit,
Schicklichkeit, Weisheit und guter Glaube.

4) gewöhnlich wu kiñ die 5 Lehrbücher šu-, šī-, i-kiñ, li-ki und thšun-
thsü, neben denen seit der Han-Zeit auch das yo-kiñ oder „Lehrbuch der
Tonkunst“ aufgezählt wurde, daher hier liu kiñ, die „6 kiñ“.

5) kiu šī „Oheims Geschlecht“. Kiu ist Oheim von Mutter-Seite, šī auch
einfacher Zusatz. Mit gewissen Zusätzen kann kiu sonst noch Väter und Brüder
einer Gattin bezeichnen.

siñ tšī si fañ šōñ yu i žōñ thsien šī wañ tšōñ khi šī. Miñ nien Tiñ-Wei šōñ thsien sien hien tōñ sē žōñ kiai lai ta li šī kien Hwai-(8)šōñ-sē yū Yañ-thšōñ. I kū lai šī ōr kiu tšī i wei Thañ khai hai po šōñ thsien sien hien lai ku yū thšē tsō fei ye¹⁾. Sē nei yu kwañ tha tšūñ khuñ, wai tšī kao šī liu tšāñ, tiñ yu kin kwan sien ho, tsō fu (9) tšī kho tšōñ ye. Wei ki sien hien sūan kwo yūe ōr šī yū nien Ki-Sē Yañ-Ti thsien šī thu thien-hia fañ yū šōñ fu miñ sien hien fōñ kiñ lai tuñ thšāñ sūan kiao hwa. Hou wōñ šōñ mu ai hwei kwo šōñ tsu yū (10) Phan-Yū. Pañ žōñ i li

dem Anfange der Zeitrechnung des edlen Heiligen¹⁾, las ein Ober-Geschichtschreiber in den Sternen, dass im Abendlande ein wunderbarer Mensch geboren sei, und ein Gesandter wurde hingeschickt, die Wahrheit zu erforschen. Im folgenden Jahre Tiñ-Wei (587) sandte der Heilige den alten Weisen mit den Übrigen zusammen vier Männer, welche Alle kamen, die Höflichkeit zu erwidern, und bei der Gelegenheit in der Stadt der Schafe (d. h. Kanton) das „Heiligthum des bewahrten Heiligen“ (Hwai-šōñ-sē) gründeten. Wenn die „alte Beschreibung“²⁾ aus dem Umstände, dass sie gekommen seien, um sich niederzulassen, schliesst, dass der Heilige wegen der Eröffnung der Seeschifffahrt unter den Thañ den alten Weisen gesandt habe, hier Handel zu treiben, so ist dem nicht so. Im Heiligthume ist eine glatte Pagode innen hohl und aussen gerade (gemessen) von 16 tšāñ (= 160 thšī oder chinesischen Fuss), und auf der Spitze war ein goldgestreifter Storch, — das kann die Beschreibung des Bezirkes bezeugen. Nicht lange darauf kehrte der alte Weise in die Heimat zurück; nachdem aber über 20 Jahre vergangen waren, (im Jahre) Ki-Sē (609), als Yañ-Ti Abgesandte ausschickte zur Aufzeichnung der Gränzlande des Reiches, befahl der Heilige wiederum dem alten Weisen mit dem Lehrbuche nach Osten zu kommen, um den Glauben zu verbreiten. Als er später hörte, dass der Heilige gestorben sei, siechte er hin vor Trauer und starb in (10) Pan-Yū³⁾. Seine Landsleute begruben ihn hier

1) ki-yūan „Anfang der Zeitrechnung“ scheint sich hier auf das Elefantenzahl beziehen zu sollen. Sollte hier nicht eine Verwechslung vorliegen? Varāha-Mihirā starb um diese Zeit in der Gegend, wo christliche Syrer und unter ihnen wohl auch Araber wohnten. 597 ist das Jahr der Verbreitung eines neuen Kalenders in China.

2) Die „alte Beschreibung“ (ku tšī) war schon im vorigen Jahrhundert beinahe verschollen und hat noch kaum zu der neueren von 1759 (Kwañ-tšou-fu-tšī „Beschreibung von Kwañ-tšou-fu“) benutzt werden können. Die alte Beschreibung ist von Hwañ-Wōñ-Yū aus der Zeit der Ming. Da die Stelle in der neueren Beschreibung, welche ich besitze, voll angeführt wird, gedanke ich, sie nebst anderen angezogenen Stellen den Schlussbemerkungen beizufügen. Das betreffende Ereigniss fand unter der Thang-Herrschaft statt im Jahre 763.

3) Pan-yū und Nan-Hai sind die 2 hien, welche sich in die Stadt Kanton (Kwañ-tšou) theilen.

tsaŋ yü thsě, tsi kin yu pu kan kin őr thsiao thsai yen. Fu sien hien šön yü Si-Yü, lü yü Tšun-Hia, yen yü pu thuŋ, i fu šu tšy wu ho ho. Kuŋ liě piao kien taŋ tai nai nön šy thsien pai nien hou tsun tšy žu šön min kiŋ tšy žu šy pao khi wu ku tsai? Fu ku žön tšy tšy sě tien ye, yu kuŋ tö yü min, tsö sě tšy, i sě khin šy, tsö sě tšy¹⁾). Kin sien hien tao tö kao šön ki pu kho (12) tsö őr tsai fön šön miŋ thšuan tšön kiŋ pu pi wei hien thšü žu yü thšun yaŋ kü tsin tšy tšun tsu šy Thšy-hien Šön-tšou²⁾) tö

mit allen gebührenden Ehren, und heute noch wagt man nicht hier zu nahn, um Feuerung zu sammeln. Dass der alte Weise, welcher, im Abendlande geboren, ein Gast im Reiche der Mitte war, dessen Sprache nicht verstanden wurde, dessen Kleidung von fremdem Schnitte unscheinbar war, durch seine ehrwürdige Erscheinung, wie sie das damalige Geschlecht sah, noch nach 1100 Jahren seine Verehrung veranlassen kann, wie ein göttliches Licht, und seine Achtung als eines Erziehers, — wie könnte das ohne Grund sein? Nach den Satzungen der Alten war das Todtenopfer eine gesetzliche Einrichtung; wenn Einer Verdienste um das Volk hatte, so opferte man ihm, — wenn Einer in seinen Werken treu bis in den Tod war, so opferte man ihm¹⁾). Nun ist die Tiefe des verdienstvollen Wandels des alten Weisen unermesslich, und da er nach nochmaligem Empfange des heiligen Befehles, das wahre Glaubensbuch zu überliefern, nicht die Gefahr scheute und auf der ungeheuren Fluth von Meer zu Meere reiste, da er endlich machte, dass die „rothe Erde“ und das „Geisterland“²⁾) auf den Weg der offenbaren Verehrung des Einen und der Rückkehr zum Rechten gelangte, welcher mit den Worten der sechs „King“ über die Beziehungen

1) sš „Todtenopfer“. Die Satztheile: yu kuŋ tö yü min, tsö sě tšy, i se khin šy, tsö sě tšy, „wenn Einer Verdienste um das Volk hatte, so opferte man ihm, — wenn einer in seinen Werken treu bis in den Tod war, so opferte man ihm“ scheinen dem Li-Ki 8 kün (S. 30 a meiner Ausgabe) entnommen zu sein, — nur dass dort statt yu kuŋ tö „Verdienste haben“ das Wort šy „wohlthun“ steht.

2) thšy-hien und šön-tšou „rothe Erde“ und „Geisterland“ sind Ausdrücke für China, die schon aus dem grauen Alterthume stammen und im Ši-Ki (1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung) dem Tsou-Yen, einem Zeitgenossen Mōng-tse's (Mencius) zugewiesen werden. Tšou und hien sind hier dieselben Ausdrücke, welche jetzt kleinere und grössere Kreise des Landes bezeichnen, erinnern hier aber an ihre muthmassliche Urbedeutung: hien „zusammenhängendes Land“ (terra continens), tšou „schwimmende Au“, „Stromwerder“, wie auch Yü nach der grossen Fluth das Land in 9 tšou theilte. Thšy „roth“ geht vielleicht auf die Farbe des damals vom herrschenden Stamme bewohnten Landes, obgleich der Erde sonst im Allgemeinen „gelb“ als Farbe beigelegt wird. Sonst sind thšy-tžě „rothe Kinder“ auch „Menschenkinder“, „chinesische Unterthanen“ überhaupt; und wenn auf die Bewohner angewandt, könnte man auf den unnahbaren tšou angebliche „Geister“ (šön) als Bewohner und als Gegensatz dazu denken.

miñ kiñ i kwei tšön tšī tao yū liu kiñ yen tzě thšön ti yu tšī lun¹⁾ žön i [tšī] sin (13) tšī tšī¹⁾ siañ ho pu kho pu sě. Thsiě Hwei-kiao tzě Thañ Suñ i lai möñ li thšao yañ yū tšī ōñ tšī thšui kiu yūñ tai wo Pön thšao kōñ ho Ōñ hia tan fu tiě thšōñ Lun yin tsiañ ai i šī thuñ žön (14) Ōr hwei kiao tzě sien hien šī khi kuñ tš žön žön tañ kho yū Khuñ möñ tšū hien piñ thšui·pu hiu i. Ki kin yě mu tšš swei tšūñ wai²⁾ thšūñ i pi thšōñ kiñ hiañ mu šī tsi pao pōñ fan šī thšūñ tš sě kuñ tšī (15) i ye yū. Mu kien yū Thañ tšī Tšön-Kwan san nien kiu yu tuñ yū tsiañ khiñ kin

der Söhne, Lehnsleute, jüngeren Brüder und Freunde¹⁾, sowie dem Geiste des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, [der Weisheit] und des guten Glaubens¹⁾ (13) übereinstimmt, so kann man nicht umhin, ihm das Todtenopfer darzubringen. Noch dazu hat der Islam seit der Zeit der Thang und der Sung von einem Herrscherhause nach dem andern die Gunst erfahren, dass er von ihm gehegt und gepflegt wurde, und die Überlieferung davon hat sich bis in ferne Zeiten, bis auf unser jetziges Herrscherhaus erstreckt, welchem er noch mehr Gnade verdankt, die ihm überschwenglich zu erkennen gegeben wurde, (wie er auch) öfters kaiserliche Worte des Lobes und der Zuneigung erfuhr, in denen überall gleichmässiges Wohlwollen zu erkennen war. (14) Auch gebührt es sich, dass das Verdienst des Islams, welches seit dem alten Weisen so gross war, in eben der Weise, wie das der Weisen unter den Khung-fu-tze-Anhängern, unvergänglich der Nachwelt überliefert werde. Wenn die Besucher des Grabes bis heute trotz mehrfacher Übertragung zwischen dem Chinesischen und Ausländischen²⁾ mit sicherlich aufrichtiger Verehrung sein gedenken, so bedeutet das doch wahrlich eine Vergeltung der Wohlthaten der Ahnen, eine Rückkehr zum Ursprung, eine Hochhaltung der Tugend, ein dem Verdienste dargebrachtes Opfer! (15) Als die alte First und Traufe des im 3. Jahre Tšön-Kwan der Thañ (629) gegründeten Grabes zu zerfallen drohte, während die Gemeinde sich vergrösserte, wurde die Erneuerung

1) tšě thšön ti yu Söhne, Lehnsleute, jüngere Brüder, Freunde. Eigentlich sind es wu lun 5 Beziehungen, nämlich 1. zwischen Fürsten und Lehnsmann, 2. Vater und Sohn, 3. älterem und jüngerm Bruder, 4. Gatten und Gattinn, 5. Freund und Freund. Die vierte Beziehung ist hier weggelassen. Es entsprechen hier von den oben genannten „beständigen Tugenden“ das Wohlwollen der zweiten Beziehung (hier 1. Sohn), die Gerechtigkeit der ersten (hier 2. Lehnsmann s. Mōng-tse S. 88 Legge, Classics), der gute Glaube der fünften; man hat daher wohl hier die Lücke durch tšī „Weisheit“ auszufüllen, da ʒi „Schicklichkeit“ der vierten Beziehung entspricht und so nur dieses übrig bleibt. Die Lücke ist durch einen Fehler im Abklatsch-Papier entstanden.

2) tšūñ Mitte = mittelländisch, chinesisch; wai aussen, ausländisch, — die gewöhnliche Gegenüberstellung. Thšūñ i bedeutet eigentlich eine zweifache Uebersetzung, wie etwa aus dem Arabischen ins Persische u. s. w. und dann ins Chinesische.

tšun¹ khuo ör sin tšī šī yū Kia-Khiñ žön-sü thšū hia thšön yū kwei hai mōñ thšun i kho kien žön sin tšī kan tai kiu ör pu wañ (16) yě. Khiñ sü sien hien šī mo piñ siu kien swei yūe yū šī i i hou žön šī hou tšī lan tšö i tsiañ yu kan yen.

(17) thšö tsin-šī¹) thšū šön thsien han-lin-yüan šu-ki-šī²) kia i kithö šou Šan-Si³) tšī-li Khien-tšou Yuh-Sou-hien tšī-hien hou süan thun-tšī⁴) Kwei-Lin hou hiö hu tšāñ⁵) Khiñ-Hün-Mu pai tšuan.

(18) Hwai-Šön kuañ tha sě khiñ-khi tšön lan khi tso-liñ Ma-Ši-Niñ thi ö.

(19) hou hiö Kao-Yao-hien lin-šön Liu-Ta-Yuñ šu tan.

(20) Kia-Khiñ ör šī nien swei-thšö I-Hai siao-thšun⁶) ku tan. kuñ li.

begonnen zu Anfang des Sommers des Jahres Kia-Khiñ Žön-Sü (1802) und vollendet um Frühlingsanfang des Jahres Kwei-Hai (1803), woran man auch sieht, dass des Menschen Herz Dankbarkeit hegt und nicht vergisst im Laufe der Zeiten. (16) Die voranstehenden sorgfältig verfassten Worte über den Lebenslauf des alten Weisen, sowie über Jahr und Monat der Ausbesserung sind in den Stein gehauen als Vermächtniss für die Nachwelt, damit dieselbe bei ihrer Kenntnissnahme ebenfalls künftig Dankbarkeit hege.

(17) Der zum tsin-šī¹) ernannte weiland beim Betreten der amtlichen Laufbahn Zögling²) der Akademie (Han-lin), um eine Rangstufe erhöhte, eigens zum tšī-hien von Yuh-Sou-hien im unabhängigen Khien-tšou in Šan-Si³) ernannte Anwärter auf die Stelle eines thun-tšī und Unter-Prüfungs-Beamter von Kwei-Lin, der Häuptling in Inner-Asien Khiñ-Hün-Mu hat es ergebenst verfasst.

(18) Der Älteste der Moscheen des „bewahrten Heiligen“ und der „glatten“ Pagode Hauptmann vom einfachen blauen Banner Ma-Ši-Niñ machte die Ueberschrift.

(19) Der Unter-Prüfungs-Beamte und Inhaber der ersten Prüfung-Stufe in Kao-Yao-hien Liu-Ta-Yuñ hat es roth bezeichnet.

(20) Im 20. Jahre Kia-Khiñ (1815) in der Reihe der Jahre: I-Hai an einem fruchtreichen Tage des kleinen Frühlings.

Amtlich errichtet.

1) Die dritte grössere Stufe bei den Prüfungen, welche in Peking erworben wird.

2) Die šu-ki-šī empfangen noch Unterricht in der Akademie und sind also noch keine wirkliche Mitglieder derselben.

3) Šan-Si = Shen-Si.

4) Ein tšī-hien ist vom 7. Rang, ein thun-tšī vom fünften.

5) hu-tšāñ eingeborener Häuptling. Hu, ursprünglich wohl = „roh“, bezeichnet Mongolen und andere Hirtenvölker u. s. w. Auch auf die Araber unter Muhammed findet es sich angewandt (s. Thai Phiñ Hwan Yü Ki aus dem 10. Jahrhundert).

6) Der „kleine Frühling“ siao thšun, wenn = siao yañ thšun wäre der zehnte Monat des chinesischen Jahres = November-December.

Bemerkungen.

Bevor ich auf die in den Inschriften angeführten Quellen eingehe, möge es mir gestattet sein, Einiges über die Lage der Moschee und des Grabes vorzuschicken.

In dem 1867 von Dennys herausgegebenen Werke „The Treaty Ports of China and Japan“ (London: Trübner & Co. — Hongkong: Shortrede & Co.) heisst es S. 165 von der Moschee und dem zugehörigen Minaret Kwang T'ap („Bare Pagoda“), sie lägen wenig weiter südwärts als die Fa-T'ap-Pagode und auch noch im „Tartar Quarter“ (Mandschu-Viertel; auch wohl früher schon Mongolen-Viertel?). Diese Stätte der Gottesverehrung sei etwa um 850 von den arabischen Reisenden gegründet, welche damals häufig Kanton besucht hätten (diese Zeitangabe bezieht sich augenscheinlich auf den aus dieser Zeit stammenden Bericht von der Reise des Suleiman im selsetet ettawārlī). Die Moschee bestehe aus einer einfachen Halle, deren Dach und Pfeiler in der gewöhnlichen chinesischen Bauart seien, aber in welcher die strenge Einfachheit des Innern in schlagendem Gegensatze stehe zu den Ausschmückungen eines budhistischen Tempels. Der arabische Ursprung werde bezeichnet durch die eigenthümliche Gestalt der Bögen, welche zwei Seiten des Gebäudes bildeten, über denen Auszüge aus dem Korān den einzigen Schmuck der nackten, gewissten Wand bildeten. Von der Pagode („pagoda or rather minaret“) heisst es S. 166, sie sei ein zwei-stöckiger (two storied!) kreisrunder Thurm von einigen 120 Fuss Höhe, nach oben mit abnehmendem Durchmesser, während auch das obere Stockwerk von beträchtlich kleinerem Durchmesser sei als das untere. (Der dem Werke beigegebene Plan von Kanton giebt dem Thurme die Gestalt eines riesigen aufgerichteten Geschützes mit Vorder- und Bodenstück, oder eines Fernrohrs). „Ein oder zwei grosse Bäume“, heisst es weiter, „sind auf der Plattform oben über dem ersten Stockwerk gewachsen, welche bis vor Kurzem durch eine Wendeltreppe im Innern zugänglich war, aber, wegen der durch den zerfallenen Zustand der Treppe drohenden Gefahr wurde der Eingang (einige 10 Fuss über dem Erdboden) vor einigen Jahren abgesperrt“.

Von dem Grabmale heisst es S. 177 f., das Gebäude befinde sich etwa eine halbe (englische) Meile vom Nord-Thor und stosse an den mit Granit gepflasterten Weg, der nach den nördlichen Bezirken führe. Eine gut gebaute Backsteinmauer umgebe das Gehöft, welches etwas weniger als einen halben acre (etwa $\frac{4}{5}$ Morgen) Landes bedecke und dicht mit schönen Baumwollenbäumen und Banjanen bepflanzt sei. Die Einfriedigung sei theilweise dem Zwecke eines Begräbnissplatzes für Muhammedaner geweiht, deren Gräber auch das Hügelland ausserhalb derselben bedeckten, aber sie nehme besonders deshalb die Aufmerksamkeit in Anspruch, weil sie die Gräber (tombs!) eines der frühen Bahnbrecher des muhammedani-

schen Glaubens in China enthalte, von dem die Ueberlieferung behauptete, dass er ein Verwandter des Propheten selber gewesen sei. Es folgt dann ein Auszug aus der sehr vollständigen und genauen Beschreibung der Moschee und der Gräber im zwanzigsten Bande des Chinese Repository, Seite 78 ff. Von dieser schätzenswerthen Zeitschrift ist fast die ganze Auflage bei einem Brande in Kanton zu Grunde gegangen, und die Königliche Bibliothek in Berlin besitzt gerade diesen letzten und wichtigsten Band, — welcher das allgemeine Verzeichniss enthält, — nicht. Indessen werde ich wohl seiner Zeit denselben in Schanghai zu Rathe gezogen haben, und wird er um so weniger neben dem von mir hier auch Vorgebrachten für uns Wichtigeres enthalten, als diese Beschreibung, wie Taintor in Notes and Queries III, S. 12 sich ausdrückt, sich auf das Kwan-tsou-fu-tsi gründet, welches mir hier zu Gebote steht. Der Auszug lautet:

„Das gewölbte Grabmal ist mit Matten versehen, und Gebete werden zu Seiten des Grabes gelesen; es ist ein einfaches Backstein-Grabmal ohne alle Inschrift, wie auch die Wände des Gebäudes, obgleich eine genauere Untersuchung einige in die Mauer gebaute Hausteinstücke aufweist, mit anscheinend darauf gemeisselten „arabischen Inschriften“ (with what looks like Arabic inscriptions cut upon them). „Die beiden Gräber unter dem Schuppen (shed) und das grosse im Gewölbe (dome) sind alle seit 1830 durch Zeichnung von Beiträgen unter den Muhammedanern in Kanton gebaut oder ausgebessert worden. Das Grab zur Linken ist der „arabischen Grabschrift zufolge zum Gedächtniss eines Fremden Namens Shems du 'Adin (Šems ud dīn) errichtet, welcher in Kanton im zweiten Monat des Jahres 1190 der Hedschra (1776) im Alter von 87 Jahren starb; die Grabschrift giebt auch an, dass Jemand Namens Saad Eb'n Abi Ra'kass¹⁾ den Mann beerdigte, welcher unter dem Gewölbe (dome) ruht. Der chinesische Theil dieser Grabschrift weicht sowohl in Beziehung auf Namen, als Zeitangaben ab; er lautet also: „Der Hadschi Meh-keh-muh-teh (Mohamed) kam eigens im August 1750, das alte Grab des alten Ehrwürdigen (former worthy) zu besuchen. Der alte Weise (former sage) Namens Omrah starb im 3. Jahre des Kaisers Chingkwan des Herrscherhauses der Thang (629) im Jahre, welches Keh-li-fa (Caliphate?) genannt wird“. Das erste Jahr Tsün-Kwan des Kaisers Thai Tsung war das Jahr 627. Das Wort xalifah wurde später besser umschrieben ha-li-fa (s. Bretschneider, on the knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies S. 16 nach dem Si-ši-ki aus der Mongolenzeit); ausserdem passt die Zeit nicht. Entsprechen würde aber der Name der kleinen Wallfahrt, welche

1) Doch nicht Wackās? Sa'd ibn abi Wackās war einer der Flüchtlinge (muhāğirin) von Mekka und Neffe der Amina, wäre also der Sohn des Sa'd ibn Wahb gewesen? Vgl. Muir, life of Mahomet, Verzeichniss unter Sa'd.

Muhammed im Jahre 629 unternahm, nämlich omrah „Besuch“, welche in diesem Falle Muhammeds omrat al qadhaah „Besuch der Erfüllung“ genannt wurde (s. Muir, Life of Mahomet IV, S. 84); kehlifa könnte vielleicht dem etwa gleichbedeutenden persischen kirkah entsprechen(?). In den Treaty Ports findet sich sodann S. 178 f. noch ein Zusatz, demzufolge im Gebäude Denkmäler (tablets) sich befinden, welche sich auch auf den ursprünglichen Inhaber des Grabmales beziehen, dieser sei auf einem derselben dargestellt als „Sarti Suhapa, der mütterliche Oheim Muhammeds“, und die Ortsgeschichten wiederholten diese Angabe, welche indessen der Bestätigung bedürfe. In geringer Entfernung von der „Moschee“ (d. h. der Grabcapelle) und näher der Stadtmauer stehe ein kleineres Gebäude, welches ebenfalls ein Grab enthalte und dessen unverkennbar maurische Bauart inmitten der chinesischen Landschaft einen ganz merkwürdigen Eindruck auf das Auge des Beschauers mache.

Die dritte der obigen Inschriften ist gewiss eine der hier erwähnten, allein es scheint doch trotz der verworrenen Angaben, als ob ich lange nicht so viel davon unter Händen hätte, wie wünschenswerth wäre. Unter Sarti Suhapa ist also ein Sa'd zu verstehen, der zu den Suhabah oder „Genossen“ Muhammeds gehörte, und da die Mutter Muhammeds Âminah die Tochter eines Wahb war, so müsste dieser Sa'd ein Sa'd ibn Wahb gewesen sein. — Die oben genannte Zeitschrift Notes and Queries („Bemerkungen und Fragen“) hatte im ersten Jahrgange eine Anfrage (query) wegen der Moschee in Kanton enthalten, und der dritte Jahrgang enthielt die oben erwähnte kurze Antwort (reply) von Taintor, deren Inhalt, so weit er sich auf die gleich anzuführenden Stellen im Kwan-tsou-fu-tsi stützt, hier übergangen werden kann; es ist aber bemerkenswerth, dass er aus einer andern Inschrift den Ausdruck Thsi-ni-ti „Kaiser von China“ mit dem persischen Eigenschaftsworte čini mit den chinesischen Schriftzeichen anführt (hui für ni in der Umschrift ist offenbar ein Versehen, ti ist das chinesische Wort für Kaiser).

Das im Obigen mehrfach angeführte „alte“ Kwan-tsou-fu-tsi (die Beschreibung des Bezirkes von Kwan-tsou oder Kanton) stammt, wie schon gesagt, aus der Zeit der Ming, und es gelang 1759 bei der Herausgabe der neuen ebenfalls Kwan-tsou-fu-tsi genannten Beschreibung soeben noch, einen alten Abdruck davon aufzutreiben und ihn zu benutzen. Als Quelle findet sich die „alte Beschreibung“ (kiu tsi) in der neuen im 59. Heft auf Blatt 8 angeführt in der Abtheilung tsa lu („Vermischtes“) unter Hwei-hwei fön (muhammedanisches Grab). Es ist offenbar die Stelle, von der die dritte Inschrift sagt, es sei unrichtig, was die „alte Beschreibung“ sage, dass der Heilige (Muhammed) den alten Ehrwürdigen wegen der Eröffnung der Seeschifffahrt unter den Thang (Thaŋ khai hai po) abgesandt habe, hier Handel zu treiben. Dieser Zweck und, wenn man sich die Mühe gab, sich um die genaue Zeit der Eröffnung

der Seefahrt zu bekümmern, auch die Zeit derselben mussten Anstoss erregen, da der Zweck ja die Verbreitung des Glaubens gewesen sein sollte und laut der Geschichte der Thang die Eröffnung der Seefahrt in Kanton erst im Winter 763—764 stattfand (s. Thań-su 6. kuan Bl. 10 a unter dem 11. Monate des 1. Jahres Kwań Tö), nachdem freilich schon 758 (im 1. Jahre Khien-yüan im 9. Monate nach Thań-su 6 k. 4 b) die Plünderung Kantons durch Araber (Ta-Si) im Bunde mit Persern (Po-ssé) stattgefunden hatte, worauf im folgenden Monate bei Gelegenheit der Ernennung des Thronfolgers ein allgemeiner Straferlass gefolgt war. (Es ist demnach auch wohl nicht genau, wenn es in der neuen Beschreibung 8. kuan Bl. 1 b unter kwan-tsin „Zollschranken und Häfen“, heisst, der Markt für den Seehandel sei „zu Anfang der Thang“ errichtet.)

Es heisst also an der angegebenen Stelle: „Muhammedaner-Grab. Alte Beschreibung. — Als unter den Thang die Seefahrt „eröffnet wurde, kam — abgesandt von dem den Hwei-Glauben der „Westlande (bekenennenden) König von Mo-tö-na (Mě-tö-na = Medina) „Mu-han-mö-tö (Muhammed), dessen mütterlicher Oheim, der ausländische Mönch (fan sön sonst „indische“ oder „Buddha-Mönch“) „Su-hä-po Sai („Genosse“ Sa'd) nach dem Lande der Mitte, um „Handel zu treiben (mao i) und errichtete die „glatte“ Pagode (kwań „tha), sowie den Tempel des bewahrten Heiligen (Hwai-šön-ssé). Als „ihm gemeldet war, dass Tempel und Pagode fertig seien, starb er „bald darauf und wurde darauf hier begraben“.

Da die neue, nun auch wohl schon ziemlich selten gewordene, Beschreibung des Bezirkes Kwań-tšou hier einmal erwähnt ist, so mögen noch folgende auf die Sache bezügliche Stellen hier folgen:

1. Der erwähnten Bemerkung aus der alten Beschreibung folgt ein Zusatz, welcher lautet: „Das Muhammedaner-Grab liegt ausserhalb des Nordthores der weitem Stadtmauer“ (oder Mauer von Kwań-tšou-fu, wenn man Kwań-thšön als Verkürzung für Kwań-tšou-fu-thšön nimmt, da Wu-Yań-kwań-thšön „die weite Stadt der 5 Schafe“, wie der alte dichterische Name lautet, hier schwerlich gemeint ist) „und wurde gegründet im 3. Jahre Tšön-Kwan der Thań (629). „Das Grab ist in Gestalt einer Kuppel wie eine hangende Glocke „gebaut. Da, wenn man beim Eintreten spricht, es einen Widerhall giebt, welcher, sobald man sich fortbewegt, stehen bleibt, so „nennt man es gewöhnlich das widerhallende Grab (hiań fön). Von „der Zeit der Thang bis jetzt über tausend Jahre hindurch wagen „die Landleute in frommer Scheu nicht, dem Grabe zu nahn, um „Feuerung zu sammeln. Im Zeitraume Tšü-tšön der Mongolen-Herrschaft (Yüan) ¹⁾ wurde Sa-tu-la (—satu'llah) mit 17 Häusern in Yüe „(Kwań-Nan) angesiedelt, nach dem Tempel und dem Grabe zu sehn.

1) Vgl. f. S.

„Zu Ende der Ming erhielt ein muslimischer erbadliger Hauptmann (tšī-kün) den Befehl, in Kwān-tšou (Kanton) seinen Standort aufzuschlagen. Daher nahmen diese Krieger und Bürgerliche täglich zu, und nach ununterbrochener Ueberlieferung begiebt sich jede Sippe jährlich unfehlbar nach dem Grabe des Widerhalls, um es zu verehren und dort zu beten. Auch haben sich alle Westlande seinem Einflusse unterworfen, und so oft sie die 10,000 li über Meer nach Kwang-Tung kommen, finden sie ihr Glück darin, dass sie das Grab besuchen können, es zu verehren. Obgleich die es aufs Höchste Verehrenden bis hierher kommen, so hat doch auch seine aufrichtige Hochachtung ausserhalb des Hauses das höchste Mass erreicht, indem man sich niederwerfend mit hochgehaltenen Händen seine Verehrung ausdrückt“.

2. Der aus der „alten Beschreibung“ angeführten Stelle geht nach einer anderen „Beschreibung“ (tšī), deren Namen in meinem Abdruck unleserlich ist, etwas über die Pagode (fan tha) voran, nämlich: „Die Pagode ist im Tempel des bewahrten Heiligen (hwai šōn sē) und wurde während der Seefahrt (po) der Thaŋ-Zeit von Fremden (fan) gegründet. Sie ist rad- und schraubenartig und in gerader Höhe gemessen 16 tšān hoch, in der Mitte rund gewunden, wie eine Drehmuschel, an der Seite der 10 Geschosse ist eine Oeffnung, und auf der abgeschnittenen Spitze ist ein goldener Hahn, das Rad“ (čakra) „im Bilde zu vertreten“ (die lun, sanscr. čakra sind eine Verzierung, welche sich unter der Spitze der Pagoden befindet, es sollen ihrer eigentlich 9 sein). „Im Zeitraume Wan-Li der Ming (1573—1620) war ein Storchnest darauf“.

Im 17. kün steht unter der Abtheilung thaš-thān („Ahnentempel und Altäre“) und der Ueberschrift Hwai-šōn-sē das Folgende: „... befindet sich innerhalb der Mauer des Bezirkes (fu-thšōn)¹⁾ und 2 li westlich. Es wurde in der Thang-Zeit von Fremden (Fan-žōn) gegründet. Die darin gebaute Pagode ist rad- und schraubenartig und hat in gerader Höhe 16 tšān 5 thšī. Im 4. Jahre Thšōn-bwa der Ming (1468) versetzte der Ober-Censor Han-Yuŋ den sachverständigen Beamten A-tu-la mit 17 Familien hierher, darin zu wohnen. Auf der Spitze der Pagode war ein goldener Hahn, der sich nach dem Winde nach Süden und Norden drehte. Jährlich im 5.—6. Monate steigen die Fremden mit fünf Trommeln voran auf die äusserste Spitze und beten mit Geschrei um Wind. Ihrem Glauben gemäss ist nicht die Errichtung von Buddhabildern, sondern nur das Schreiben goldener Buchstaben Gottesverehrung zu nennen. Im 20. Jahre Huŋ-Wu (1487) im 7. Monat wurde der goldene Hahn vom Wirbelsturme herab-

1) fu-thšōn „Bezirk-Mauer“, „Mauer des Bezirk-Amtes“. Nach dem 9. kün S. 1 b heisst, oder hiess so die früher Nan-Wu-thšōn genannte Mauer, welche schon unter dem vorletzten Tšou-Kaiser Nan-Waŋ (314—256 v. Chr.) erbaut sein soll.

gestürzt und nach der Hauptstadt in das Schatzamt geschickt zur Aufbewahrung und Vertauschung gegen einen kupfernen, welcher auch vom Wirbelsturme herabgestürzt wurde, worauf er 1600 (Wan-Li-Kön-Tzë) bei der Erneuerung wieder gegen einen Kürbis vertauscht wurde. Im 8. Jahre Khañ Hi unseres Herrscherhauses (1669) wurde der Kürbis wieder durch einen Wirbelsturm zerstört.

Ueber die oberwähnte Eröffnung der Seefahrt steht unter kwan-tsin („Zollschranken und Häfen“) 8. kün 1b Folgendes: „Aus Anlaß der Errichtung des Handelsplatzes für die Seefahrt zu Anfang der Thañ wurde ein šwai-thšön kien-liñ („Befehlshaber und Leiter“) abgesandt. Bei der Errichtung des Seehandelsplatzes im Zeitraume Khai-Pao der Sun“ (968—976 s. auch den Auszug Wön-hien-thuñ-khao sian tsië aus Ma-tuan-lin 6. kün) „wurde der tšy-tšou“ (Bezirk-Vorsteher) „damit als Nebenamt betraut, sowie der thuñ-phan als phan-kwan (der Hülf-Unter-Bezirks-Vorsteher als Richter), 991 „wurden Erhebung und Einsendung (der Zölle) getrennt, im Zeitraume Hi-Niñ (1068—1078) wurde (das Amt) wegen jährlicher Ausfälle aufgehoben, 1107 wurde der Seehandel wieder für Tšö-„(Kiañ) und Kwañ-(Nan-Tuñ-Lu) eingerichtet“ u. s. w. mit gelegentlicher Eröffnung und Schliessung bis unter den Ming, unter denen Handelspässe gegeben wurden, dennoch Schleichhandel stattfand und schliesslich eine Auswahl von 12 berechtigten fremden Kaufleuten beliebt wurde. Man sieht, wie sehr es bei diesen Aufzeichnungen auf die Errichtung der Zollstätten ankam, was nicht ausschliesst, dass vorher und nachher, vom Schleichhandel abgesehen, das Auskunftsmittel der Ueberlassung einer Schiffsladung an Hof oder Regierung gegen Entgelt gelegentlich ergriffen sein mag neben etwaiger Uebnahme einer Art Gesandtenrolle von Seiten der Betreffenden.

Ich könnte hier abschliessen, wenn nicht noch aus dem 60. Buche der Beschreibung (60. k. tsa-lu 2 S. 30—31) ein merkwürdiger Volkstamm erwähnt wäre, der gleichfalls mit der muhammedanischen Gemeinde in Beziehung stehen soll. Es ist dort von sogenannten Hai-Liao, „See-Jägern“ oder „Seefischern“, die Rede, und gerade diese Hai-Liao sind es, welche Hirth in seinem wichtigen Werke China and the Roman Orient S. 22 in einer mit wenigen Worten vielsagenden Anmerkung erwähnt. Dieselbe bezieht sich eigentlich auf eine der Quellen des Hirth'schen Buches, nämlich das Tšu-Fan-tšy, über dessen Verfasser Tšao-Žu-Kwa im Verzeichnisse des Kaiserlichen Bücherschatzes der Së-khu gesagt ist, dass man wegen der grossen Entfernung von Ta-thsin und Thien-tšu denken solle, der Verfasser sei nicht in unmittelbare Berührung mit Angehörigen dieser Länder gekommen, während doch zugleich hingewiesen wird auf eine aus dem Thsö-fu-yüan-kwei angeführte Stelle, der zufolge die Anhänger des Sien-Glaubens, welche zur Thang-Zeit Ta-Thsin-së, „Kirche von Ta-Thsin“, genannt seien, gleichbedeutend seien mit den

lich in neuerer Zeit sehr gebräuchlich gewordene schmückende Beifügung zu Thsin wäre¹⁾; heisst es doch in der Geschichte der späteren Han, da die Leute aus diesem Volke gross, friedlich und aufrichtig seien und den Chinesen glichen, nenne man sie Ta-Thsin (obgleich doch der Name Thsin-Sy-hwan-ti's nicht sehr verlockend für die Chinesen sein kann). Allein ich möchte hierin mindestens zugleich eine Anspielung auf das Sanskritwort dakṣiṇa sehn; denn

1. heisst es im Lian-Su (Geschichte der Liang 502—556, vollendet nach 629), dass der Name Ta-Thsin ausländisch, also nicht chinesisch sei,
2. wurde derselbe Name theils ebenso, theils gleichlautend geschrieben für Dakṣiṇa (Dekkan) gebraucht,
3. bestand in Südindien schon früh eine römische Handelsniederlassung,
4. desgleichen eine solche der Thomas-Christen und später der Nestorianer,
5. ist hieraus der Name Ta-Thsin für die Letzteren, nachdem sie früher als Po-sē (Perser) aufgetreten waren, leicht abzuleiten,
6. bedeutet dakṣiṇa nicht allein „südlich“, sondern auch „rechts“, „gerade“, „aufrichtig“, worauf sich das in den bezeichneten Stellen gebrauchte chinesische Wort tšō „aufrichtig“ beziehen lässt.

Grosse Mengen in Südindien und neuerdings am Haupterzeugungsplatz des bekannten „serischen Eisens“ in China gefundener römischer Münzen weisen auf die Bedeutung der Handelsbeziehungen des Römerreiches hin. Es ist sonach an und für sich nicht unwahrscheinlich, dass von der Malabar-Küste als dem Stapelort des westlichen Asiens und China's her schon lange vor der ersten im Thau-Su berichteten Gesandtschaft vom Chalifenhofe (651) unter Indern und Persern auch Araber zur See nach China gelangt waren, dass die Plünderung des öffentlichen Schatzes vom Jahre 758 vielleicht nur eine Folge der Bedrückung, oder Unterdrückung des Verkehrs, sowie etwaiger Beschlagnahme von Schiffen und Ladungen war. Dass ausser den Handelsbeziehungen mit dem südlichen Indien schon der Buddhalehre wegen ein durchaus freundschaftlicher Verkehr lange bestanden hatte, daran braucht hier wohl kaum erinnert zu werden.

Die älteste Quelle, auf welche sich unsere Inschriften berufen, ist die Beschreibung fremder Länder in der Geschichte der Swei. Hiermit kann wohl nur der Bericht über die Perser (Po-sē) gemeint sein, da die Chinesen mit den Ta-Si als Bewohner eines selbstän-

1) Vgl. Ta-Thau, Ta-Su, worin man Gegensätze zu anderen Thau und Su sehn kann, Ta-Mi, Ta-Thsin, Ta-Yin („englisch“) u. s. w. Man sagte aber nicht Ta-Po-sē u. s. w.

digen Reiches erst durch die Gesandtschaft vom Jahre 651 amtlich bekannt wurden. Der sie betreffende Abschnitt in der Beschreibung fremder Völker aus der Geschichte der Thang (Zeitraum 618—907) beginnt auch mit dem Satze, dass Ta-šī ehemals ein persisches Land gewesen sei. Mit den Persern aber waren die Chinesen schon eine Zeit lang bekannt, als die Swei zur Herrschaft kamen (581). Was hier von Wichtigkeit ist, betrifft namentlich den Abbruch des Verkehrs mit den Türken von Seiten der Perser und den Verkehr mit China zur See, welche in der Geschichte der Swei erwähnt werden; von dem Seeverkehre Hira's mit China berichtet Massudi.

Das in der dritten Inschrift erwähnte Šī-šī-lei-pien („die Verarbeitung der Geschichtschreiber des Zeitalters“) soll augenscheinlich das gewöhnlich Yüan-šī-lei-pien („Verarbeitung der Geschichtschreiber der Mongolen“) genannte Werk sein. Dieses ist im Jahre 1699 im Druck erschienen und sollte die „Geschichte der Mongolen“ (Yüan-šī), die schon 1368 begonnen, erst zweihundert Jahre später als ein mangelhaftes Werk erschienen war, ersetzen. Es enthält dieselbe hier einschlagende Stelle, wie das gleich darauf angeführte Ta-Miñ-i-thuñ-tšī, „die allgemeine Beschreibung der Ming“. Während das Šī lei pien sie unter Mo-tö-na (Medina) anführt, steht sie im japanisch-chinesischen San-sai-tsu-ye unter Hwei-hwei „Muhammedaner“ nach dem Miñ-i-thuñ-tšī angeführt; das erstere Werk enthält aber das Wort sa-hä-pa ganz, das letztere zu sa-hä verstümmelt. Es heisst: „Im Zeitraume Khai-Hwañ (581—601) der Swei verbreitete Sa-ha-pa Sa-a-ti Kan-ko-sě zuerst diesen Glauben in China“. Kankos scheint das persische Wort für „Kobold“ zu sein; sa-ha-pa ist die Bezeichnung der Genossen Muhammeds sabābah. Die Königliche Bibliothek in Berlin besitzt weder die ältere „Geschichte der Mongolen“, noch das Ta-Miñ-i-thuñ-tšī; ich kann daher zur Zeit nicht sagen, ob die Stelle etwa der erstern entnommen ist, welche gleich nach der Thronbesteigung des ersten Ming-Kaisers (1369) begonnen, aber erst zweihundert Jahre später mit Verbesserungen und Zusätzen neu herausgegeben wurde, ohne im Auge der spätern Geschichtschreibung Gnade zu finden. In der allgemeinen Beschreibung von Kwañ-Tuñ (Kwañ-Tuñ thuñ tšī), welche einst Prof. v. d. Gabelentz mir zu leihen die Güte hatte, findet sich im 213. Buche S. 11 der Name des obigen Mahmud unter den Beamten angeführt, welche auf Kaiserlichen Befehl im Jahre unserer ersten Inschrift (1350) im Stadttempel einer der Stadtgottheit zugedachten Ehrenbezeugung beiwohnten und auf einem zu dem Zweck errichteten Denkmale erwähnt wurden. Hieran knüpft sich eine Bemerkung über den Antheil, welchen Kantoner Gelehrte an der Landes-Beschreibung (tšī) der „100“ „Geschichtschreiber der Mongolen-Zeit“ (Yüan-šī) gehabt hätten, dass aber diese neben den zwei Beamten in Peking (die mit derselben Arbeit zu thun gehabt hätten) unerwähnt geblieben wären. Aus der Zeit der Ming finde ich dann weiter angegeben, dass unter Thšön-Tsu (1403—1425) die Mongolen-

Geschichte (Yüan-Si), welche auf Thai-Tsu's (1368—99) Befehl von Sun-Lien verfasst, vollendet und zusammen mit den 21 Reichsgeschichten (Si) gedruckt herausgegeben worden sei, einen Neudruck nach der Verlegung der Hauptstadt erfahren, und dass es so eine südliche und eine nördliche Ausgabe gegeben hätte. Ueber 200 Jahre später sei dann eine neue vermehrte Auflage erfolgt (s. Mao's Ausgabe des Si-ki). Es wäre sonach möglich, dass obiger Bericht über den Sa'd Kankos einer Angabe Mahmud's entstamme. — Der genannte Tempel ist noch aus einem andern Grunde bemerkenswerth. Viele Städte China's, wo nicht alle, haben ihre Stadtgott-Tempel (thšün-hwañ-miao), in denen Helden verehrt werden, welche sich um die Stadt, oder Umgegend verdient gemacht haben. Sie werden nach dem Tode vom Kaiser durch Verleihung von Würden geehrt. Dieser Tempel nun heisst im Munde des Volkes Po-lo-miao, und es wird wohl derselbe sein, in dem Europäer das Standbild des Marco Polo mit unchinesischen, Europäern ähnlichen Zügen erkannt haben wollen. Die Sache hängt indess anders zusammen. Nach der von den Heiligthümern handelnden Abtheilung des Kwañ-tšou-fu-tšy nämlich (17 k. S. 3 unter Nan-Hai-šön-miao, „Tempel des Gottes der Kreisstadt Nan-Hai“¹⁾) wurde derselbe im Zeitraume Khai-Hwañ (581—601) der Swei gegründet, der Stadtgott aber bereits im Zeitraume Khai-Yüan (713—742) der Than zum Kwañ Li-Wañ („Fürsten des ausgebreiteten Nutzens“) ernannt, und andere Ernennungen folgten bis in die neuere Zeit. Im östlichen Seitengebäude befindet sich das Standbild eines Mannes Namens Ta-hi-sé-khuñ („Oberverwalter der öffentlichen Arbeiten von grosser Herkunft“, etwa indisch takšan „Baumeister?“²⁾). Die Sage geht, dass dieser der jüngere Bruder des Ta-mo (Bodhidharma) gewesen und in China gestorben und ein Gott geworden sei. Das Standbild sei aus seinem wirklichen Leichnam gemacht. In der Abtheilung ku tsi („Ueberbleibsel des Alterthums“) ist 9 k. S. 16 von einem in diesem Tempel befindlichen Baume Namens po-lo-šu die Rede. Pho-lo oder po-lo giebt gewöhnlich die erste Silbe von brahman (pho-lo-mön) wieder und kann dazu dienen, überhaupt etwas „Indisches“ zu bezeichnen; šu ist das chinesische Wort für „Baum“; pho-lo entspricht aber auch den Silben varā z. B. in Varānasi (Benares) u. s. w., wodurch leicht Anlass zu allerlei Verwechslungen gegeben ist. Es heisst an

1) Nan-Hai („Süd-See“) ist der Name der Kreisstadt, welche mit ihrem Amtssitze den westlichen Theil Kantons einnimmt, — abgesehen von der noch dazu gehörigen Umgebung. Phan-yü liegt auf der Ostseite. Nan-hai (Nam-hoi) „Südsee“ und Kwañ-li „ausgebreiteter Nutzen“ sind bezeichnende Ausdrücke.

2) sé-khuñ „Verwalter der Arbeiten“. Vgl. auch persisch thādiskun „Schlosserbauer“. — Ta-Hi mit andern Rufnamen kommt auch sonst unter den Swei vor. Die Lebensbeschreibung eines Ta-Hi Thšän-Zu findet sich in der Geschichte der Swei 35. klan S. 1 f. Hi allein ist in William's Wörterbuche unter den selteneren Sippennamen aufgeführt, Ta-Hi fehlt unter den zweisilbigen; vielleicht war es eben ein ausländischer Name.

der letzterwähnten Stelle also, der Tempel des Nan-Hai-šön habe den Namen Polo-miao daher, dass ein Mann aus dem Po-lo-Lande den Baum gepflanzt habe, wie auch das dort fließende Gewässer statt Fu-Sü-Kiang Po-lo-kiang genannt werde. Die Sage gehe, dass ein indisches (po-lo) Kauffahrtei-Schiff im Hwañ-Mu-Hafen gelegen habe und dass ein Ausländer zwei Po-lo-Samen im Tempel gesät hätte. Plötzlich wären im Winde die Segel aufgezo- gen und die Fremden wären ihn zurücklassend davongefahren. Der Mann hätte weinend nach ihnen hingeschaut und wäre aufrecht stehend oben auf dem Berge verwandelt worden, und die Nachwelt habe seinen Leib gefirnisst und bekleidet und ihn Ta-hi-sě-khuñ genannt. In den Notes and Queries on China and Japan III, 1869 S. 14 ist eine A. F. unterzeichnete Auskunft über eine den Polo-Tempel bei Whampoa betreffende Frage, welche von derselben Sage handelt, in der aber von der Ananas (po-lo-mi) die Rede ist. Wenn man po-lo-mi nicht ganz als fremdes Wort nimmt, so bedeutet mi Honig. Nun nennt man zwar jetzt im gewöhnlichen Leben die Ananas pho-lo-mi, allein hier handelt es sich doch um einen Baum. Ein solcher ist unter diesem Namen im San-tsai-tsu-ye abgebildet. — Da ich in der dritten Inschrift die Angabe fand, dass das Jahr 586 Geburtsjahr und „Aera“ (ki yüan) Muhammeds gewesen sei, und in Westergaard's „indiske Kejsershuse“ die Angabe Amaräga's, wegen des Todesjahres Varāhamihira's (587), da ferner die aus derselben Zeit stammende Sage von Ta-hi-sě-khuñ von einem jüngern Bruder des Bodhidharma spricht, fragte ich bei Herrn Dr. J. Klatt in Berlin wegen etwaiger Standbilder des Varāhamihira und seiner göttlichen Verehrung, sowie wegen jener brüderlichen Verwandtschaft und einer Aera desselben an. Derselbe theilte mir unter Angabe der Quellen Kalpasutra of Bhadrabāhu, ed. by H. Jacobi, Weber's akad. Vorlesungen und der Kern'schen Ausgabe der Byhatsamphitā des Varāhamihira mit, dass es eine Legende der Jainas von Bhadrabāhu und seinem Bruder Varāhamihira gebe, nach welcher der Letztere nach seinem Tode ein böser Dämon geworden sei, Varāhamihira am Hofe des Vikramāditya (nach einer Legende) gelebt haben solle, nach welchem die Vikrama-Aera angeblich benannt sei, dass ferner in der Byhatsamphitā Anleitung zur Anfertigung von Götterstatuen gegeben werde. Eine chinesische Gesandtschaft nach Indien finde ich zwar unter dem betreffenden Jahre im Swei-šu nicht erwähnt; allein, obgleich die „in den Sternen gelesene“ Geburt Muhammeds die in der muslimischen Sage auch sonst vorkommende Anpassung an die Erzählung von den „Weisen im Morgenlande“ sein mag, so sind doch obige Uebereinstimmungen mit Indien auffallend. Dazu kommt, dass die nach der zweiten Inschrift seit „Adam“ verlaufenen 50 Menschenalter mit der Zeit ungefähr übereinstimmen, welche nach chinesischer Annahme seit Buddha's Tode verflossen waren, und dass die Muhammedaner überhaupt Adam und Buddha zu verwechseln gewohnt sind. Wegen

des dem Sa'd beigelegten persischen Beinamens kankos „Kobold“ könnte man auch diesen in die obige Sage verflechten wollen; allein, ist es wohl anzunehmen, dass die muhammedanischen Berichterstatter einen Doppelgänger des Varāhamihira unter diesem Namen verehrt haben würden? Da leider die ältere Inschrift unleserlich ist, wissen wir nicht, ob auf ihr etwa die Jahreszahl vom Tode des Sa'd gestanden hat. Unwahrscheinlich ist es jedenfalls nicht, dass sich neben anderen von oder über Indien gekommenen Kaufleuten, neben Juden und syrischen Christen aus Malabar auch Araber befanden, welche mit letzteren und den längst Handel mit China treibenden Persern schon im Jraq in Berührung gekommen sein konnten. Schon den Abu Sofīān, den Vater Moawiya's und Gemahl der Hind sowohl als der Amina, einer Tochter des Sa'd ibn Wabb, führte eine seiner Handelsfahrten über den Euphrat an den persischen Hof. Ob auch sein Schwiegervater Sa'd ibn Wabb, der muthmassliche Bruder der Amina, Mutter Muhammeds, schon in das Jraq gezogen war, wissen wir nicht, wir wissen aber von einem andern Ibn Wabb, auch einem angeblichen Angehörigen des Geschlechtes Muhammeds, dass er aus Baḡra vertrieben (870—871) nach Indien und China reiste, und dass das Geschlecht der Walad Habbār, dem er entstammte, über Manḡūra herrschte (s. Reinaud's Ausgabe der Aḡbār el Sin wa'l Hind). Da wir von Sa'd ibn Wabb nichts weiter wissen, als dass er der Vater der Amina und Schwiegervater Abu Sofīān's war¹⁾, könnte man sich versucht fühlen, die wirkliche Reise Jenes als auf eine angebliche des letztern übertragen zu betrachten. Allein wir wissen, von dem Helden der Aḡbār as Sin wa'l Hind, dass er aus China zurückkehrte, und wissen nicht, dass er Sa'd hiess. Bretschneider in seiner Abhandlung on the knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs will aus der oben angegebenen Thatsache der Plünderung Kanton's im Jahre 758 nicht schliessen, dass Araber nothwendiger Weise schon dort angesiedelt gewesen sein müssten, und Palladi in seiner Abhandlung über den Islam in China lässt die Chinesen erst Mitte des 10. Jahrhunderts mit demselben bekannt werden. Es ist aber bemerkenswerth, dass Palladi nach einer chinesisch geschriebenen Lebensbeschreibung Muhammeds ein angeblich 742 in Si-ngan-fu errichtetes Denkmal erwähnt, welches den Islam sich „in dem genannten Zeitraume Khai-Hwan“ in China verbreiten lasse²⁾, worin

1) Nach Ibn Duraid war Amina, die Mutter Muhammeds, eine Tochter des Wabb, — die gleichnamige Frau des Abu Sufyān eine solche des Sa'd ibn Wabb. Bei Ibn Haḡar finden sich zwei Sa'd ibn Wabb angeführt, einer mit dem Beinamen al Gahānī, über den unter Ruḡḡān noch Auskunft zu erwarten stehn soll, und einer mit dem Beinamen an Nadhrī, von Ta'Alībī angeführt nach Abu Maḡsar.

2) Die betreffende Stelle der 3. Inschrift kann allenfalls so verstanden werden, dass im betreffenden Jahre 580 der Beamte in den Sternen gelesen habe, dass (früher) ein Wundermann im Westen geboren sei; allein es ist den-

er selbstverständlich einen groben Zeitverstoss sieht, sowie ein Werk über den Beginn des Islams in China, demzufolge 628 eine Gesandtschaft nach muslimischen Landen stattgefunden haben solle (nach anderweitigem Berichte nach Samarkand), welche mit einem turbantragenden Gelehrten mit 3000 Hwei-hwei (angeblichen Muhammedanern, vielleicht aber nur Türken?) zurückgekehrt sei. Wie man sich gewöhnt hat, den Bericht Suleiman's und Ibn Wabb's über die grosse Verbreitung des Islams in China aus dem 9. Jahrhundert für den Thatfachen entsprechend zu halten, so scheint es jedenfalls der Mühe werth, weitere Nachforschungen in Kanton sowohl, als im Norden China's anzustellen, die vielleicht dazu dienen werden, immer mehr Thatfachen ihrer sagenhaften Hülle zu entkleiden.

noch widersinnig, dass Muhammed im Alter von 15 Jahren seinen Oheim zur Ausbreitung des Glaubens abgesandt haben soll. Selbst bei der 20 Jahre später erfolgenden Rückkehr war dieses noch zu früh.

Noch ein Wort zur Maurja-Frage im Mahābhāṣja.

Von

O. Böhtlingk.

Im 39. Baude dieser Zeitschrift S. 528 fgg.¹⁾ habe ich versucht die bei Patañjali zu Pāṇini 5, 3, 99 über die Idole handelnde Stelle anders aufzufassen als meine Vorgänger. Mit dieser meiner Auffassung sowie mit der meiner Vorgänger erklärt sich Kielhorn²⁾ „with some reluctance“ nicht einverstanden, da wir nach seiner Meinung यास्वेताः, संप्रति und प्रकल्पिताः nicht im Einklang mit dem sonstigen Gebrauch dieser Worte im Mahābhāṣja aufgefasst und übersetzt hätten.

Zu यास्वेताः bemerkt Kielhorn, dass das demonstrative Pronomen in dieser Verbindung bei Patañjali nie, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (die leider nicht angegeben wird), auf etwas vorher Erwähntes hinweise, sondern stets nichts Anderes bedeute als „dieser allgemein bekannte, dieser sich überall darbietende (Mensch u. s. w.)“. In den angeführten Beispielen folgt auf das Pronomen stets ein Substantivum, auf welches sich jenes bezieht; in unserem Falle müssen wir aus dem Vorhergehenden अर्चाः ergänzen. Das Beispiel य एष मनुष्यः प्रेक्षापूर्वकारी सः . . . übersetzt K. durch „the man who acts with foresight . . .“, was gleichbedeutend wäre mit „if a man acts w. f.“ Hiernach könnten wir in unserem Falle sagen „wenn aber Bilder“, aber auch „wenn diese Bilder“ wäre vielleicht nicht ausgeschlossen, wenn die uns unbekannte eine Stelle im Mahābh. dafür spräche.

संप्रति soll im Mahābh. stets „jetzt, gegenwärtig“, nicht „heut zu Tage“ bedeuten. Soviel ist gewiss, dass man überall das Wort durch „jetzt, gegenwärtig“ wiedergeben kann und dass „heut zu Tage“ an vielen Stellen nicht am Platz wäre. Aber ob ich in dem Beispiel अथ यो ऽसावाद्यः कपोतः सल्लामकः सपची न च

1) In der Note auf S. 530 ist „keinen Königsnamen“ ein Druckfehler für „einen Königsnamen“.

2) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, No. 1.

संप्रति प्राणिति (Mahabh. II, S. 325, Z. 17) **संप्रति** durch „jetzt“ oder durch „heut zu Tage“ wiedergebe, ist doch ziemlich einerlei. Die erste Taube hat doch **पुराकल्पे** gelebt, und dieses soll nach Kielhorn der Gegensatz von **अव्यत्ने**, nicht aber von **संप्रति** sein. Auch in unserem Falle lässt sich „heut zu Tage“ rechtfertigen. Warum übrigens **संप्रतिसत्ता** Mahabh. II, S. 391, Z. 8 notwendig (**भूतभविष्यत्सत्ता** ist doch kein Beweis dafür) und **संप्रतिपदान्त** I, S. 151, Z. 16 überhaupt ein Compositum sein soll, ist mir nicht recht verständlich.

प्रकल्पयति hat im Mahabh. nach Kielhorn stets die Bedeutung „to fashion“ oder „make (one thing out of another)“ oder „to produce (a thing which did not exist before out of something else)“ oder „to transform (one thing into another)“. Hiernach wird **अर्चाः प्रकल्पिताः** durch „the images have been fashioned“ oder „formed“, oder „brought into existence“ oder „produced (out of some material or other)“ übersetzt und die Ansicht ausgesprochen, dass Patañjali rede „of the manual or mechanical fabrication of images, such as would be carried on by artizans in the course of their profession or trade“. Bei dieser Auffassung von **प्रकल्पित** würde, wie Kielhorn selbst zugesteht, **मीर्यः** hier nicht am Platze sein, es wäre denn, dass dieses Wort noch eine andere uns unbekannte Bedeutung hätte. Um also einen Sinn hereinzubringen, müsste man annehmen, dass **मीर्यः** ein Fehler sei oder aber hier etwas Anderes als die uns bekannte Dynastie bezeichne. Ich möchte lieber den Spiess umdrehen und sagen: **मीर्यः** ist richtig und bezeichnet eine Dynastie, dagegen muss **प्रकल्पिताः** hier anders, als es Kielhorn thut, aufgefasst werden.

Ich nehme mir Kielhorn zum Muster, indem ich verlange, dass man Patañjali durch Patañjali erkläre. Die **मीर्याः** haben hier das Beiwort **हिरण्यार्थिनः**, und dieses Begehren nach Gold rügt Patañjali gerade an Fürsten: **अर्थिनश्च राजानो हिरण्येन भवन्ति** finden wir Mahabh. I, S. 41, Z. 14. S. 378, Z. 5. S. 461, Z. 9. III, S. 10, Z. 1 v. u. S. 439, Z. 4. S. 453, Z. 15. Auf diese Stellen hat schon Weber in Ind. St. 13, S. 332 aufmerksam gemacht. Aus diesem Beiwort der **मीर्य** schliesse ich, dass Patañjali unter diesem Worte Fürsten verstanden hat.

Nun gilt es für **प्रकल्पयति** aus den Beispielen, die Kielhorn zum Beweise der Richtigkeit seiner Auffassung aus dem Mahabh. zusammengestellt hat, eine für unsere Stelle passende Bedeutung

zu erschliessen. Zunächst sei bemerkt, dass dieses Verbum in keiner der mitgetheilten Stellen die Bedeutung „Etwas aus einem Stoffe formen“¹⁾ hat. Ueberall kommen wir mit der Bedeutung „zur Erscheinung bringen“ zum Ziel. In स्थानी प्रकल्पयेदतावनु-
स्वारो यथा यणम् übersetzt Kielhorn das Wort durch „would produce“; „würde zur Erscheinung bringen (bestimmte Laute)“ besagt dasselbe. In प्रकल्प्य वापवादविषयं तत उत्सर्गो ऽभिनिविशते wird der Absol. mit seinem Object durch „after forming (or establishing) the sphere of the Apavāda (d. i. der Ausnahmen)“ wiedergegeben; „durch ein Bringen zur Erscheinung, durch Vorführung“ ergäbe denselben Sinn. Die zwei noch übrigen Beispiele sind ganz gleicher Natur, so dass die Besprechung eines der beiden Beispiele genügen wird. Dieses lautet दिवादिभ्यः (vgl. P. 3, 1, 69) ह्रस्वेण पञ्चमी श्विति (vgl. 3, 1, 68) प्रथमायाः षष्ठीं प्रकल्पयिष्यति u. s. w. mit der Uebersetzung „दिवादिभ्यः will make of the Nom. case शप् a Gen. case“. प्रथमायाः fasst Kielhorn als Genetiv, aber in der Bedeutung eines Ablativs, indem er auf einen ähnlichen Gebrauch des Genetivs in न मृदूनामिव कार्पासानां हतः । अस्य सूचस्य शा-
टकं वयः und तण्डुलानामोदनं पचति verweist. Nach meinem Sprachgefühl haben die Genetive hier Nichts mit हतः, वयः und पचति zu thun, sondern sind mit den Substantiven शाटकं und ओदनं zu verbinden. मृदूनां कार्पासानां शाटकः ist so v. a. मृदुकार्पासशाटकः und तण्डुलानामोदनः so v. a. तण्डुलोदनः. Das Compositum konnte hier nicht angewendet werden, weil der Uebergang des Stoffes in das Erzeugniss hervorgehoben werden sollte; auch हवः und अस्य wären ein Hinderniss gewesen. Auch ich fasse in dem Beispiel दिवादिभ्यः u. s. w. प्रथमायाः als Gen., übersetze aber „wird für den Nominativ (an die Stelle des Nominativs) den Genetiv zur Erscheinung bringen“, was dem Sinne nach mit „will make u. s. w.“ auf dasselbe hinausläuft.

Nach den von Kielhorn aus dem Mahābh. beigebrachten Beispielen muss ich also auch मीर्यैर्हिरण्यार्थिभिरर्चाः प्रकल्पिताः durch

1) In dieser Bedeutung braucht Patanigali कर्. Aus Lehm घटिकाः, कण्डिकाः, aus Gold रुचकाः, कटकाः, स्वस्तिकाः क्रियन्ते Mahābh. I, S. 7. Vgl. auch weiter unten das Beispiel न मृदूनामिव कार्पासानां हतः.

„die goldgierigen Maurja haben Idole zur Erscheinung gebracht“ wiedergeben. Da wir aber gesehen haben, dass die Bedeutung „zur Erscheinung bringen“ bei प्रकल्पयति im Mahābh. nicht (wenigstens nicht in den von Kielhorn gegebenen Beispielen) in die von „formen, fabriciren“ übergeht, und dass diese Bedeutung, wie schon Kielhorn gesehen hat, auch gar nicht zu मौर्यैः (als Dynastie gefasst) passen würde, so kann „zur Erscheinung bringen“ hier doch kaum etwas Anderes als „einführen, aufbringen“ sein. Es kann sich also jetzt nur noch darum handeln, ob die Maurja Idole überhaupt oder die Idole von Īva u. s. w. eingeführt oder aufgebracht haben. Mir scheint das Letztere wahrscheinlicher zu sein.

Dem Schluss in Kielhorn's Artikel, dass die Erwähnung der Maurja „of very slight importance for ascertaining the date of the Mahābhāṣya“ sei, kann ich auch heute nicht beistimmen.

Anzeigen.

Sanskrit Syntax by Dr. J. S. Speijer with an Introduction by Dr. H. Kern. Leiden, E. J. Brill. 1886.

Der uns schon durch seine im Jahre 1872 erschienene Inaugural-Dissertation (vgl. Weber, Indische Streifen, 3. Bd. S. 168 fgg.) bekannte Gelehrte behandelt in dem hier zu besprechenden Werke vorzugsweise die Syntax des klassischen Sanskrits, berührt aber auch die Archaismen und Eigenthümlichkeiten der vedischen Prosa (Brāhmaṇa, Upanishad, Sūtra) und der epischen Poesie. Er ist, wie er uns brieflich mittheilt, ein vielbeschäftigter Lehrer des Lateinischen in der obersten Classe des Amsterdamer Gymnasiums und kann dem Sanskrit nur seine Mussestunden widmen. Durch gute Vorstudien und einen langjährigen Fleiss hat er mit dieser Syntax ein Werk zu Stande gebracht, das alle Sanskritologen mit Freuden begrüissen werden. In dieser Anzeige beabsichtige ich nicht etwa viel Neues beizusteuern, da mir dafür keine Sammlungen zur Verfügung stehen, wohl aber einige Irrthümer, die der bisweilen allzu kühne Verfasser nach meiner Meinung begangen hat, zu berichtigen. Dieses geschieht auf den ausdrücklichen Wunsch des Verfassers.

S. 26 und 27, N. 1. Hier wird der Versuch gemacht Pāṇini's Sūtra 2, 3, 46 प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा auf eine von den Commentatoren abweichende Weise zu erklären. Meine Uebersetzung (die Speijer noch nicht kennen konnte) lautet nach den Commentatoren: „Wenn nichts Anderes ausgedrückt werden soll als die Bedeutung des Nominalstammes, das Geschlecht, das Maass oder der Numerus, so steht der Nominativ“. Diese Auffassung nennt Sp. „almost ridiculous“ und meint, das Sūtra besage so v. a. प्रातिपदिकार्थस्य ये लिङ्गपरिमाणे (= ये लिङ्गसंख्ये oder ये लिङ्गवचने) तयोरवचनमात्रे प्रथमा. Zunächst nimmt er einen grossen Anstoss daran, dass man bei der hergebrachten Erklärung प्रथमा in der Bedeutung von „das im Nominativ stehende Wort“ fassen müsse, während प्रथमा nur die Endung des Nominativs bezeichne. Wenn er mit Pāṇini vertrauter wäre, würde er an Sūtra

1. 1, 72 येन विधिसदन्तस्य gedacht und gewusst haben, dass प्रथमा, क्त, अत् u. s. w. nicht bloss die Endung des Nominativs, das Participialsuffix त und den Vocal अ. sondern auch ein im Nominativ stehendes Wort, ein Participium auf त. einen Stamm auf अ u. s. w. bezeichnen. Dann ist aber gegen seine Auffassung noch Folgendes einzuwenden: 1) dass अर्थ überflüssig wäre, und dass der Nominativ um seinen begrifflichen Inhalt käme; 2) dass परिमाण ebenso wenig wie संख्या bei Pāṇini den grammatischen Numerus bezeichnet; 3) dass मात्र an falscher Stelle stehen würde. Bei der alten Auffassung muss man im Auge haben, dass das Prātipadika an und für sich nichts mit dem Genus zu thun hat, und dass die mit einem Femininsuffix gebildeten Nominalstämme nach Pāṇini keine Prātipadika sind. परिमाण „Maass“ könnte uns stutzig machen, da die angeführten Nominative द्रोणः, खारी und आढकम् auch ohne die Hinzufügung von परिमाण erklärt wären. Es sind aber, wie ich von Kielhorn erfahre, solche Verbindungen wie द्रोणो ब्रीहिः = द्रोणपरिमाणो ब्रीहिः gemeint. Eine ganz verständliche Uebersetzung des Sūtra wäre: der Nominativ wird gebraucht, wenn es sich um nichts Anderes handelt, als um das quid? cujus generis? quantum? und quot?

S. 32, § 44. Vgl. noch Rām. 2, 64, 26 अथ तं द्रष्टुमिच्छावः पुत्रं पश्चिमदर्शनम्.

S. 39, N. 3. Das von Whitney angeführte Beispiel ist nicht „doubtfull“, wie Sp. S. 279, N. 1 nachträglich selbst bemerkt. Statt रक्तकस्त्वम् hat die bengalische Rec. 3, 14, 16 रक्षास्मान्. Ein ganz sicheres neues Beispiel ist Rām. (ich citire stets nach der Bomb. Ausg.) 1, 71, 16: कस्य चित्त्वथ कालस्य सांकाशादागतः पुरात् । सुधन्वा वीर्यवान्राजा मिथिलामवरोधकः ॥

S. 40, Rem. 3. Ein Nomen act. auf अन् mit dem Acc. construiert finden wir Rām. 1, 37, 15: अशक्ता धारणे देव तेजस्तव समुद्धतम्.

S. 87, Z. 17. Kāç. on P. 2, 1, 8 nebst dem darauf Folgenden bis zum Ende des Absatzes ist zu streichen, da an der angeführten Stelle यावदमत्रं ब्राह्मणानामन्वयस्य gelesen wird.

S. 101, N. 1. Sp. will Pāṇini 2, 3, 62. 68 so getrennt wissen: चतुर्थ्ये वज्रलम् und कन्दसि यजेय करणे, weil auch in der klassischen Sprache häufig der Genetiv statt des Dativs gebraucht wird. Wer steht uns aber dafür, dass Pāṇini diesen Gebrauch gekannt oder gebilligt hat? Kātjajana, der Pāṇini doch sonst auf die

Finger zu sehen pflegt, sagt zu diesen Sūtra nur, dass im Veda auch der Dativ für den Genetiv stehe, nichts mehr.

S. 113, N. 1. Auf एकस्मिन् der Bomb. Ausg. lässt sich Nichts bauen, da die Calc. Ausg. 1, 5591 und die ed. Vardh. 1, 141, 46 richtig एकः सन् statt dessen haben.

S. 116, N. 1. Hier werde ich getadelt, dass ich अधि falsch aufgefasst hätte. Wenn Sp. das Beispiel richtig citirt hätte, nämlich यद्व मामधि करिष्यति, so würde Jedermann sehen, dass nicht „he will put me over it“, sondern „was er hierbei in Bezug auf mich thun wird“ zu übersetzen ist.

S. 117, N. 2. R. 3, 47, 10 ist अन्वर्थ Adjectiv wie auch sonst. Der Commentar: अन्वर्थेऽनुगतार्थः (dieses hat Sp. offenbar irre geleitet) समर्थोऽनुरूपभोगवन्मैः.

S. 118, Z. 6 fgg. Dass in dem Beispiele दृष्टयेत्त्वं रणे तेन तदन्तमुपजीवितम् die Präposition उप mit तदन्तम् zu verbinden sei, und dass dieses Acc. sei, will mir nicht einleuchten. तदन्तम् ist Adjectiv und mit जीवितम् zu verbinden; उप wahrscheinlich Fehler für तव (welches man ungern vermisst), wie man nach dem Comm. vermuthen könnte.

S. 125, N. 2. Wenn Sp. Kathās. 53, 125 genauer ansieht, wird er sehen, dass यावत् mit dem vorangehenden न केवलम् zusammengehört und nicht zu स्वर्गात् gezogen werden kann. Diese Construction bespricht der Autor S. 370, Rem. 1.

S. 132, § 183. Auch मुक्ते gehört hierher; vgl. das Wört. in kürzerer Fassung unter मुक्त 4).

Ebend. Z. 9 v. u. Die Uebersetzung „how did it forbear to live without me?“ ist unrichtig, da अशक्त die 2. Pl. ist.

S. 135, 2. Im Beispiel रघोः सकाशादनवाप्य कामम् । गतः steht सकाशात् nicht in Beziehung zu गतः, sondern zu अनवाप्य.

S. 144, Z. 10 v. u. एतं st. एनं zu lesen.

S. 145, Z. 8. अन्यमेव भागधेयम् ist falsch. Es ist entweder mit der einen Recension अन्यमेव भागम्, oder mit der anderen अन्यदेव भागधेयम् zu lesen.

S. 147, N. 1. Dass Adjectiva niemals Avjajibhāva heissen können, versteht sich doch wohl von selbst, da ein Avjajibhāva immer ein Adverb ist.

S. 157, II, b). Object (Acc.) und Participium pflegen nicht componirt zu werden; das Epos gestattet sich aber diese Freiheit. So finden wir Rām. 2, 16, 2 प्रासकार्मुकविभ्रजिः (die beng. Red.

2, 13, 2 ganz anders). Ebend. 3, 24, 11 आपदाशङ्कमानेन (die beng. Rec. 3, 30, 11 आपदं शङ्कमानेन). Ebend. 2, 19, 35 अप्रियशिवान्. दर्शिवस् und विद्वस् erscheinen bekanntlich häufig am Ende eines Comp.

Ebend. N. 2. प्राप्तजीविक und ähnliche Composita erklärt Pāṇini bloss des Accentus wegen für Tatpuruṣa. Pāṇini hat vorzugsweise das Practische, die Kürze im Auge: wenn er eine Regel ersparen kann, kommt es ihm auf das, was uns am Nächsten liegt, gar nicht an. Man kann in der Beurtheilung Pāṇini's nicht vorsichtig genug zu Werke gehen. सुरापीत und ähnliche Composita können weder Tatpuruṣa, noch Bahuvrīhi genannt werden; sie lassen sich ebenso wenig wie भरद्वाज und ähnliche Composita in eine von den indischen Grammatikern angenommene Klasse einfügen.

S. 157, III, a). असिना हतवान् wäre ein besseres Beispiel gewesen.

S. 165 und 167. इन्द्रशत्रु hätte nicht durch „Indra's foe“ und „having Indra for foe“ übersetzt werden dürfen, da dieses dem Sinne nach auf dasselbe herauskommen würde, während dieses verhängnissvolle Compositum bekanntlich, je nachdem es als Tatpuruṣa oder als Bahuvrīhi aufgefasst wird, einen entgegengesetzten Sinn ergeben muss. Es bedeutet das eine Mal „Indra's Ueberwinder“, das zweite Mal „Indra zum Ueberwinder habend“.

S. 168, Z. 2. Der nachfolgenden Uebersetzung wegen hätte nach मृदुसूर्या: noch सुनीहारा: hinzugefügt werden müssen.

S. 169, Rem. 3. Dass उद्यत in einem Bahuvrīhi, dessen zweites Glied eine Waffe bezeichnet, auch häufig voransteht, hätte Sp. aus dem Wörterbuch ersehen können.

S. 178, Z. 17. Das Beispiel प्रकृत्या पुष्पलक्ष्मीकौ कावेती (so ist zu lesen), passt doch eigentlich nicht hierher, da प्रकृत्या zum ganzen Compositum gehört. Dieser Ausdrucksweise kann man sich wohl in jeder indogermanischen Sprache bedienen.

S. 178 und 179, N. 2. In dem Beispiel aus Rām. (राक्षसा ऊचुर्वाचं रामं) परषा मधुराभाषं दृष्टादृष्टपराक्रमम् will Sp., um eine zweite Antithese zu erhalten, दृष्टादृष्टपराक्रमम् lesen, indem er दृष्टा (Nom. Pl. mit unregelmässiger Contraction) im Sinne von दृष्टपराक्रमाः fasst. Hierzu hat ihn परष verleitet, welches nach seiner Meinung für das vollere परषाभाष im Gegensatz zu मधुराभाष stünde. Zu परष brauchen wir aber kein „redend“ hinzuzudenken, da es allein für sich ebenso wohl „rauh“ als auch „rauh —, barsch redend“ bedeutet; zu दृष्ट dagegen aus dem folgenden Com-

positum पराक्रम zu ergänzen, ist doch gar zu bedenklich. Schliesslich kommt bei dieser neuen Antithese nichts Gescheites heraus.

दृष्टादृष्टपराक्रमम् d. i. दृष्टा अदृष्टपराक्रमम् ist die richtige Lesart und ergibt den allerbesten Sinn: „die Rākshasa erscheinen froh, weil sie Rāma's Macht noch nicht kennen gelernt haben“.

S. 179, N. 1. गुणवचन „eine Eigenschaft bezeichnend, ein Ausdruck für eine Eigenschaft“ ist nur insofern ein weiterer Begriff als unser Adjectiv, als es auch die Eigenschaft in abstracto bezeichnet. Andererseits ist der Begriff auch enger, da z. B. Adjectiva, die aus Stoffnamen gebildet sind, wie सौवर्ण्य „golden“, दारव „hölzern“ nicht गुणवचन sind. Nur Adjectiva der Qualität, die gesteigert werden können, erhalten diese Bezeichnung. Dagegen entspricht अन्यलिङ्ग „das Geschlecht eines Anderen annehmend“, das aber Pāṇini nicht kennt, ganz unserem Adjectiv.

S. 188, § 246. प्रियतम mit dem Abl. kommt ausser der im Pet. W. angegebenen Stelle Rām. 6, 107, 21 auch ebend. 2, 51, 4 vor (die beng. Rec. 2, 48, 4 प्रियतर).

S. 191, N. Hier wird wieder der Versuch gemacht ein Sūtra Pāṇini's, nämlich 8, 1, 9, gegen die hergebrachte Weise aufzufassen. Es soll nicht die Bildung des Wortes ऐक्य gelehrt werden, sondern das Sūtra एकं बह्व्रीहिवत् soll bedeuten: „if a unity, [it is] bahuvrīhilike“ und besagen, dass Verdoppelungen, wie sie in den vorangehenden Sūtra gelehrt werden, also पचति पचति, पुरुषः पुरुषः, परि परि, अभिरूपक अभिरूपक u. s. w. als Bahuvrīhi zu betrachten seien. Ich frage, was „a unity“ hier heissen soll (vorausgesetzt, dass एकम् so wiedergegeben werden dürfte) und warum jene Verdoppelungen als Bah. angesehen werden sollen. Composita sind sie nicht und ihr Accent ergibt sich schon aus 8, 1, 3. Dagegen ist ऐक्य ein wirkliches Compositum und behält als Bahuvrīhi den Accent auf der ersten Silbe. Zu einem vollen Bahuvrīhi wird es aber nicht und unterliegt demnach z. B. nicht der Regel 1, 1, 29. Wer Pāṇini aufmerksam liest, wird bald gewahr werden, dass er häufig aus der Construction fällt, dass also an एकम् kein weiterer Anstoss zu nehmen ist.

S. 196, N. In ब्रह्मचारी भवान्ब्रूहि könnte ब्र० भवान् als Fragesatz gefasst werden „Bist du Schüler? Sprich“. In diesem Falle wäre ब्रूहि weniger auffallend. Ein anderes im Pet. Wört. nicht erwähntes Beispiel ist R. 2, 107, 9, wo aber die v. l. अहंति

hat. Hier könnte die 2. Person dadurch, dass भवान् weit vorangeht, und dass ein Voc. sogleich folgt, gerechtfertigt werden.

S. 197, § 261 und S. 205. Es ist mir nicht recht verständlich, warum bis in die neueste Zeit nicht einfach gelehrt wird, dass die von अ und अन gebildeten obliquen Casus, wenn sie unbetont sind, und dass die von एन gebildeten, die bis auf kaum zu berücksichtigende Ausnahmen stets unbetont erscheinen, die Substantivpronomina der 3. Person sind. Whitney sagt § 500, dass sie nur in solchen Lagen vorkommen, wo auf das Pronomen kein Nachdruck fällt; Speijer hält sich an Pāṇini's अन्वादेशे. Als Substantivpronomina der 3. Person habe ich sie 1845 in der ersten Ausgabe meiner Chrestomathie S. 278 getauft. Ebendasselbst habe ich auch bemerkt, dass एन, wenn es adjectivisch gebraucht wird, fehlerhaft für एत steht.

Ebend. Z. 3 und 4 v. u. Hier hätte erwähnt werden können, dass कतर und कतम् nach Pāṇini 2, 1, 68. 6, 2, 57 mit ihrem Prädicat componirt werden können.

S. 198, Rem. 2. Auch अदसीय gehört hierher; es findet sich Naish. 7, 86. 54. 22, 14.

S. 204, § 272 am Schluss. Die ungetrennte Schreibart एतदासनमास्थताम् und इदमासनमास्थताम् hat schon Manchen verleitet आसनम् für einen von आस्थताम् abhängigen Acc. zu halten.

S. 205. Ueber अस्थ u. s. w. s. oben zu S. 197, § 261.

S. 209, 3. Hier hätte bemerkt werden können, dass असी in den Verbindungen असी जीव शरदः शतम् der Vocativ ist und in accentuirten Texten ein Paroxytonon ist, während der Nomin. ein Oxytonon ist.

S. 211, Rem. 1. Auch विश्वतस् ist in der klassischen Sprache im Gebrauch.

S. 217, 4. Das ältere कथा verdiente erwähnt zu werden.

S. 221, II. कति, यति und तति nehmen nur im Nomin. und Acc. kein Casuszeichen an, können also nicht indeclinabel wie quot genannt werden.

S. 224, § 296. Warum gerade das Neutrum द्विचाणि und विचतुराणि angeführt wird, ist nicht recht ersichtlich.

S. 225, § 298. अपि wird zum Ueberfluss auch mit उभ verbunden.

S. 226, § 300 am Ende. **आत्मनातृतीय** ist ein Compositum.

Ebend. § 301. Es hätte bemerkt werden können, dass die Bruchzahlen sich vom Nomen ordinale durch den Accent unterscheiden.

Ebend. N. 1. **अर्धसप्तशत** ist im kürzeren Wörterbuch richtig übersetzt worden.

S. 231, § 308. **भृशी भवति** u. s. w. sind keine Composita, wie man schon daraus ersehen kann, dass bisweilen andere Wörter dazwischentreten können. Mit einem Verbum finitum wird nach den indischen Grammatikern überhaupt Nichts componirt, auch keine Präposition. Auch sehe ich nicht recht ein, warum wir **सो ऽनु गच्छति**, aber **यदनुगच्छति** schreiben sollen, da in beiden Fällen Präposition und Verbum zusammen nur einen Accent haben. Im Epos finden wir die Adverbia auf **ई** auch mit **कृत्वा** statt mit **कृत्य** verbunden, z. B. Rām. 2, 71, 7. 3, 68, 33.

S. 241, § 321. Dass auch das Participium auf **वान्** als Verbum fin. verwendet wird, holt der Autor später § 308 nach.

S. 241 fg., N. 2. **ल** ist die zusammenfassende Bezeichnung der verschiedenen Tempora und Modi. Auch **तिङ्** umfasst alle Personalendungen.

S. 245. Die im klassischen Sanskrit gebräuchliche Form **बिभर्मि** hätte vor **भरामि** den Vorzug verdient.

S. 251, Z. 3. **ऐशे** ist nicht Perfect, sondern Präsens; die entsprechende Form des Imperf. **ऐश** finden wir Maitr. S. 1, 6, 8 (99, 14).

Ebend. § 332. Dass die 1. und 2. Person Perfecti im klassischen Sanskrit kaum anzutreffen wäre, scheint mir nicht ganz glaubwürdig zu sein. Auf eben dieser Seite in der Note wird ja schon eine 1. Person angeführt.

S. 257, § 340. Genauer: der Nominativ eines Nomen ag. auf **तृ**. Bei Pāṇini ist nicht **ता**, sondern **तास्** der Charakter dieses Futurums. Sehr auffallend ist es, dass dieses Futurum, das bei transitiven Verbis mit dem Acc. construirt wird, nicht auf das mit diesem Casus construirte Nom. ag. mit dem Acut auf der ersten Silbe, sondern auf das mit dem Genetiv des Objects construirte Nom. ag. mit dem Acut auf der letzten Silbe zurückzuführen ist. Wahrscheinlich hat dieser Umstand, sowie das Erscheinen des Nomin. Sg. in der 1. und 2. Person Du. und Pl. und des Masc. im Fem.

Pāṇini bewogen das Tempus auf die eigenthümliche Weise zu erklären; denn dass er in कर्ता, कर्तारौ, कर्तारः, कर्तास्मि u. s. w. nicht ein Nom. ag. erkannt haben sollte, wäre doch eine gar zu abenteuerliche Vermuthung.

S. 259, N. 1. Wie in der uns vorliegenden nachvedischen Sprache, insbes. im Epos, die verschiedenen Praeterita nicht weiter unterschieden werden, so auch die beiden Futura. Daraus kann man aber nur den Schluss ziehen, dass die Sprache hier im Verfall ist; zu Pāṇini's Zeit wurden die verschiedenen Tempora ohne allen Zweifel genau unterschieden.

S. 261, N. 1. Wieder ein unglücklicher Versuch die Commentatoren Pāṇini's der Unwissenheit zu zeihen. Kann अभिज्ञावचने = अभिज्ञायाम् sein? Kann अभिज्ञा = अभिप्राय sein? Hat Patanigali zu Pāṇ. 3, 2, 114 wirklich unglaubliche Beispiele erfunden? Haben die Regeln 3, 2, 113 fg. irgend einen Sinn, wenn man Speijer's Interpretation annimmt? Das Futurum wird uns nicht mehr so fremd entgentreten, wenn wir übersetzen: „Erinnerst du dich? Wir werden in K. die Nacht zugebracht haben“. Damit will man ausdrücken, dass man seiner Sache nicht ganz gewiss ist. Wird यद् „dass“ hinzugefügt, so unterliegt die Sache keinem Zweifel; daher nicht Futurum, sondern Imperfectum.

S. 262 fgg., § 343. Ich gebe hier ein paar Beispiele für den Optativ, die ich in keine der Speijer'schen Katagorien einzufügen vermag. Rām. 1, 2, 28, b. 29, a: पापात्मना कृतं कष्टं वैरग्रहणवृद्धिना । यस्माद्वृक्षं चारुरवं क्रौञ्चं हन्यादकारणात् ॥ Hier bedeutet हन्यात् nicht „wer tödten sollte“, sondern „wer tödten konnte“, d. i. „getödtet hat“. Der Comm. erklärt es durch हतवान्. An diesem Optativ muss man Anstoss genommen haben, da in der bengalischen Rec. 1, 2, 31 statt des zweiten Halbverses gelesen wird: यत्सुचारुरवं क्रौञ्चमवधीत्तमकारणात्. Rām. 1, 1, 100: स्यात्त्वचियो भूमिपतित्वमीयात् „wenn es ein Kshatrija sein sollte“. In der beng. Rec. 1, 1, 207 wird स्यात् ausgemerzt und statt dessen und des folgenden Wortes चचान्वयो gelesen. Rām. 1, 10, 27: चित्राण्यच बह्वनि स्यूर्मूलानि च फलानि च । तत्राप्येष विशेषेण विधिर्भविता ध्रुवम् ॥ „Es mag hier mannichfache Wurzeln und Früchte geben, aber auch dort wird es sicherlich welche geben und zwar ganz eigener Art“. Dem Versmaass zu Liebe steht Rām. 1, 26, 22 पुरा

mit dem Optativ: यच्चविघ्नकरी यची पुरा वर्धेत मायया. Aus derselben Rücksicht bei मा स्म R. 2, 9, 23: मा स्मिन् प्रत्युदीक्षिताः statt dessen die beng. Rec. 2, 8, 19: राजानं मा निरीक्षिताः.

S. 268, Z. 4. वक्तारो भवन्ति ist kein Futurum, sondern zu übersetzen „da giebt es Leute, die da sagen“.

S. 270, N. 2. Der Conditionalis passt ja gar nicht in den Zusammenhang. In meiner Chrestomathie S. 283, Z. 3 v. u. habe ich अप्राची: vermuthet.

S. 273, Rem. वसतात् finde ich Rām. 3, 62, 14.

S. 274, Rem. 4. In dem Beispiele aus Mahābh. ist nicht zu übersehen, dass die zwei letzten मा „damit nicht“ bedeuten.

S. 281, Rem. 1. Versteht sich das hier Gesagte nicht ganz von selbst? Uebrigens bedeutet भिन्न nicht bloss „split by itself“, wie man aus dem Wörterbuch ersehen kann.

S. 285, § 366 am Ende. निर्दिष्ट आसने ist kein Loc. absol., sondern mit उपविष्ट: zu construiren.

S. 287, N. 1. In dem zweiten Beispiel sehe ich keinen Gen. absol., sondern lasse die Genetive von अव्रीत् abhängen.

Ebend. N. 2. Weil der Gen. absol. später auch da gebraucht wird, wo von keinem अनादर die Rede sein kann, braucht dieses Wort bei Pāṇini doch nicht anders aufgefasst zu werden, als es seine Commentatoren thun. Der Loc. besagt seiner Natur gemäss so v. a. „unter diesen Verhältnissen“, der Gen. im Sinne des Dativs „diesem zum Trotz“. Für das Alter dieses Gebrauchs des Gen. absol. scheint mir auch die der Wurzel मिष् im Dhātupāṭha zugetheilte Bedeutung सधायाम् zu sprechen. Erwägt man nämlich, dass das Simplex dieser Wurzel zumeist in der Verbindung मियतस्तस्मात् erscheint, so wird man wohl kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass unter सधा „schel zu Etwas sehen, grosse Augen machen“ gemeint sei. Was soll man aber zu गतानां तेषु विप्रेषु Rām. 1, 12, 22 sagen? Das Metrum hätte auch गतेषु gestattet; wollte der Autor vielleicht einen Missklang vermeiden?

S. 288, Z. 9. Ich glaube, dass der Autor hier nur des Vermaasses wegen जीवतस्तस्मात् st. जीवति तस्मिन् gesagt hat. Der Commentar ergänzt in geschmackloser Weise सेवां हित्वा zum Gen.

S. 296, § 379, I. Wenn ich Sp. richtig verstehe, so hält er die Absolute auf त्वा wohl für Instrumentale eines Verbalnomens,

aber nicht desjenigen, welches den verschiedenen Infinitiven zu Grunde liegt. Die Schwächung des Stammes erklärt sich aber durch den Accent: कर्तुम्, कर्तव्ये und कर्तौम् haben den Acut auf der Stammsilbe, कृत्वा dagegen auf der Casusendung. Dass der Unterschied von starken und schwachen Casus im Sanskrit durch die verschiedene Betonung veranlasst ist, soll, wie Windisch nach Johannes Schmidt noch in diesem Jahre (Georg Curtius, S. 49) wiederholt, von Benfey schon im Jahre 1852 ausgesprochen worden sein. Dieses aber ist noch früher, nämlich in einer im October 1843 der Akademie vorgelegten und 1844 erschienenen Abhandlung „Ueber die Declination im Sanskrit“, S. 119 vermuthet worden.

Ebend. N. 1. Nicht Pāṇini's Commentatoren bis zu Patanāgali hinauf haben das Sūtra 3, 4, 19 „wholly misunderstood“, sondern der Verfasser der Syntax, der sich auf ein Gebiet zu begeben liebt, auf dem er nicht ganz zu Hause ist. Mit welchem Rechte, frage ich, bezweifelt Sp., dass man sowohl अपमित्य याचते als auch याचित्वाप मयते sagen könne? Sind aber beide Ausdrucksweisen gestattet, so steht das Sūtra an seinem Platz und lehrt etwas Neues, während bei Speijer's Auffassung eine Trivialität herauskommt. Dieses hat er auch selbst eingesehen und aus diesem Grunde spricht er Pāṇini dieses Sūtra ab und nennt es ein altes Vārttika. Dieses Vārttika passt aber zum vorangehenden Sūtra wie die Faust aufs Auge. अलम् und खलु werden als Prohibitivpartikeln mit dem Absolutiv construiert, मा dagegen mit einem Verbum fin., und demnach sollen अलम् und खलु dem मा entsprechen. Dass für den Gebrauch von अलम् und खलु als Prohibitivpartikeln eine best. Schule als Autorität angeführt wird, befremdet uns nicht; dass aber für मा, welches von der ältesten bis zur neuesten Zeit allgemein als Prohibitivpartikel verwendet wird, die nördlichen Grammatiker als Autorität eintreten sollen, ist doch ein wenig sonderbar. Jaska (Nir. 1, 5) kennt खलु als Prohibitivpartikel, nicht aber अलम्.

S. 307, N. 3. Rām. 4, 58, 33 heisst es: समुद्रं नेतुमिच्छामि भवद्भिः „ich wünsche von euch ans Meer getragen zu werden“, 4, 56, 21: इच्छेयं गिरिदुर्गाच्च भवद्भिरवतारितुम् „ich wünschte von euch — herabgebracht zu werden“. An beiden Stellen ist der Infinitiv passivisch zu übersetzen, und diese Ausdrucksweise scheint mir den Uebergang zu der Construction mit dem Acc. cum Infin. zu bilden. Ich halte demnach Rām. 3, 24, 13: प्रतिकूलितुमिच्छामि न हि वाक्यमिदं त्वया für richtig. Ich wundere mich, dass Sp. an

dem Infin. प्रतिकूलितुम् Anstoss nimmt, da wir doch in demselben 3. Buch des Rām. 12, 5 निवेदितुम्, 53, 22 धारितुम्, 55, 18 लोभितुम् antreffen; oben hatten wir अवतारितुम्.

S. 309, § 393, Rem., Z. 4. जर्तुभ्यः ist in der Kaç. ein Druckfehler für जचुभ्यः; vgl. Rgveda 8, 1, 12.

S. 312, § 397, Rem. 1, Z. 5. Statt „compound“ wäre genauer gewesen „mit einer Präposition verbunden“.

S. 326, Z. 13 v. u. कथम् bildet einen Ausruf für sich; man würde also besser कथम् । समस्त interpungieren.

S. 327, Z. 14. अभिरमणीयता ist eine falsche Lesart für अति०; ein अभिरमणीय giebt es nicht.

S. 350, 3 u. 4 am Ende. यद्विस्मय ist in dem aus Mrk'k'h. (Ausg. von Stenzler S. 47, Z. 13 fg.) citirten Beispiele kein Compositum; यद् ist die Conjunction „damit“.

S. 356, § 460, Rem. 1, Z. 3. यावदायुषस्ते ist eine schlechte Lesart; die Ausg. von Bollensen hat यावदायुस्ते (so auch der Comm.), die Ausg. von Pischel यावदायुस्ते तावत्.

S. 358, § 463, Z. 9. Die richtige Lesart किं नु haben die zwei anderen Ausgaben.

S. 359, § 464, Rem. Dem griechischen Typus οἷδα u. s. w. entspricht doch nur das erste Beispiel; in den übrigen Beispielen findet sich ja gar kein Relativum.

S. 365, Rem. 2. R. 1, 39, 11 hat der Comm. offenbar राजन्यथाच्छिद्रः कृतो भवेत् vor sich gehabt. Schlegel und Gorresio haben यथाच्छिद्रः कृतुर्भवेत्.

S. 369, Z. 6. पुरा ist im klassischen Sanskrit doch nicht so selten.

S. 372, § 484 fgg. Für यदि mit Potent. und Partic. im Vordersatze und Potent. und Fut. auf ता im Nachsatze statt des Condition. habe ich mir zwei Beispiele notirt. R. 2, 64, 22: यद्येतदशुभं कर्म न स्या मे कथयेः स्वयम् । फलेनूधा स्या ते राजन्सवः शतसहस्रधा ॥ „Wenn du mir nicht selbst — erzählt hättest —, würde dein Kopf — zerspringen“. Ebenid. 3, 56, 5: प्रत्यहं यद्यहं तस्य त्वया वै धर्षिता बलात् । शयिता त्वं हतः संख्ये „Wenn du

dich mit Gewalt an mir vergriffen hättest, würdest du im Kampfe erschlagen daliegen“.

S. 387, § 499. Genauer ist diese Bedeutung von इति im kürzeren Wörterbuch u. 1. इति, Z. 8 fgg. angegeben. Der Gebrauch ist nicht auf vorangehende Nominative beschränkt.

Verzeichniss der Druckfehler und kleinerer Versehen.

S. 12, Z. 18 lies द्रव्यसि; S. 18, Z. 8 l. परमो; S. 22, Z. 7 und 8 v. u. l. संभव°; S. 27, N. 1, Z. 2 l. karman; S. 33, Z. 9 v. u. l. देवेभ्यो ऽपि und देवेभ्यो ऽपौ; S. 37, 50, Z. 4 l. कुमारो ऽस्मा°; S. 44, § 59, b, Z. 2 l. गमिष्यामि; S. 48, Z. 8 l. कुर्वीत; ebend. Z. 18 l. दानम्; S. 49, Z. 20 l. पितृन्वापि; S. 79, Z. 10 v. u. l. मत्तो ऽधिकम्; S. 92, Z. 2 l. कोविद्; S. 100, Z. 9 l. अन्यास्ता°; S. 101, Z. 3 l. एष; S. 103, Z. 3 v. u. l. सो ऽटव्या; S. 105, Z. 14 l. वाल्मिकीय आरण्य°; S. 108, Z. 8 l. तपःशब्द; S. 113, Z. 4 v. u. l. हृष्टमानस; S. 137, Z. 1 l. समुद्रान्तरे ऽस्मद्ब्रह्म; S. 141, Z. 14 l. संचिनोति; S. 148, N. 1 l. ते निरवसिता; S. 152, Z. 12 l. अकोविद्; ebend. Z. 15 l. शुक्लधः = शुक्लमेध; S. 161, Z. 12 l. कोविद्; S. 162, Z. 6 v. u. l. ब्राह्मणानामन्त्रयस्व und vgl. oben zu S. 87, Z. 17; S. 168, Z. 4 und 5 v. u. l. सः st. स; S. 171, Z. 16 v. u. l. सः st. स; ebend. Z. 4 v. u. l. [°स्त्रम्]; S. 178, Z. 8 v. u. l. श्रुता; S. 187, Z. 15 l. प्रियस्वपि; S. 190, Z. 2 l. चारम्भविघात; S. 191, Z. 12 und S. 192, Z. 6, 12. 13 hätte der Consequenz wegen मृदुमृदु, पुरुषःपुरुषः, संवत्सरेसंवत्सरे und दिशिदिशि (diese Schreibart ist übrigens nichts weniger als zu empfehlen) geschrieben werden müssen; S. 197, Z. 5 v. u. l. मत्पुस्तकम्; S. 199, Z. 2 l. पुनीमहे; ebend. Z. 10 v. u. l. परभूमिष्ठानां (so die Ausg. von Johnson); S. 224, Z. 11 l. बाङ्गना (das Citat ist aber falsch); S. 226, § 301, Z. 4 l. षष्ठांशम्; S. 230, Z. 9 l. यौवन; S. 235, Z. 13 l. गच्छति; S. 254, Z. 1 l. त्वाशिषम्; S. 258, Z. 8 v. u. l. अधीति st. अधीयते; S. 284, Rem. 2, Z. 3 v. u. l.

सः पूर्वमेवागतां सतीम् । द०; S. 286, Z. 12 l. रात्रि; S. 287, N. 2, Z. 1 l. षष्ठी; S. 298, Z. 19 l. का नः; S. 299, Z. 10 trenne मे नाव०; S. 300, Z. 5 v. u. l. मृदुरूपायः; S. 316, Z. 13 l. यथा st. यया; S. 317, §. 403, Z. 7 l. अयशस्; S. 339, Z. 1 l. चिन्त्यते; ebend. Z. 4 l. सर्व एते; S. 356, § 459, 2, Z. 2 l. कव्याणसत्त्वता; S. 367, Z. 12 l. रहः st. रतः; S. 369, Z. 12 v. u. l. निगृह्णीष्व; S. 373, Z. 12 l. सा चेदियं. Nicht zu billigen ist die Schreibart कीर्त्ति S. 15, वन्धु S. 34, बीज S. 120, शृगाल S. 121. 144. 277. 282. 367, चक्षिष्य S. 122, वार्ता S. 321, चाक्ष S. 322, वन्दी S. 354, und der hier und da erscheinende Anusvāra am Ende des Verses, z. B. S. 349. Wenn Boethlingk genannt wird, ist kein Anderer als ich gemeint.

Wollte ich all das Gute hervorheben, das uns Speijer's Syntax bietet, so müsste ich mehr Zeit darauf verwenden, als mir im Augenblick zu Gebote steht. Die schwachen Seiten eines Buches springen uns alsbald in die Augen, über die starken geht man rasch hinweg.

O. Böhtlingk.

Nachtrag zu p. 657 ff. des 40. Bandes dieser Zeitschrift.

Prof. A. Weber in Berlin war so liebenswürdig mich darauf aufmerksam zu machen, dass sich meine Ausführungen *über die Stellung des Vedischen unter den indo-arischen Dialecten* (Bd. 40, p. 657 ff. dieser Zeitschrift) mit seiner Auffassung dieser Verhältnisse, wie er sie bereits vor nunmehr vierzig Jahren in seinem Vaj. S. spec. II, 204 ff. cf. Ind. Stud. 2, 110 f. und 86 ff. Aum. dargelegt hat, in manchen und wesentlichen Punkten berühren. Indem ich an den Leser die Bitte richte, die Verweisung auf die genannten Stellen, welche mir bei der Abfassung meiner Abhandlung entgangen waren, besonders zu p. 678 ff. nachtragen zu wollen, kann ich es mir nicht versagen, meiner Freude über ein Zusammentreffen Ausdruck zu geben, das dazu geeignet sein dürfte der Hoffnung, welcher ich am Schlusse jener Abhandlung Worte geliehen habe, neue Nahrung zu geben. — Ich ergreife die Gelegenheit, hier die fernere Bitte anzuknüpfen, der Leser wolle in der erwähnten Abhandlung auf p. 684, Z. 2 v. u. die W. *dyṃh*, welche durch ein Versehen aus dem Text auch in die Anmerkung gerathen war, streichen.

Giessen, den 17. Mai 1887.

P. v. Bradke.

Gustav Seyffarth¹⁾, sein Leben und der Versuch einer gerechten Würdigung seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Aegyptologie.

Von

Georg Ebers.

Am 17. November des vergangenen Jahres starb zu New-York Professor Dr. Gustav Seyffarth im hohen Alter von 89 Jahren. Weder in seiner deutschen Heimath, noch im übrigen Europa übte sein Hingang eine tiefere Wirkung, hatte doch seine Thätigkeit auf dem Hauptgebiet seiner Forschung längst aufgehört, beachtet zu werden, war er doch von den meisten Europäern, welche seinen Namen gekannt hatten, schon seit Jahren zu den Dahingegangenen gezählt worden.

Besser erging es ihm in der neuen Welt, die der Schauplatz der letzten Lustren seines Lebens gewesen. Hier hatten viele tüchtige und brave Männer während des letzten Abschnittes seines Erdenwallens mit ihm als Freunde und Bekannte in Verbindung gestanden und in dem tief gebildeten, strenggläubigen und zäh an seinen alten Ansichten hängenden Gelehrten einen in seiner Heimath verkannten Mann gesehen, dessen wissenschaftliche Leistungen, unter denen er selbst seinem System der Hieroglyphenentzifferung den ersten Platz einräumte, von einer übermächtigen, ihm feindlichen Schule unterdrückt worden seien.

Es ist eine der schönsten Eigenthümlichkeiten der Menschennatur, dass sie sich leicht und gern auf Seiten des Schwächeren und Unterliegenden stellt, gleichviel ob er oder sein stärkerer Gegner sich im Rechte befindet, und so nahmen Seyffarth's amerikanische Freunde, welche den Fortschritten der ägyptologischen Forschungen nicht gefolgt waren, Partei für die vielleicht mit Unrecht verlorene Sache eines würdigen Greises, der bis an's Ende lebhaft eintrat für die Richtigkeit seines Systems, und dessen tiefe Kenntnisse auf solchen Gebieten, denen gegenüber ihnen ein eigenes Urtheil zustand, ihnen Achtung einflössen musste.

So kam es, dass nach Seyffarth's Tode von mehreren Seiten her apologetische Schriften zu Gunsten des Verstorbenen veröffent-

1) Der erste Professor für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde an der Universität Leipzig.

licht wurden, unter denen Karl Knortz' biographische Skizze¹⁾, ein mit würdiger Ruhe und warmer Pietät geschriebenes Büchlein, die erste Stelle einnimmt.

Aber so dankenswerth die Mittheilungen auch sind, welche der Verfasser über G. Seyffarth giebt, so wenig ist er in der Lage die Aussagen und Behauptungen seines Freundes oder gar dessen „System“ mit dem Massstabe der Kritik zu messen, und da seltener Weise in dem schnell aufblühenden wissenschaftlichen Leben der Amerikaner die Aegyptologie ein völlig vernachlässigtes Stiefkind geblieben ist, darf man mit Recht befürchten, dass sich in der neuen Welt gar mancher geneigt finden möchte, an das ihrem Adoptivmitbürger zugefügte Unrecht zu glauben, und sein in Europa längst zu den Akten gelegtes System für das richtige zu halten. Indessen schliesst dieser Glaube einen so schweren und verhängnissvollen Irrthum in sich, dass wir uns verpflichtet fühlen, ihm mit allem Ernst entgegenzutreten.

Wenn einem, so kommt es dem Verfasser dieser Zeilen zu, die Leistungen des Verstorbenen einer kritischen Würdigung zu unterziehen; denn er war es, der, allerdings viele Jahre nach Seyffarth's Auswanderung, zu dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhle für Aegyptologie an der Leipziger Hochschule berufen ward. Eben deswegen ist auch gerade ihm in den letzten zwanzig Jahren die Ehre zu Theil geworden, von Seyffarth selbst besonders häufig als Vertreter der jüngeren Champollion'schen Schule genannt und in seiner Polemik vor allen anderen Fachgenossen, die ja sämmtlich seiner Richtung angehören, berücksichtigt zu werden. So ist mir denn die Feder geradezu in die Hand genöthigt worden, und ich denke an dieser Stelle mit Gerechtigkeit und Objectivität, sowie der ganzen Pietät, welche jeder redlichen Arbeit gebührt, zu zeigen, wer Gustav Seyffarth war, und was er geleistet, wie sich sein System zu dem sogenannten Champollion'schen verhält, und wie es kommt, dass seine mühevollen und fleissigen Forschungen nicht wie Samenkörner in's Land, sondern wie Steine in's Wasser gefallen sind.

Als Quellen für eine kurze Darstellung des Lebens unseres verstorbenen Vorgängers stehen uns zu Gebote die Knortz'schen Aufzeichnungen, einige andere uns aus New-York zugekommene Schriftchen, Briefe und mancherlei Notizen und Copien von Seyffarth's eigener Hand, mündliche Mittheilungen befreundeter Collegen, die ihn noch während seiner akademischen Thätigkeit in Leipzig gekannt haben, sowie mehrere vortreffliche Portraits.

Wie so viele deutsche Gelehrte stammte auch Gustav Seyffarth (geb. am 18. Juli 1796) aus einem protestantischen Pfarrhause. Sein Vater war der Prediger Traugott August Seyffarth zu Uebigau, einem sächsischen Dorfe bei Torgau, und leitete — später mit

1) New-York. G. Steiger 1886.

Hülfe eines Candidaten — den wissenschaftlichen Unterricht seines Sohnes. Auch auf den Charakter und die religiöse Anschauungsweise des talentvollen Knaben scheint dieser Mann, welcher „der strengsten Einer“ genannt wird, starken Einfluss geübt zu haben. Gut vorbereitet wurde der Knabe Seyffarth sodann als Alumnus in das St. Afra-Gymnasium zu Meissen aufgenommen und gewann hier jene sichere Kenntniss der klassischen Sprachen, welche die meisten Zöglinge unserer sogenannten „Fürstenschulen“ erwerben. Auch das religiöse Leben des Knaben fand hier treffliche Nahrung, doch war besonders in den höheren Klassen der Religionsunterricht schon so beschaffen, dass er bisweilen den Widerspruch des wortgläubigen Sohnes eines streng orthodoxen Vaters herausforderte. Die rationalistische Richtung der Theologie jener Zeit und die Keime einer kritischen Untersuchung der biblischen Bücher, welche sich in ihr ans Licht wagten, fanden in ihm einen eifrigen Widersacher. Nachdem er sich durch Fleiss und Gewissenhaftigkeit ein vorzügliches Zeugniss der Reife für die Universität erworben, bezog er die hohe Schule zu Leipzig.

Die Theologie war das Studium, dem er sich hinzugeben gedachte, doch fasste er von vorn herein nicht die väterliche Laufbahn des Seelsorgers, sondern die des Universitätslehrers in's Auge. Seine durchaus wissenschaftlich angelegte Natur liess es ihm weit reizvoller erscheinen, sich gelehrten Forschungen hinzugeben, als das erworbene theologische Wissen und Empfinden einer Gemeinde gegenüber praktisch zu verwerthen, und selten hat wohl ein junger Theolog seine Disciplin weniger als Brodstudium aufgefasst als er; ja schon in den ersten Semestern erhoben sich in ihm Zweifel, ob er den Löwenpart seiner Zeit und Kraft nicht lieber der Philosophie und Philologie als der Theologie widmen solle.

Es bietet ein merkwürdiges Schauspiel, wie dieser wissenschaftstüchtige und tüchtige junge Mann alle Gebiete des menschlichen Wissens sich zu eigen zu machen strebt und neben den theologischen, sprachlichen und philosophischen Studien beinahe sämtliche Felder der Naturwissenschaft abzuernten versucht. Da sehen wir ihn physikalische und chemische, mineralogische und botanische Collegia besuchen, finden wir ihn auf der Sternwarte Astronomie treiben, nachdem er sich dazu durch mathematische und mechanische Studien vorbereitet hat. Bevor er noch seine akademischen Studien zum Abschluss bringt, veröffentlicht er naturhistorische Aufsätze in Gilbert's „Annalen der Physik“, sehen wir ihn ein lenkbares Luftschiff ersinnen und durch Zeichnungen erläutern, finden wir ihn mit Beobachtungen an einer „spontanen Somnambule“ beschäftigt.¹⁾ Dabei werden die eigentlichen theologischen Studien keineswegs vernachlässigt, und ausgehend vom Hebräischen, dessen gründliche

1) G. Seyffarth: „Beobachtungen an einer spontanen Somnambule“ in Eschenmeyer's Archiv für thierischen Magnetismus. Leipzig 1821.

Kenntniß von dem künftigen Geistlichen oder Docenten verlangt wurde, wendet er sich auch anderen semitischen Sprachen zu und beginnt, angeregt von dem geliebtesten unter seinen Lehrern, Spohn, das Koptische zu erlernen.

Wie wenige Jahre später Richard Lepsius, sein glücklicherer Gegner, wendet er sich zuerst alphabetischen Forschungen und der Lautlehre sehr verschiedener Sprachen zu, und so behandelt er denn auch in seiner Dissertation den Lautwerth der griechischen Buchstaben und zieht dabei die Lautverhältnisse im Syrischen, Arabischen, Aethiopischen, Koptischen, Armenischen, Lateinischen und Gothischen mit heran. — Auf Grund dieser, dem Vater gewidmeten Arbeit erlangte er, nachdem er auch das Predigeramts-examen bestanden, 1824 die Doctorwürde der Leipziger philosophischen Fakultät, und zwar mit Auszeichnung; denn seine Schrift: „De sonis literarum Graecarum tum genuinis tum adoptivis“¹⁾ trat weit aus dem Rahmen der gewöhnlichen Doctordissertationen heraus. Schon der Umfang ist ein ganz ungewöhnlicher, da sie nicht weniger als 669 Octavseiten umfasst, aber auch ihr Inhalt verlieh Seyffarth unter den Doctoranden eine besondere Stellung; denn sie kann nicht nur als ein schätzenswerthes „specimen eruditionis“ bezeichnet werden, sondern stellt eine Leistung dar, die mit Rücksicht auf die Fülle der in ihr niedergelegten Gelehrsamkeit keineswegs hinter vielen Werken älterer und bewährter Forscher zurücksteht.

Die Fülle des auch aus den entlegensten Quellen geschöpften Materials ist bedeutend und der Fleiss und Spürsinn mit denen wir ihn sich alles aneignen sehen, was seinen Zwecken dienen kann, verdient lebhafteste Anerkennung. Aber durch das Zuviel des Herbeigebrachten schädigt der Verfasser die Durchsichtigkeit des zu Erweisenden, giebt er seiner schönen Arbeit das Ansehen der Ueberladung. Alle Hülfsmittel gelten, und schon gegenüber diesem, seinem ersten „Hauptbuche“ haben wir die Empfindung, als gehöre es in eine überwundene Epoche und als habe jene höchste Erregungenschaft der Wissenschaft, welche in seiner unmittelbaren Nähe eine ihrer gesegnetsten Heimstätten besass, die philologische und historische Kritik, nur geringen Einfluss auf ihn geübt. Seine Methode ist die des vorigen Jahrhunderts, und doch gehörte der schärfste aller philologischen Kritiker jener Zeit, Godofredus Hermann, zu seinen Lehrern, sehen wir diesen Mitschöpfer der gesunden Methode unserer neueren Philologie des Doctoranden Dissertation nach damaliger Sitte durch ein Schreiben von seiner Hand bereichern und schmücken. In diesem prächtigen Briefe rühmt Hermann in seinem klar dahinperlenden Latein den dieser Arbeit gewidmeten Fleiss und erkennt ihre Nützlichkeit an, daneben aber gesteht er vorsichtig ein, dass es ihm an Zeit gebreche, sie genau zu prüfen und dass manches hier Herbeigebrachte dem Kreise seiner

1) Leipzig. Vogel 1824.

eigenen Kenntnisse fern liege. Dann hebt er einige wesentliche Punkte hervor, denen er nicht beizufügen vermag und erweist scharf und überzeugend ihre Unhaltbarkeit. Endlich muntert er den jungen Doctor auf, des jüngst verstorbenen Spohn Studien über das Aegyptische, denen Seyffarth sich angeschlossen, glücklich zu Ende zu führen.¹⁾

Dieser Spohn, einer der hoffnungsvollsten Philologen seiner Zeit und der Leipziger Hochschule, war es, der Seyffarth zuerst auf das Studium des Altägyptischen hinwies und unter all seinen Lehrern den tiefgehendsten Einfluss auf seine sehr selbstständige Natur übte. Wie kurzlebig der Ruhm der Gelehrten ist, falls sie nur durch tüchtige Leistungen und nicht durch neue Methoden den Lorbeer erringen, beweist recht schlagend eben dieser Spohn, der, obgleich es ihm nicht vergönnt war das dreissigste Lebensjahr zu überschreiten, von vielen seiner Zeitgenossen vielleicht für den grössten unter allen klassischen Philologen gehalten wurde. Aus Seyffarths pietätvoller Biographie dieses seines Meisters²⁾ und Freundes erfahren wir, dass er von den 14 bedeutendsten Akademien jener Zeit zum Mitgliede ernannt und seine Horazausgabe — ein wenig geschmackvolles Argument — höheres Honorar eingebracht habe, als irgend ein ähnliches Buch im Anfang unseres Jahrhunderts³⁾.

An dieses Mannes ägyptischen Studien betheiligte sich Seyffarth mit grösstem Eifer, und durch seinen Einfluss wurden ihm Copien von Inscriptionen und Papyrushandschriften zugänglich, die er sonst in Leipzig schwer hätte erlangen können. Abdrücke der Tafel von Rosette waren durch Hamilton an alle hervorragenden Gelehrten seiner Zeit gesandt worden, und wie S. de Sacy in Frankreich, Akerblad in Schweden, Kosegarten in Greifswald zog auch Spohn besonders der demotische Text der berühmten Bilingue an, welcher nicht wie der hieroglyphische aus Bildern, die man vor der Young und Champollion'schen Entdeckung für Symbole hielt, sondern aus

1) Tu vero, quod nunc agis, ut, quae egregia de veterum Aegyptiorum lingua inchoavit Spohnius noster, quo nuper sumus candidissimo amico orbat, ad exitum perducas, id age feliciter, curaque, ut tua opera atque industria illius virtus meritam consequatur gloriam, cuius non exigua pars ad te ipsum redundabit. Me autem, qui tui sum studiosissimus, ut hactenus fecisti, amare perge. 8. Apr. 1824.

2) Die „vita Spohnii“ findet sich mit dem äusserst ansprechenden Portrait Spohn's im ersten Bande der Seyffarth'schen Schrift: *De lingua et literis veterum Aegyptiorum*. Lipsiae, Weidmann, 1825.

3) Zu den grossen Zeitgenossen, mit denen Spohn verkehrte, zählt Seyffarth auch die Brüder von Humboldt, doch besitzen wir einen Brief Alexander's, in dem er in seiner witzelnden Weise nicht eben freundlich über den Leipziger Philologen scherzt. Dieser hatte seine Jugend in geradezu aufreibender Tages- und Nacharbeit zugebracht, und als er endlich, 30 Jahre alt, in einer Baronesse v. Seckendorff eine geliebte Lebensgefährtin gefunden, erkrankte und starb er wenige Tage später.

schriftbildenden Zeichen bestand, welche ihrem Aussehen und ihrer Verbindung nach rein lautlicher Natur zu sein schienen.

Obwohl nun der fleissige Philolog mit den bedeutenden Vorarbeiten Th. Young's, Champollion's und de Sacy's wohl vertraut sein musste, suchte er doch eigene Wege. Das von Champollion durch die Vergleichung von Eigennamen gewonnene Alphabet acceptirte er im Ganzen, doch da es ausser den Lettern desselben noch viele Hunderte von unerklärten Zeichen gab, suchte er den Werth auch dieser zu ermitteln und die Fähigkeit zu gewinnen fortlaufende Texte zu übersetzen. Mit wahren Feuereifer widmete er sich dieser Aufgabe und betrachtete es, wie auch Seyffarth später, geradezu als nationale Ehrenpflicht, die Franzosen auf diesem Gebiete zu überflügeln. Unter den von ihm publicirten Copien ¹⁾ sind manche brauchbar, — aber seine Uebersetzungsversuche sind so beschaffen, dass wir nur mit Bedauern der schönen an sie verschwendeten Zeit und Kraft gedenken können.

Für Seyffarth war es eine missliche Aufgabe, aus den hinterlassenen, schwer lesbaren und meist nur fragmentarischen Notizen seines Meisters ein Ganzes herauszuarbeiten, doch unterzog er sich ihr mit Fleiss und Liebe, indem er gar Manches von dem Eigenen hinzuthat und das Unvollendete nach bestem Wissen corrigirte und ergänzte. So dankenswerth dies Verfahren auch genannt werden darf, bringt es von der anderen Seite den Uebelstand mit sich, dass es sich gegenwärtig schwer unterscheiden lässt, was dem Lehrer, was dem Schüler angehört. Nur das lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass schon Seyffarth — ob abhängig oder unabhängig von Spohn bleibt ungewiss — doch jedenfalls ²⁾ abweichend von Champollion, die Behauptung aufstellte, ein und dieselbe Hieroglyphe könne mehrere Laute zugleich darstellen, und die gleichen Laute würden oft durch verschiedene Hieroglyphen bezeichnet.

Wie Seyffarth dem lebenden Spohn die Anregung zu seinen ägyptologischen Studien verdankt hatte, so sollte ihm die Rücksicht auf den Verstorbenen die Mittel an die Hand geben, den Kreis seiner Kenntnisse und Anschauungen auf's Glückliche zu erweitern. Der Lehrkörper der Universität Leipzig, sowie das Ministerium in Dresden setzten grosse Hoffnungen auf die von dem dahingegangenen Philologen hinterlassenen Vorarbeiten zu bedeutenden ägyptologischen Werken, unter denen er selbst auch eine ägyptische Mythologie

1) F. A. G. Spohn: *De lingua et literis veterum Aegyptiorum*. 1825. Pars secunda.

2) Seyffarth's Mittheilung, er sei 1824 nach Berlin gekommen und habe in der dortigen ägyptischen Sammlung verschiedene Exemplare der „heiligen ägyptischen Zeittafeln (??)“ gefunden, und durch eine genaue Vergleichung derselben miteinander (Wort für Wort) die Ueberzeugung gewonnen, dass die Aegypter eine Silbenschrift besessen hätten etc., ist schwer verständlich, da es in Berlin keine „heiligen Zeittafeln“ giebt, doch geht aus dieser Notiz hervor, dass er, unabhängig von Spohn, die Silbenzeichen entdeckt haben will.

hervorgehoben hatte, und man glaubte in Seyffarth den rechten Mann zu besitzen, diesen Nachlass herauszugeben und wissenschaftlich zu verwerthen. Aber der junge Doctor fühlte, dass er, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, sich zunächst weit tiefer, als dies bisher geschehen war, in das Koptische versenken und einen Ueberblick über die in den Museen zerstreuten Schriftdenkmäler der Aegypter gewinnen müsse. Ein Besuch der Hauptstädte Europas war der einzige Weg, diesen Zielen näherzukommen, und so trat er, nachdem er Spohn's Verdienste in der oben erwähnten Schrift zusammengefasst hatte, 1826 die wissenschaftliche Reise an, welche ihn nach Berlin, Wien, München, Turin, Mailand, Verona, Livorno, Florenz, Rom, Neapel, Paris, London und Leyden führen sollte.

Erst im Herbst 1828 kam sie zum Abschluss. Theils auf eigene Mittel, theils auf ein Stipendium des Sächsischen Kultusministeriums angewiesen, verliess er, mit Empfehlungsbriefen reich ausgestattet, die Universitätsstadt, welche seine geistige Heimath geworden war. Was er von höherem geistigen Besitz sein eigen nannte, hatte er in Leipzig erworben, und wie jeder, dessen gesamtes Leben sich an einer Stelle, in der gleichen Umgebung und unter den nämlichen Einflüssen abspinnt, war auch er in Gefahr gerathen, einer gewissen Einseitigkeit anheimzufallen und den freien Blick in's Weite einzubüssen. Wenn eine, so war seine junge Wissenschaft ein allen Nationen gemeinsames Eigenthum, und doch hatte er sich in gefährlicher Weise in den Gedanken eingelebt, dass eine Leipziger Aegyptologie im Gegensatz zu der französischen bestehe.

Diese Reise konnte ihn aus den Banden des „Particularismus“ erlösen und — dies wünschte ihm kein geringerer als Hermann — seinen Blick erweitern, ihn auch die Vorzüge der Fremde schätzen lehren und seine Kenntnisse und Anschauungen köstlich bereichern.

Sie hat sich denn auch fruchtbringend für ihn erwiesen, doch brachte sie dem emsigen und unermüdlich fleissigen Forscher grösseren Gewinn als dem Menschen Seyffarth; denn während seines Aufbruches waren seine Erstlingsarbeiten auf dem Gebiete der Aegyptologie in Frankreich heftigen und zum Theil ungerechten Angriffen ausgesetzt gewesen, und so zog er nicht mit frohem Wandermuth, unbefangen und bereit das Schöne, Bedeutende, Nützliche zu pflücken, wie und wo er es fand, in's Weite, sondern mit starker Voreingenommenheit, kriegsbereit, gewärtig überall Feinde zu finden und entschlossen sich ihrer zu erwehren.

Was bisher von dieser Reise bekannt geworden war, hatte ein durchaus polemisches Ansehen, und polemisch ist auch der Grundton der Briefe, welche der gelehrte Wanderer an seine Eltern richtete, und durch deren theilweise Veröffentlichung sich H. Carl Knortz ein unbestreitbares Verdienst erworben, da sie uns tiefere Blicke in das innere und äussere Leben des Reisenden zu thun gestatten.

Diese Briefe zeigen uns denselben als guten Sohn, als emsigen Forscher, der sein Ziel nie aus den Augen verliert, als eifrigen Protestanten, den die heiteren katholischen Cultusformen des Südens abstossen, als strebsamen Gelehrten und Menschen, der jede öffentliche Anstalt besucht und auch bei den bedeutenden und hochgestellten Männern vorspricht, zu denen ihm seine Empfehlungen Zugang verschaffen. Dennoch gewähren sie im Ganzen kein erfreuliches Bild. Der phantasiearme Geist dieses kaum dreissigjährigen Mannes, der zum ersten Male die Alpen überschreitet und in der schönsten Jahreszeit für Oberitalien (Ende April) den hesperischen Boden betritt, scheint jenes sonnige Entzücken nicht zu kennen, das uns Deutsche so froh und hell durchleuchtet, wenn uns der Zauber Italiens zum ersten Male an's Herz greift, und an dem wir die Unseren in unseren Briefen so gern theilnehmen lassen. „Der Anblick Venedigs“, sagt er, „ist überraschend, seines Gleichen giebt es auf dieser Welt nicht.“ Das ist sein ganzes Lob der Lagunenstadt. Dann ruft er: „Die Alten dachten sich die Unterwelt als einen Ort, wo keine Sonne ist; hätten sie Venedig gesehen, sie würden sich dieselbe als einen Ort vorgestellt haben, wo kein Baum seinen Schatten wirft, keine Blume blüht, die Quader brennen wie höllisches Feuer (am 28. April), die Canäle stinken wie Aas, und nach der Schwüle des Tages ist kein kühles Lüftchen zu finden.“

Es ist als sei die Brust dieses emsigen Arbeiters dem Zauber der Kunst und ehrwürdiger, glänzender Erinnerungen verschlossen. Auch die Grösse und Anmuth der Natur scheint seine Seele kaum zu berühren, und wie neu musste doch dem Reisenden, der die Norddeutsche Ebene zum ersten Male verliess, in Italien Alles und Jedes erscheinen! Nur in den ägyptischen Sammlungen sehen wir eine neue Welt sich ihm eröffnen, und es hat für uns etwas Rührendes, wenn wir ihn in München zum ersten Male das Original einer Stele aus der Pharaonenzeit betrachten sehen und ihn seine Freude äussern hören, nun doch jene Denkmäler kennen gelernt zu haben¹⁾, deren Copien er in Spohn's Nachlass gefunden.

Auch Mailand regt ihn nicht an, wohl aber erwähnt er in einem dort geschriebenen Briefe die Meinung Férussacs, seine, Seyffarth's, Memoria Spohns, wolle einen Triumph Deutschlands über Frankreich darstellen. „Wahr, Wahr!“ ruft er aus, „wenn die Grenzen der Wissenschaft mit denen der Völker vermischt werden, wogegen ich wenigstens protestiren muss!“

Wie verständig ist dieser Protest, aber Seyffarth vergisst ihn um so mehr, je näher ihn der Weg Champollion entgegenführt, dessen Verdienste er anerkennen muss, den er aber doch seinen Feind nennt. Und nun betrachte ich Seyffarth's Portrait mit den dünnen Lippen, dem fest zusammen gebissenen Munde und dem

1) Uebrigens musste er, wenn er die ägyptische Sammlung in Berlin wirklich 1824 studiert hatte (s. S. 198, Anm. 2), schon dort Stelen gesehen haben.

kühlen, misstrauischen Blick und gedenke des weisen Wortes: „Alles verstehen, heisst Alles vergeben.“

Dieser streng in sich zurückgezogene, beinahe harte Verstandes-mensch, der in seinem einsamen Junggesellen- und Forscherleben als einziger Vertreter einer neuen Disciplin nicht allein in seinem Leipzig, sondern in ganz Deutschland das Rechte gefunden und den französischen Nebenbuhler überflügelt zu haben meint, ward nur von dem einen Wunsche, dem einen Gedanken beherrscht, sein System, — das auch in der That, wie wir sehen werden, etwas Wahres in sich schloss, — zur Geltung zu bringen. Zudem hatte der eigene Triumph für ihn die Bedeutung des Sieges der Germanischen Gelehrsamkeit über die der Gallier erlangt. Sein zäher Charakter hielt fest an seinem Fundamentalsatze, und statt ihn denjenigen Modifikationen zu unterziehen, deren er bedurfte, und denen sich Champollion vielleicht bedingungs- und theilweise angeschlossen haben würde, steifte er sich auf die, wenn wir ihm glauben dürfen, in seinem Geiste schon damals feststehende Lehre, dass jede Hieroglyphe die Consonanten ausdrücke, die ihr Name enthalte, und verdarb damit, und indem er sich sie auszusprechen oder zu veröffentlichen misstrauisch scheute, die Arbeit und Freudigkeit seines ganzen Lebens.

Es bietet einen trüben Anblick, wie Seyffarth ausser an die Arbeit, der er sich schon zu Turin mit allem Eifer hingiebt, an nichts denkt, für nichts Interesse zeigt, als an dem Gegner und seinem Kampf mit ihm. Er forscht dem Urtheile nach, das man über Champollion in Italien fällt, und wenn es sich ungünstig zu gestalten scheint, vergisst er nicht, es zu registriren. Die Schätze des Turiner Museums beutet er mit Fleiss und Umsicht aus, und es ist sein Verdienst, den sogenannten Turiner Königspapyrus, den er als ein Convolut von kleinen Fragmenten vorfand, zusammengesetzt und, wenn auch nicht immer glücklich, hergestellt zu haben. Diese Seyffarth'sche That der Vergessenheit zu entreissen ist uns eine angenehme Pflicht. Auch haben wir hier zu bekennen, dass in der Vertheidigungsschrift, die er hier gegen Champollion verfasste und ins Italienische übersetzen liess¹⁾, sich einige Sätze finden, die sich später als gerechtfertigt erweisen sollten und vor den parallelen Sätzen in dem Champollion'schen System, soweit es damals (1827) gediehen war, den Vorzug verdienen. Wir haben auf diese zurückzukommen. Auch seine Rudimenta hieroglyphices²⁾ waren inzwischen erschienen, und es ist schwer zu begreifen, warum er auch in diesem Werke seinen oben erwähnten Hauptsatz noch nicht klar aussprach. In einem Briefe vom 29. Juli 1826 sagt er, nach-

1) Difesa del Sistema Geroglifico dei Signori Spohn e Seyffarth. Torino. C. Sylva. 1827. Zugleich erschien die lateinische Ausgabe: Brevis defensio Hieroglyphices inventae a Spohn et Seyffarth. Lipsiae. Lips. J. A. Barth. 1827. Replique aux objections de M. Champollion. Ibid. 1827.

2) Rudimenta hieroglyphices. Lips. 1826. J. A. Barth.

dem er einer abfälligen Kritik seiner Rudimenta in den Göttinger Anzeigen gedacht: „Ich habe dies Alles erwartet und gewissermassen verursacht, weil ich das Fundament meines Systems nicht bekannt machen wollte.“ Aber auch darin können wir ihm nicht beipflichten; denn in den Rudimenta Cap. II § 16 spricht er aus, dass es gewisse Hieroglyphen gebe (emphonica), die nicht nur einen Laut, sondern mehrere Laute auf einmal zur Darstellung brächten, und auf welchen seiner späteren Sätze kann er sich mit grösserem Rechte berufen, wenn er sich den Entdecker der Silbenzeichen nennt? — Leider stand diese gesunde Wahrnehmung unter so vielem Irrthümlichen und Unannehmbaren, dass sie Champollion übersehen oder sich noch nicht in der Lage befunden zu haben scheint, Seyffarth's unbelegten und unbegründeten Ausspruch zu acceptiren. — Es war dem trefflichen Franzosen nicht zu verdenken, wenn er in jenem einen Störer seiner ruhig fortschreitenden Arbeit sah, und dennoch ist Champollion im Verkehr mit Seyffarth stets der lebenswürdige, zu jedem Dienste bereite Weltmann geblieben, und der junge Leipziger, dessen Bestes auf Champollion's Vorarbeiten fusste, und hinter dessen hochgespanntem Gelehrtehdünkel erst sehr geringe Leistungen standen, mag ihm gegenüber eine nicht eben beneidenswerthe Rolle gespielt haben. Der Brief, den er nach seiner ersten Begegnung mit Champollion nach Hause schrieb, ist so charakteristisch, dass wir ihn hier wenigstens theilweise mittheilen wollen. Nachdem Seyffarth dem Entzifferer der Hieroglyphen, dem er das Verdienst das altägyptische Alphabet gefunden zu haben, nicht absprechen konnte, im Vatican flüchtig begegnet war, traf er ihn bei dem Russischen Gesandten Italinsky. „Da war denn,“ schreibt er, „Champollion da, und wir wurden bald einander vorgestellt. Es dauerte nicht lange, da mussten wir vor Ministern und Gesandten disputiren. Drei Stunden lang haben wir gesprochen, und Champollion mit einer Heftigkeit, dass ich fürchtete ihn zu reizen. Ich sagte wenig und berief mich immer auf die Verschiedenheit unserer Systeme. Dies hatte den Erfolg, dass einige glaubten, ich sei von Champollion's System überzeugt. Doch erklärte ich den Einzelnen, dass auf solche Weise nichts erreicht werde, und dass ich aus Schonung ihn nicht habe prostituiren wollen.“

Welch' ein Verfahren! Aengstliche Zurückhaltung gegen den lebhaften Opponenten, und dann eine solche Ausflucht gegenüber den uneingeweihten Zuhörern. Wahrlich ein Seyffarth hätte den Feind seine Waffen fühlen lassen, wenn er sich stark genug dazu gefühlt hätte!

Dann fährt er fort:

„In der That hätte ich von Champollion mehr und Anderes erwartet, als ich gefunden habe. Er behauptet das albernste Zeug, glaubt an ein demotisches Alphabet von 800 Buchstaben, meint, dass die alte Sprache Aegyptens die neue Koptische sei, konnte nicht einmal das Wort boro lesen etc. Dabei sprach er mit

einer Anmassung und Unverschämtheit, der nur ein Franzose oder ein Champollion fähig ist. So sagte er z. B. er spräche das Koptische so gut wie das Französische etc. und wusste nicht einmal, dass aspho Jahr bedeutet. Kurz und gut, ich bin sehr gegen Champollion jetzt eingenommen. Nur soviel habe ich bemerkt, dass er voll Aengstlichkeit war und von mir seine Entlarvung fürchtete, daher er gewissermassen zu solchen Mitteln schreiten musste und vielleicht einige Entschuldigung verdient. Er ist ein Mann von etwa 35 Jahren. Wir gingen als Freunde dennoch auseinander und haben uns als solche immer wiedergefunden. Vorgestern hat er mir seine Aufwartung gemacht und mir manche Gefälligkeit erwiesen. Politik und Artigkeit kann man den Franzosen nicht absprechen. So ist es nun ganz glücklich abgegangen, ob man gleich zum allerwenigsten ein Duell mit zwei Obeliskten befürchtete*.

Ich bin ernstlich bestrebt, dem Verstorbenen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, doch dieser Brief erschwert dies recht sehr; denn welcher Mittel bedient sich der Schreiber, um den grossen Gegner herabzusetzen, und wie unvorsichtig widerspricht er dabei sich selbst! Es sind mir noch viele begegnet, die Champollion persönlich gekannt haben, und jeder hob seine liebenswürdige persönliche Bescheidenheit hervor. Seyffarth findet ihn namenlos anmassend und beklagt sich über seine Heftigkeit beim Disputiren, während er ihm gleich darauf Aengstlichkeit und die Furcht entlarvt zu werden vorwirft. Er lässt einen der geistreichsten Männer seines Jahrhunderts „albernes Zeug“ reden und, um seine Unwissenheit zu belegen, hebt er hervor, dass er sich unfähig gezeigt habe ein Wort zu lesen und eins zu verstehen. Aber die Gruppe, welche er „boro“ las, hat kein Mensch auf Erden ausser seinem Schüler Uhlemann bis auf den heutigen Tag so gelesen, und dass aspho auf koptisch das Jahr heisst, konnte sein Gegner nicht wissen, weil die koptische Sprache nur ein ähnlich lautendes Wort besitzt, ⲁⲥⲫⲟⲩⲓ oder ⲁⲥⲫⲟⲩⲓ (asphui, asphōui), das nicht schlechthin annus, sondern annus primus bedeutet. Und wie durfte der Mann, welcher noch jüngst selbst zugegeben hatte, dass er auf Reisen gehen müsse, um das Koptische gründlich zu erlernen, daran zweifeln, dass der Gelehrte auf's Tiefste mit eben dieser Sprache vertraut sei, welcher schon vor 9 Jahren vortreffliche Bemerkungen über die koptischen Fragmente des alten und neuen Testaments, die von Engelbrecht publicirt worden waren, geschrieben und vor 17 Jahren das heute noch werthvolle Werk *l'Égypte sous les Pharaons* veröffentlicht hatte. Wusste er nicht, dass ein grosser Theil dieses Buches aus koptischen Quellen geschöpft war, die Champollion hier zum ersten Male der Wissenschaft erschloss? Diese Verdächtigungen gereichen dem jungen Gelehrten, der sie aussprach, zur geringen Ehre, und wenn er unter den „Albernheiten“ des Gegners auch die anführt, dass den ägyptischen Texten das „neue Koptische“ zu Grunde liegen solle, so hat er sich ihr

später selbst angeschlossen. Es giebt eben nur eine koptische Sprache, welche von dem Altägyptischen allerdings nicht viel weniger weit abweicht, als das Italienische vom Lateinischen, und Seyffarth's Vorschlag, das Altägyptische mit Hülfe des „Altkoptischen“ zu entziffern, stellt die Forderung, den Schrank mit einem Schlüssel zu öffnen, der hinter seiner Thür verschlossen liegt. Da wir kein anderes Koptisch als das von ihm „neu koptisch“ Genannte besitzen, und nur in dieser Sprache die Bibelübersetzungen etc. geschrieben sind, die uns ihr Verständniss eröffnen, müssen wir uns seiner bedienen, um die älteren Sprachstufen des gleichen Idioms zu eruiren, die man dann „alt koptisch“ nennen könnte. Solches „alt koptisch“ lag, das verhehlte sich auch Champollion nicht, den hieroglyphischen, hieratischen und demotischen Texten zu Grunde, doch konnte nur mit Hülfe des Neukoptischen seine Reconstruction in Angriff genommen werden, und wenn Seyffarth anfänglich zu demselben Zwecke sich eines nur in seiner Phantasie existirenden Sprachfantoms, das er altkoptisch nannte, und das dem Hebräischen nahe verwandt sein sollte, bedienen wollte, um diejenige Sprache herzustellen, welche nur altkoptisch sein konnte, aber noch eine terra incognita war, so hiess das mit Hülfe der einen die zweite unbekannte Grösse beseitigen und eine Formel mit lauter x und y aufstellen. Dies Verfahren musste der Willkür Thür und Thor öffnen, hiess eine Sprache aus dem Nichts aufbauen und hat Seyffarth zu Uebersetzungen von grauenhafter Zügellosigkeit geführt, bis er es endlich selbst für gerathen fand, sich dem sogenannten Neukoptisch, d. h. derjenigen Sprache zuzuwenden, welche die Aegypter im zweiten und den folgenden Jahrhunderten nach Christi Geb. sprachen; und die sie mit griechischen und einigen Zusatzbuchstaben zu schreiben gelernt hatten.

Das „wir gingen als Freunde dennoch aus einander“ soll wohl so viel heissen als „wir wussten dennoch die äusseren Lebensformen zu wahren.“ Champollion hat dies jedenfalls verstanden, indem er sich dem Gegner gefällig erwies und ihn später in Paris zu Tisch lud. Aber dieser Einladung zu folgen konnte sich sein „Freund“ doch nicht entschliessen. Jedenfalls liegt in Seyffarth's Verhalten gegen den genialen Franzosen nichts Grosses und Erfreuliches; ja er gewinnt ihm gegenüber ein kleinliches, missgünstiges, schulmeisterlich-pedantisches Ansehen, das ihn schlecht kleidet. In seiner gegen ihn gerichteten oben citirten Streitschrift weiss er die Formen äusserer Höflichkeit zu wahren, in seinen Briefen bricht dagegen der alte Groll und die alte Selbstüberhebung immer wieder durch. So schreibt er am 21. August 1826 aus Rom: „Champollion ist nach Neapel abgereist und geht mit demselben Dampfboot von da nach Livorno. Ich hoffe ihn in Neapel oder Florenz wiederzufinden. Wir sind die besten Freunde, da er höflich ist aus Furcht und ich aus Höflichkeit. Er hat hier grossen Anhang, aber auch viele Widersacher, welche die Nichtigkeit seines

Systems durchschauen und seine Charlatanerie verabscheuen. So hat er neulich eine Uebersetzung einer grossen Stele gemacht, worin auch nicht ein Wort richtig ist. Er erklärte, wie Kircher Alles symbolisch.*

Wie falsch die letzte Beschuldigung ist, wird jeder zugeben, der Champollion's schon damals erschienenen „*Précis du système hiéroglyphique*“, in dem es freilich noch Irrthümer genug giebt, zur Hand nimmt. Zu seinen „Anhängern“ in Rom gehörte auch Bunsen, der später denjenigen Mann an den Tiber berief, welcher berufen war auch den sprachlichen Theil der Aegyptologie in wahrhaft wissenschaftliche Bahnen zu leiten: Richard Lepsius.

In einem späteren Briefe aus Rom sagt Seyffarth: „Alle diese Monumente waren bisher unbekannt oder verkannt, indem z. B. Champollion den Obelisk des Sesostriß für ein Monument des Thouthmosis erklärte, als ob der Ibis die Silbe Thouth symbolisch bedeuete.“ Aber sein Gegner hatte Recht, und Seyffarth, der es den späteren Aegyptologen zum Vorwurf machte, wenn sie Silbenzeichen, deren Werth, nachdem die rechte Methode gefunden war, jeder Eingeweihte durch Textvergleichen leicht eruiren konnte und musste, wie er umschrieben, ohne seinen Namen zu nennen, liest in seiner *Grammatica aegyptiaca* (1855) ganz unbedenklich denselben Ibis, gerade wie Champollion damals, Thoth¹⁾.

Am 10. November 1826 schreibt er aus Florenz: „Champollion scheint jetzt Respect vor mir zu bekommen, wenigstens hat er gegen seine Busenfreunde geäußert, ich hätte den Teufel im Leibe. Durch ganz Italien ist es bekannt, dass ich eine Antwort auf Champollion's Schrift drucken lasse.“

Turin, den 21. Mai 1827. „Die Franzosen hören nicht auf, herabwürdigend über mein System zu sprechen und geradezu die deutsche Nation zu beschimpfen. Erst kürzlich ist eine französische Uebersetzung von der Salt'schen Schrift über Hieroglyphen erschienen, wo in der Vorrede von den verunglückten Studien der deutschen Nachbarn, von ihrer Eitelkeit, ihren steten Missgriffen etc. unter schönen Ausdrücken die Rede ist.“ Hier bezieht Seyffarth, was auf ihn, Klaproth, Sikler und andere Erfinder falscher und längst vergessener Entzifferungsmethoden gemünzt ist, auf die deutsche Gelehrtenwelt im Allgemeinen. Die Eitelkeit des Mannes, der voraussetzte, dass Champollion sich vor ihm fürchte, die ihn veranlasste, den Seinen voller Freude zu schreiben: „Neulich habe ich im „*Journal des Débats*“ eine förmliche Reisebeschreibung von mir gefunden,“ und die namentlich aus seinen polemischen Schriften lebhaft hervortritt, mag allerdings besonders unter den Franzosen,

1) In der koptischen Rubrik wunderlicher Weise *ⲁⲑⲟⲩⲛⲥ*. Noch wunderlicher ist die Aussprache att. a. Uebrigens ist diese Liste auch sonst reich an Zeichen, deren Werth der Champollion'schen *Grammaire* ohne weiteres entlehnt ist.

welche ja eitler sind als die meisten anderen Völker, aber gerade diese Untugend mit der grössten Feinheit zu verdecken wissen und sich ängstlich hüten sie offen zur Schau zu tragen, manches Lächeln wachgerufen haben. Es hat auch etwas Ergötzliches, wenn wir ihn von Champollion als von dem „guten Manne“ reden hören, der, hätte er sein Alphabet nur angesehen, gefunden haben würde, dass alle in einer gewissen Inschrift vorkommenden Buchstaben voraus bestimmt worden seien.

Aber wie? fügen wir hinzu. Warum findet sich in den Rudimenta, die den damaligen Stand seines Systems und Wissens umschliessen, kaum ein einziges Zeichen richtig erklärt, warum giebt er dort Uebersetzungen, die, wie sich jetzt mit voller Sicherheit feststellen lässt, dem wahren Sinn der betreffenden Texte kaum in einem Worte entsprechen?

Nachdem Klaproth sein akrophones System veröffentlicht hatte, wies Champollion dasselbe mit gutem Rechte als verkehrt zurück. Auch Seyffarth nennt diese neue Entzifferungsmethode unrichtig, schreibt aber dennoch: „Klaproth hat nun entsetzlich grob geantwortet und so, dass Champollion als Ignorant und Verfälscher „beschämend“ dasteht.“

Am 17. November 1827 schreibt er aus Paris: „Herrn Champollion, meinen Feind, hab' ich im Museum aufgesucht; er hat mich äusserst zuvorkommend aufgenommen, mir Alles gezeigt und mir versprochen, mich ganz nach meinem Wunsche die Sammlung benutzen zu lassen. Ich komme hier, wie ich sehe, in eine eigene Lage. Es haben sich hier unter den Gelehrten und Nichtgelehrten zwei grosse Parteien gebildet, von denen die eine für mich und die andere für Champollion gestimmt ist. Der grössere Theil ist gegen Champollion (sic!).“

Trotzdem fährt er fort: „Meine Schrift gegen Champollion ist durchaus nicht bekannt geworden. Meine Widersacher haben alle Kunde davon unterdrückt und namentlich hat kein Journal eine Silbe davon erwähnt.“

Paris, 1. März 1828. „Täglich finde ich neue Inschriften, die Champollion, geradezu gesagt, verfälscht hat, oder doch absichtlich unrichtig copierte. Namentlich gilt dies von einer Mumieninschrift mit griechischer Uebersetzung auf der Bibliothek. Alles, was gegen sein System war, hat er weggelassen, und Alles dies dient zur Bestätigung des Meinigen. So hat sich Champollion seinen Untergang bereitet, da ich davon nicht schweigen kann.“

Aber er hat dennoch geschwiegen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil seine Anklage falsch, nach jeder Richtung hin falsch war — und hier möchte ich am liebsten die Feder aus der Hand werfen, um es einem Anderen zu überlassen, dem Verstorbenen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aber nach reiflicher Ueberlegung fahre ich mit dem Begonnenen fort; denn wenn ich auch ein armes Weltkind bin, das aus Freude am Schaffen und Forschen

und aus Liebe zu seiner schönen Wissenschaft arbeitet und lehrt, — und ich mich also nicht wie Seyffarth rühmen kann, dies nur zu thun, „for the glory of him who is the Truth, and condams all falsehood“, so hoffe ich doch das, was wahre christliche Liebe ist, ebenso warm zu empfinden, wie der glaubenseifrige Verstorbene, und statt es ihm nachzutragen, dass er mir in seiner Polemik wenig sachgemäss meine Lust an poetischem Schaffen vorwirft¹⁾, will ich vielmehr mein vielgetübtes Bestreben in den Menschenherzen zu lesen und das innere Wesen der Nächsten, die mir begegnen, zu durchschauen, zu seinen Gunsten in Thätigkeit setzen. Wer glaubhafte und lebenswahre Gestalten dichterisch bilden will, muss es verstehen, sich aus den Thaten und Reden eines Anderen, die der Spiegel seiner Gesinnung sind, das ganze Sein und Wesen desselben gleichsam neu aufzubauen, und die Fähigkeit besitzen nicht nur mit, sondern in Anderen zu leben. Vergegenwärtige ich mir nun Seyffarth's Gemüthsstimmung an der Hand der damals an die Seinen gerichteten Briefe, versenke ich mich in das innere Wesen des reisenden Gelehrten, sein früheres Leben, seine Bestrebungen und Ziele, so kann ich seinen beklagenswerthen Brief vom 1. März 1828 und mit ihm manche Verdunkelung der Wahrheit, manche Ungerechtigkeit und Gehässigkeit in seinen späteren polemischen Schriften mit milderer Augen ansehen.

Die Grundstimmung des Wesens dieses eigenthümlichen Mannes war zähe Beharrlichkeit, die sich schon in Leipzig während seines einsamen Junggesellenlebens bis zum Eigensinn gesteigert hatte. — Fest überzeugt eine die junge, mit Eifer von ihm ergriffene Wissenschaft fördernde Entdeckung gemacht zu haben, wünschte er dieser um jeden Preis Geltung zu verschaffen. Als einziger Vertreter seiner Disciplin in Deutschland von Niemand gewarnt und berathen, von Vielen, die ihn sonst als tüchtigen Arbeiter kannten, ihm aber nicht auf das Gebiet seiner ägyptologischen Forschungen zu folgen vermochten, zum Widerstand aufgereizt, lernte er seinen Fund bald überschätzen, und welcher junge Gelehrte hätte bei seiner ersten selbstständigen Entdeckung nicht die Empfindung gehabt, ihm sei etwas Weltbewegendes gelungen? Wahrheitsliebend von Haus aus, hielt er jeden Gegner der von ihm in Deutschland gefundenen Wahrheit für einen Feind seiner Person und seines Vaterlandes und dazu für einen Schädiger der Wahrheit und des Rechtes überhaupt. Je weniger es ihm gelingen wollte, Anhänger für sein System zu finden, das, wie wir sehen werden, unverwendbar im Ganzen, dennoch eine

1) Bei der gleichen Gelegenheit (The literary life of G. Seyffarth. New-York. Steiger. 1886) wirft er mir vor, Honig für eine medicinische Pflanze und Lagerbier für ein Medikament zu halten. Dass ich Honig für eine vegetabilische Substanz erklärt habe, ist eine Erfindung Seyffarth's, wohl aber kommt in dem nach mir benannten und von mir herausgegebenen Papyrus Ebers Honig und Bier von verschiedenen Sorten sehr häufig unter den vorgeschlagenen Medikamenten vor. Die Bedeutung beider Gruppen ist völlig sichergestellt.

richtige und wichtige Wahrheit enthielt, lernte er, der als „einer der Auserwählten“ ohnehin in naher mystischer Beziehung zu Gott zu stehen meinte und sich für ein Werkzeug des Höchsten hielt, sich immer mehr als Märtyrer fühlen und die Gegner seiner heiligen Sache für Tempelschänder, Betrüger, Charlatans zu halten, obgleich deren schon seit Jahrzehnten so viele waren, als sich überhaupt Gelehrte mit ägyptologischen Studien beschäftigten.

Fanatisch auf religiösem Gebiet, unter den protestantischen Zeloten der Feurigsten Einer, entbrannte er auch in glühendem Eifer für sein System. Sehr bald hatte er vergessen, dass ihm im besten Falle der Ruhm zugesprochen werden konnte, eine schon von Anderen gemachte Entdeckung nach einer Richtung hin bereichert oder modificirt zu haben und verlangte anspruchsvoll den ganzen Ruhm des Entzifferers der Hieroglyphen, welcher doch schon, bevor er auftrat, vergeben war; denn Young's geistreiche Versuche konnten nicht aus der Welt geschafft werden und in Champollion's *lettre à Mr. Dacier*, welche 1822, bevor Seyffarth sich überhaupt mit dem Aegyptischen beschäftigt hatte, geschrieben worden war, werden schon die Zeichen des ägyptischen Alphabets bestimmt. In seinem *Précis* geschieht dies in einer Weise, an der auch spätere Forschungen wenig ändern konnten, sehen wir ihn schon den gesunden Weg inductiver Forschung einschlagen, dem Seyffarth sich leider nie zu folgen entschliessen konnte. Dieses Alphabetes musste sich auch Champollion's Feind bedienen, und wer möchte leugnen, dass mit ihm der wichtigste Bestandtheil der Hieroglyphenschrift gefunden war? Aber Seyffarth wendete sich geflissentlich gegen diese grossen Erwerbungen und glaubte sie auch für Andere ins Dunkel zu rücken, indem er an ihre Stelle den grossen mit einer Beigabe von Wahrheit gemischten Irrthum setzte, den er sein System nannte. In diesem Kampfe hielt er dann von vornherein alles für falsch und der Vernichtung würdig, was den eigenen Ansichten widersprach. So brachte der in anderen Lebensverhältnissen redliche Mann es leicht über sich, was Champollion anders gesehen und erklärt hatte als er, mit dem Namen des Irrthumes und Betruges zu brandmarken, so wird es begreiflich, warum der scharfsinnige und fleissige Forscher sich bis ans Ende gegen jede fremde Errungenschaft auf dem Gebiete der eigenen Wissenschaft abweisend verhielt. Es mag ihm schwer genug gefallen sein viele von seinen Gegnern bestimmte Silbenzeichen als richtig acceptiren zu müssen. Mit unbegreiflicher Zähigkeit schloss er Augen und Ohren, um nicht zu sehen, wie er überflügelt ward, setzte er alles daran, um sich ein Verdienst ungeschmälert zu wahren, das er sich selbst zugeschrieben und das Andere schon anerkennen sollten, bevor er es noch für gut befunden, das Fundament seines ganzen Systemes mitzutheilen. Seine Resultate hielt er für Offenbarungen Gottes an seinen Getreuen, und indem er für diese kämpfte, meinte er „für den Ruhm dessen zu streiten, der die Wahrheit selbst ist.“

Mit gefüllten Mappen, an Kenntnissen und Lebenserfahrungen bereichert, aber schon tief berührt von jener Verbitterung, die sich mit jedem Angriff seiner Gegner steigern sollte, kehrte er nach Leipzig zurück. Die reichen Sammlungen an Copien von Inschriften und Papyrus, die er unterwegs hergestellt hatte (14 Folioebände und ein Inhaltsverzeichniss), befinden sich gegenwärtig im Besitz der New-Yorker historischen Gesellschaft.

Bald nach seiner Heimkehr 1830 wurde er zum ausserordentlichen Professor der Archäologie an der Leipziger Universität ernannt und wirkte zu gleicher Zeit als Nachmittagsprediger an der Universitätskirche. Bis 1854, also volle 24 Jahre, verblieb er in der gleichen gesicherten und förderlichen Stellung, unvermählt, aber doch eines angenehmen häuslichen Behagens theilhaftig durch die treue Liebe und Sorgfalt seiner trefflichen Mutter, die das stille Gelehrte-dasein des Sohnes theilte. Dabei stellte das Lehramt des Extraordinarius bescheidene Anforderungen an seine Zeit und Kraft. Nur weil er Freude am Predigen hatte, bestieg er die Kanzel, und wer sollte nun nicht zu hören erwarten, dass der Heimgekehrte diese ungewöhnlich günstigen Daseinsbedingungen benutzt habe, um sein System bis aufs Letzte durchzubilden, seine Richtigkeit durch Anwendung seines Schlüssels und die Uebersetzung grösserer Texte zu erweisen, und es durch das von anderer Seite her Gewonnene zu bereichern, zu modificiren und brauchbar zu machen?

Aber nichts von alledem!

Da er, wie er selbst versichert, den Satz, jede Hieroglyphe stelle die Consonanten dar, die ihr Name enthält, schon bei der Herausgabe seiner „*Rudimenta*“ festgestellt hatte und seine Uebersetzungen in dem genannten Werke vielfach für die Wahrheit dieser Behauptung eintreten, lässt es sich behaupten, dass er in allen Schriften, die er von 1826 an, wo er seine Reise antrat, bis zu seinem Verzicht auf die Leipziger Professur 1854 verfasste, auf dem gleichen Standpunkt stehen blieb. Jedes von Menschen erdachte System ist ein Organismus und der Fortbildung fähig, das seine scheint in seiner Vorstellung wie eine Krystallkugel, von vorn herein den Stempel der Vollendung an sich getragen zu haben, bis es endlich für unbefangene Dritte das Ansehen eines Petrefacten gewann.

Während er schon auf der Reise Alles, was er besass, gegen Champollion ins Feld geführt hatte, sollte sich erst nach dem zu frühen Tode des grossen Franzosen, Ende 1832, zeigen, welche Schätze dieser geniale, bescheidene und vorsichtige Arbeiter zusammengehäuft, geordnet und unveröffentlicht gelassen hatte. Der französische Staat kaufte seine hinterlassenen Manuscripte an und sorgte für die würdige Veröffentlichung seiner *grammaire égyptienne*. Diese grossartige Leistung ist der Markstein, von dem aus eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der ägyptischen Grammatik beginnen konnte. Sie enthielt noch manchen Irrthum, doch bot sie ein im

Ganzen zutreffendes Gemälde aller Theile des Hieroglyphensystems sowie die Fundamente der Formenlehre der mit hieroglyphischen und hieratischen Zeichen geschriebenen altägyptischen Sprache. Jeder Freund unserer Wissenschaft musste diese wahrhaft grossartige Leistung mit Freuden begrüßen, doch Seyffarth entschloss sich erst viele Jahre nach ihrem Erscheinen sie einer Würdigung zu unterziehen¹⁾, und zwar ganz einseitig vom Standpunkte des eigenen Systems aus und mit stetem Hinweis auf dieses. Seine abfällige, mit kleinen Insinuationen untermischte Kritik endet mit dem bitter süßen Lobe, dass dies Werk „äusserlich höchst ehrenvoll und zweckmässig ausgestattet“ sei. An einer Stelle dieser mit sichtlichem Missbehagen geschriebenen Anzeige heisst es: „So könnte man Anstoss daran nehmen, dass Champollion hier viele Hieroglyphen anders bestimmt hat, als in seinem früheren Systeme, ohne es zu erwähnen und seine Gründe anzugeben; aber irren ist menschlich; es ist ehrenvoller seine Irrthümer zu berichtigen, als sie fortzupflanzen, und andere Gelehrten werden sich natürlich blos an Champollion's letztes System halten.“

Hätte Seyffarth diese „Berichtigung der Irrthümer“ an seinen eigenen Arbeiten geübt, wie anders würde er jetzt dastehen, wie grosse Dienste hätte er unserer Wissenschaft leisten können! Aber auch Champollion's Grammatik erschütterte nicht den Glauben an die Unfehlbarkeit des von ihm ausgesprochenen fundamentalen Lehrsatzes, und wenn er den französischen Meister in der grammaire hunderte von richtig übersetzten Beispielen geben sieht, so beklagt er sich, dass jener die Bedeutung vieler Gruppen nur durch kurze Sätze, nicht durch die Entzifferung fortlaufender Texte bestimmt habe. Als G. de Rougé, Champollion's vorzüglicher Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhle für Aegyptologie, dann später den ersten grösseren fortlaufenden Text nach dem System des Meisters vorsichtig und genau übertrug²⁾ und die Wissenschaft mit der interessanten Biographie eines ägyptischen Officiers bereicherte, der thätlichen Antheil an der Befreiung des Landes durch die Hyksos genommen, auch da blieb Seyffarth weit entfernt seine Irrthümer einzugestehen, und beschuldigte vielmehr de Rougé³⁾, da er natürlich viele Hieroglyphen für Silbenzeichen nahm, die seitdem, wie wir sehen werden, längst von der jüngeren Schule in ihr gutes Recht eingesetzt worden waren, sich zum Theil seines Systemes zu bedienen. Gegen die Annahme ideographischer Zeichen fährt er fort sich zu sträuben, obgleich er einige stillschweigend als solche

1) Neue Jenaische allgem. Literaturzeitung, 27. Aug. 1847. 6. Jahrgang. No. 204.

2) E. de Rougé: Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmes, chef des nautoniers. Paris. 1851.

3) Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur. Elfter Jahrgang. Bd. I. Leipzig. Weigel. 1853. S. 155 ff.

behandelt, ja er wagt es der Rougé'schen Uebersetzung eine eigene entgegenzusetzen, und Alles, was in dieser von der des Champollionianer's abweicht, mit der diktatorischen Sicherheit des Lehrers, der in den Exercitien seiner Tertianer Schnitzer gegen die Regeln der lateinischen Grammatik anstreicht, als Fehler zu bezeichnen. Dennoch ordnet er sich in dieser Uebertragung dem System des Gegners weit biegsamer unter, als an irgend einer anderen Stelle. Aber wie weit bleibt trotzdem seine Uebersetzung hinter der des Franzosen zurück, wie argen Schiffbruch leidet sein System auf jeder Zeile dieses Versuches! Tieferes Eingehen ist uns versagt, doch mag wenigstens eine Einzelheit hervorgehoben werden. De Rougé übersetzt wortgetreu und zutreffend, dass der Schiffsherr sieben Mal mit dem Golde (dem goldenen Halsband) geehrt worden sei, doch Seyffarth liest aus dieser Stelle heraus: „Preisest den, der mir verehrte Kleider, mit Gold verzierte sieben Mal.“ Das klingt recht annehmbar, obgleich es dem Wortlaute der Inschrift widerspricht, und der Leser hört dem Kritiker wohl gern zu, wenn er spottend fortfährt: „Die Hauptmerkwürdigkeit der Inschrift (sic!) besteht nach H. de Rougé darin, dass der Verstorbene sieben Mal — man denke 1867 v. Chr. — la décoration de la valeur militaire à collier d'or erhalten hat!“ Wie schnell bereit werden viele sein, hier mit Seyffarth die Achseln zu zucken und sich auf seine Seite zu stellen, aber der Leipziger Aegyptolog konnte damals schon die Darstellungen von Tell el-Amarna kennen, welche den König Amenophis IV (Xu-en-äten) zeigen, wie er das Ehrenzeichen des goldenen Halsbandes seinen Getreuen umhängt, und er hat auch noch die Entdeckung der Biographie des Feldhauptmanns Amen-em-heb durch den Schreiber dieser Zeilen erlebt und muss in ihr gefunden haben, dass dieser Kriegsheld, welcher, wie der Schiffsführer Ahmes, der Ritterzeit Aegyptens angehörte, nach jeder verdienstlichen That, die er unter Thutmes III verrichtete, mit Ehrenzeichen, die unseren militairischen Orden gleichen, geschmückt ward. Dies Verfahren ist höchst charakteristisch. — Seyffarth kümmert sich nicht um das Neuerworbene oder will es nicht sehen, und jedes Mittel ist dem im Leben redlichen Manne recht, wenn es nur verspricht dem eigenen System Freunde zu verschaffen und das der verhassten Gegner zu diskreditiren.

Zu verneinen und anzuklagen hat er nie aufgehört; dagegen suchen wir in der ganzen Zeit seiner akademischen Lehrthätigkeit vergeblich nach grösseren positiven Arbeiten auf dem Gebiet der ägyptischen Philologie; denn seine *grammatica aegyptiaca* und seine „Theologischen Schriften der alten Aegypter“ sind erst nach seinem Abgang von Leipzig 1855 erschienen.

1831 widmet er den Spohn'schen Studien ein neues Buch, dann aber wendet er sich mit allem Eifer der Astronomie und Mythologie der Aegypter zu und giebt 1833 seine „Beiträge zur Kenntniss des alten Aegyptens“ (Leipzig, Barth) heraus. Zu diesen

gehört das wunderliche Buch: „Systema Astronomiae Aegyptiacae quadripartum“, dessen eine halbe Seite füllender Titel charakteristisch ist für die ganze Arbeit; denn wie jener, so scheint auch diese in ein früheres Jahrhundert zu gehören, in dem man noch keine Ahnung von dem Palladium unserer Wissenschaft besass, das wir „Kritik“ nennen. Und das Gleiche gilt in jeder Hinsicht von seinen chronologischen Arbeiten. Eine wüsterer Ausgeburt conjecturaler Phantasie als Seyffarth's Buch „Unser Alphabet, ein Abbild des Thierkreises mit der Constellation der sieben Planeten etc. Erste Grundlage zu einer wahren Chronologie und Kulturgeschichte aller Völker“¹⁾ lässt sich kaum denken, und dies gilt vielleicht in noch höherem Grade von seiner Schrift: „Unumstösslicher Beweis, dass im Jahre 3446 v. Chr. die Sündfluth geendet und das Alphabet aller Völker entstanden sei. Ein Beitrag zur wahren Zeitrechnung und Kulturgeschichte“²⁾.

Mit diesen Werken, gegen welche die gesammte wissenschaftliche Kritik den lautesten Einspruch erhob, begab sich Seyffarth selbst des Rechtes als Mytholog, Historiker und Chronolog ernst genommen zu werden, und wir können unser Unternehmen uns Einblick in sie zu verschaffen nur als bedauerlichen Zeitverderb erklären. Der tüchtige Geist dieses fleissigen Mannes fesselt und knebelt sich selbst mit den Banden eines wunderlichen Buchstabenglaubens, der die typischen, „heilgeschichtlichen“ biblischen Zahlen für unantastbare, gesicherte, welthistorische Data ansieht. Auf Grund einer von ihm für biblisch gehaltenen Sündfluthzahl construirt er ein System, und was er „wahre Kulturgeschichte“ nennt, ist ein Gemisch von seltsamen gelehrten Speculationen und blindlings angenommenen, aber dennoch sehr verschiedener Deutungen fähigen Glaubenssätzen. Die alttestamentarische Exegese ist auch achselzuckend an den Forschungsergebnissen eines solchen Hilfsarbeiters vorübergegangen, und es hat etwas Tragisches, wie dieser Mann, der einen guten Theil seiner Forschungskraft aufwandte, um Geschichte und Chronologie mit seinen theologischen Anschauungen in Einklang zu bringen, selbst von Seiten seiner geistlichen Gesinnungsgenossen nur zaghafte Anerkennung und endlich völlige Preisgabe erfuhr.

Auch als Prediger wurde ihm vor der Gemeinde der Leipziger Universitätskirche nicht diejenige Anerkennung zu Theil, nach der er strebte. Seinen streng orthodoxen Kanzelreden soll, wie uns Ohrenzeugen mittheilten, der warme Brustton gefehlt haben, auch heisst es, dass er sich oft in gelehrten Auseinandersetzungen verloren habe. Der Mann, dem das am meisten abging, was Goethe das „Ewig-weibliche“ nennt, und woran es gerade einem Geistlichen nicht völlig fehlen sollte: liebreiche Weichheit und freundliches Wohlwollen des Herzens, das auch in Anderen Licht und

1) Leipz. Barth.

2) Leipz. Schultze und Thomas.

Freudigkeit weckt, konnte kein guter Seelenhirte sein. Dazu ward wohl dem ohnehin gereizten Manne sein geistliches Amt mehr und mehr verleidet durch die mancherlei Zurückweisungen, welche er in Folge seiner schroffen Ablehnung der fortschreitenden kritischen Bestrebungen seiner Zeit von hervorragender Seite häufig erfuhr. Ueber seinen mehrfach erwähnten Kampf gegen die Freimaurerei eingehender zu handeln fehlt hier der Platz.

Als Docent konnte er sich in einer Hinsicht eines günstigen Erfolges rühmen. So mächtig wirkt der akademische Lehrer, der mit voller Ueberzeugung das darreicht, was er der Jugend bietet, dass es auch Seyffarth gelang einen Schüler für sein System zu gewinnen. Diesen Umstand hat er zu Gunsten seiner Sache in's Feld geführt; aber welcher falsche Prophet hätte keine Jünger gefunden, wenn er nur selbst recht durchdrungen war von der Echtheit seiner Berufung? Der junge Uhlemann, Seyffarth's Schüler, gab sich dem überlegenen Wissen, den Axiomen und Klagen des Meisters ganz gefangen und stellte sich schliesslich auch als Schildknappe und Mitsreiter neben den alten Kämpen. 1851 entwickelte er in seiner philologischen Erstlingsschrift ¹⁾ seine Ansichten über das hieroglyphische Schriftsystem, indem er sich zu den Seyffarth'schen Ansichten bekannte. Schon im folgenden Jahre 1852 trat er auch in einer Streitschrift „das Quousque tandem der Champollion'schen Schule“ für die Lehre des Meisters ein, die nun die seine geworden war, und suchte sie 1853 durch eine neue lateinische Uebersetzung der Tafel von Rosette zu bestätigen. Aber wie fiel diese aus, mit wie halsbrechenden Verrenkungen weiss er sie in einigen Einklang mit dem griechischen Texte zu bringen, und welche Monstra sind die Versionen, die er in seinem fleissig zusammengestellten „Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde“ giebt! Seinem Meister Seyffarth wird Niemand volle Originalität absprechen können, und sein zähes Festhalten an widerlegten Irrthümern lässt sich erklären. Schwerer zu fassen ist es, wie ein gut unterrichteter und begabter junger Mann das sacrificium intellectus so weit treiben konnte, sich eben diesen Irrthümern als „verba magistri“ bedingungslos anzuschliessen und sie zu den seinen zu machen. Auch Uhlemann's Arbeiten sind, so weit sie sich auf die altägyptische Grammatik beziehen, völlig unbrauchbar geworden, nur seine kleine koptische Grammatik, ein knapp gehaltener Leitfaden, der nichts Neues bringt und als Extrakt aus älteren grösseren Arbeiten dieser Art bezeichnet werden muss, wird noch bisweilen von Anfängern benutzt und beweist, dass sein Lehrer nicht verabsäumt hatte, ihn in das Koptische einzuführen.

Wenn Seyffarth, bevor er an die Herausgabe des Spohn'schen Nachlasses und auf Reisen ging, bekannte, gerade dies für den

1) Uhlemann: De veterum Aegyptiorum lingua et litteris. Leipzig. Weigel. 1851.

Aegyptologen so wichtige Idiom noch nicht völlig zu beherrschen, so scheint er schon unterwegs diese Lücke in seinen Kenntnissen ausgefüllt zu haben, und während seiner ganzen Leipziger Lehrthätigkeit ist er nicht müde geworden, dem Studium des Koptischen einen grossen Theil seiner Zeit und Kraft zu widmen. Bei seinem Aufbruch nach Amerika hinterliess er der Leipziger Universitätsbibliothek vier gewaltige Foliobände, welche seine lexikalischen Sammlungen auf dem Gebiet des Koptischen umfassen und für den ernsten Fleiss ihres Schöpfers ein rühmliches Zeugniß ablegen ¹⁾. Was von Vorarbeiten auf dem Gebiet des Koptischen vorhanden war, ist bei der Herstellung dieses Vocabulars ausgeschrieben worden, und ausserdem hat er Römische, Pariser, Londoner und Oxforder Manuscripte, die er als fleissiger Reisender abgeschrieben, benutzt, um sein Wörterbuch zu vervollständigen. Die Pariser koptisch-arabischen Vocabularien leisteten ihm besonders gute Dienste. Dies gross angelegte, unedirte Wörterbuch büsst allerdings an Werth in bedauerlicher Weise dadurch ein, dass die betreffende Vocabel nicht im Zusammenhang mit dem Satze, dem sie entnommen ward, vorgeführt wird, und wir nur zu häufig vergeblich nach dem Werke oder der Handschrift suchen, dem sie entnommen ward. Die Sternchen, mit denen er die Dialekte zu bezeichnen verspricht, werden nur sparsam verwandt; zudem sehen wir ihn keinerlei Kritik üben. Wie er die einzelnen Wörter in seinen Quellen geschrieben und übersetzt findet, giebt er sie treulich wieder, und selbst solche Deutungen und Uebertragungen, die sich für den Kenner des Koptischen auf den ersten Blick als zweifelhaft oder falsch erweisen, werden seinen Vocabelreihen unbedenklich ohne sic oder ? beigelegt. Der Löwenpart der Wurzelrubrik ist unhaltbar. So kann dies fleissige Werk dem Lexikographen wohl manchen nützlichen Dienst leisten, doch darf es nur mit der grössten Vorsicht benutzt werden, und es in seiner jetzigen Form veröffentlichen, hiesse dem Irrthum, ganz besonders mit Hinsicht auf die unglückselige Wurzelrubrik, Thür und Thor öffnen, und bei der diktatorischen Natur jedes Lexikons längst corrigirte Irrthümer neu verbreiten. Die mühsam angelegten Indices sind unvollendet geblieben, und dies Resultat des Sammelfleisses vieler Jahre der Leipziger Universitätsbibliothek in seinem fragmentaren Zustande überlassen, musste für den Aegyptologen soviel bedeuten, wie für den Krieger das Niederlegen der Waffen.

Als er nach dem Tode seiner treuen, würdigen Mutter 1854 sein Lehramt aus freien Stücken niederlegte, bot er der Bücherei der Leipziger Hochschule zu gleicher Zeit seine Bibliothek, seine Samm-

2) Seyffarth nennt diese Manuscripte „Thesaurus Copticus sive collectio vocabulorum, quae tum in libris Memphiticis, Thebaicis, et Basmuricis adhuc cognitum tum apud auctores Hebraeos, Graecos, Latinos, Arabicos aliosque scilicet Coptica sive Aegyptiaca origine occurrunt secundum ordinem consonantium similium cum interpretatione Latina, Graeca, Arabica nec non Etymologiis. Accedunt indices Latinus, Graecus, Hebraicus, Arabicus alique.

lungen und Collectaneen an, und auch aus diesem Umstande scheint hervorzugehen, dass er mit der Disciplin, der er sich so viele Jahre mit immer gleichem Eifer hingegeben, völlig zu brechen gedachte. Das Bewusstsein diejenige Würdigung, auf die er ein Anrecht zu haben meinte, nicht zu finden, kann ihn gewiss mit veranlasst haben, sein Entlassungsgesuch einzureichen und nach Amerika auszuwandern, doch bestimmte ihn dazu in erster Reihe ein Erlebniss, das von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit weit ablag und durchaus privater Natur war. Wir kennen es, doch widerstrebt es uns, es an dieser Stelle auch nur andeutungsweise mitzuthellen.

Das Ministerium suchte ihn in einem aner kennenden Briefe zu veranlassen, wenigstens eine Pension anzunehmen; doch wies der zähe Mann diesen gütigen Vorschlag zurück, und zwar aus Gründen, welche seinem Charakter alle Ehre machen. Erst im späten Greisenalter 1870 liess er sich bestimmen seinen Widerspruch fallen zu lassen und die Pension, auf die er durch vieljährige, treue Dienste volles Anrecht besass, aus dem Knaups'schen Fond der Leipziger Universität anzunehmen. Bis an sein Lebensende ist sie dann pünktlich in seiner neuen Heimath zu ihm gelang.

Nachdem er 1855 seine *grammatica Aegyptiaca*¹⁾ herausgegeben, wanderte er 1856 nach Amerika aus. Dort bereiteten ihm religiöse Gesinnungs genossen einen freundlichen Empfang, und er nahm die Berufung an das Concordia-Collegium zu St. Louis, ein lutherisches Prediger-Seminar, an und hielt an demselben als Professor kirchenhistorische, archäologische und andere Vorträge.

Aber schon drei Jahre später sehen wir ihn dieses Amt, dessen Ausübung ihn nicht befriedigt zu haben scheint, niederlegen und sich nach New-York ins Privatleben zurückziehen. Herr Knortz ist gewiss im Rechte, wenn er ihn wegen der reichhaltigen öffentlichen Bibliotheken und der anderen wissenschaftlichen Hülfsmittel dieser Weltstadt St. Louis verlassen und dorthin übersiedeln lässt. In der That sind solche in ausgiebigster Weise von ihm benutzt worden; denn wir sehen ihn in New-York eine Schrift nach der anderen herausgeben, und diese behandeln theologische, chronologische, astronomische und ägyptologische Stoffe. Diese waren meist polemischer Natur, und der Glaube an sein längst bei Seite geschobenes System scheint sich dadurch neu in ihm befestigt zu haben, dass sein Leipziger Freund und Kollege, Professor H. Wuttke, ein gelehrter und leidenschaftlicher Mann, der in Seyffarth den Märtyrer einer guten, aber verkannten Sache sah, edelmüthig für ihn ins Feld zog, und obgleich er sich nie eingehend mit Ägyptologie beschäftigt hatte, in seiner Geschichte der Schrift, unterstützt von den brieflichen Mittheilungen des fernen Freundes, dessen System ausführlich darlegte und ihm den Vorzug vor dem Champollion'schen gab. Leider hat Wuttke sein gross angelegtes Werk, welches sonst viel Vor-

1) Gotha. Perthes.

treffliches enthält, durch diese blinde Verwerthung einer falschen Sache und verkehrter Angaben ihres Urhebers geradezu verdorben. Statt zu belehren, führt es in den auf Aegypten bezüglichen Hauptabschnitten irre, und doch hat Wuttke bona fide gehandelt. Was ihn Seyffarth am meisten näherte und ihn Schulter an Schulter mit ihm zu kämpfen veranlasste, war sicher der an sich schöne Trieb auf Seiten der Minorität zu stehen und dem Schwächeren, der freilich lebhaft und persuasiv genug für seine Sache einzutreten verstand, gegen mächtige Gegner beizustehen ¹⁾).

Bis ans Ende hielt Seyffarth an seinem Systeme fest, und als 1880 H. Brugsch, Chabas und der geniale Demotiker E. Revillout die neue Fachzeitschrift „*révue Egyptologique*“ gegründet hatten, ging er ihr in einem Aufsätze, dessen Titel „the present Egyptian Humbug“ bezeichnend ist für den Inhalt, heftig zu Leibe. Bei seiner Würdigung der Inschriften auf dem jetzt im New-Yorker Centralpark aufgestellten alexandrinischen Obelisk 1880—81 zeigte er zum letzten Male, wie wenig sein Schlüssel genügt, um auch nur einfache Inschriften dem Verständniss zu erschliessen. Streitbar und geistesfrisch ging Seyffarth dem Ende entgegen. Er hatte sich in seiner neuen Heimath gut eingelebt und war auch den politischen Interessen derselben nicht fremd geblieben. Mit besonderem Eifer trat er in der Zeit des Secessionskrieges für die Emancipation der Slaven ein, und zwar vom religiösen Standpunkt aus, indem er die Fragen aufwarf: „Ist die gegenwärtige Negerclaverei in Uebereinstimmung mit der Schrift oder nicht?“ und „Ist die Erhaltung und Verbreitung der gegenwärtigen Negerclaverei eine Sünde oder nicht?“ Natürlich sprach er sich in beiden Schriften gegen das Institut der Claverei aus.

Ein grosses Werk seiner späteren Jahre „*clavis aegyptiaca*“ findet sich nunmehr (als Manuscript) im Besitz der New-Yorker historischen Gesellschaft. Es wird kaum zur Herausgabe kommen, und wir können darin keinen Verlust für die Wissenschaft erkennen;

1) Als ich 1870 nach Leipzig berufen wurde, hielt Prof. Wuttke im Verein für die Geschichte Leipzig's einen Vortrag, in dem er Seyffarth's System für das einzig richtige, dass Champollion'sche dagegen für verkehrt und als nur mit Unrecht herrschend erklärte. Ich blieb ihm bei meiner Antrittsvorlesung die Antwort nicht schuldig, und als Wuttke mich nach derselben besuchte, und ich ihm an der Hand des trilinguen Decretes von Tanis, seines hieroglyphischen und griechischen Textes darzulegen versuchte, wie diese Inschrift unser System in allen Stücken bestätige, gab er mir selbst zu, dass er keine Hieroglyphen selbstständig zu lesen verstehe, auch nicht nach dem Seyffarth'schen Schlüssel. Des Freundes Schriften und briefliche Erklärungen, sagte er, hätten ihn für dessen System gewonnen. In einer Hinsicht sei Seyffarth sicher Unrecht geschehen, wie ich ja bedingungsweise zugebe, und es sei seine Aufgabe die volle Anerkennung der Verdienste des Freundes durchzusetzen. Bald darauf erschien Wuttke's Geschichte der Schrift, und nachdem ich sie mit stillem Bedauern studirt hatte, liess ich ihr in Zarneke's Centralblatt eine kritische Würdigung angedeihen, die leider nicht zu ihren Gunsten ausfallen konnte.

denn wenn die „clavis“ auch jedenfalls reiche Resultate eines grossen Sammelfleisses enthält, so bürgen doch seine letzten Uebersetzungen und polemischen Schriften dafür, dass er an den fundamentalen Irrthümern seines Systems festhielt, und so kann denn sein Manuscript nur zeigen, in wie weit es möglich ist, mit Fleiss und Scharfsinn für eine verlorene Sache zu wirken.

Am 17. November 1885 starb er zu New-York an Altersschwäche, nachdem er das Augenlicht fast ganz verloren, im 89. Lebensjahre und hinterliess den grössten Theil seines Vermögens dem Concordia College in St. Louis und der Capital University in Columbus mit der Bestimmung, dass die Zinsen armen Studirenden als Stipendien zufallen möchten. Der von ihm gegründeten Emanuelskirche in New-York wandte er eine nicht unbeträchtliche Schenkung zu. Dass der harte, in sich zurückgezogene Mann sich gern gefällig erwies und die vielen von amerikanischen Gelehrten an ihn gestellten philologischen, chronologischen etc. Fragen willig und ausführlich beantwortete, wird ihm von seinen Freunden in der neuen Welt besonders nachgerühmt.


Dies ist das Leben des ersten deutschen Aegyptologen, der bis ans Ende der Ueberzeugung huldigte, dass er verkannt und grosser Ruhmestitel beraubt worden sei. Hätte er sich mit dieser Ansicht im Rechte befunden, dann würde, da die Wahrheit zuletzt immer siegt, die Nachwelt auf seine Arbeiten zurückgehen und ihn sicher nicht nur als Forscher, sondern auch als Märtyrer doppelt hoch auf den Schild heben. Wir Deutschen, und ich als einer der ersten, würden besonders freudig bereit sein dies zu thun, wenn Seyffarth's System in der That der Wahrheit näher käme als das seines französischen Rivalen. Jetzt, da ich mich als sein Nachfolger und von seinen Anhängern in Amerika gedrängt, der Aufgabe unterziehe, Seyffarth's Anklagen und Ansprüche zu würdigen, hat es mir obgelegen, seine Arbeiten von der ersten bis zur letzten zu prüfen. Dies ist denn mit voller Objectivität geschehen, und ich werde darzustellen haben, was er neben Champollion für unsere Wissenschaft gewonnen, wie sich anfänglich sein System zu dem des Franzosen verhielt, und welche seiner Leistungen allerdings in der Folge keine genügende Würdigung erfahren haben.



Zunächst wollen wir mit Hülfe eines Vergleiches dem Leser zu zeigen versuchen, wie sich Seyffarth's System im Allgemeinen zu dem Champollion's verhält. Cajus (Champollion) erkannte, dass am Himmel Planeten und Fixsterne (ideographische Zeichen und die Buchstaben des Alphabetes) erkennbar seien, aber weiter nichts, während später Cnejus (Seyffarth) behauptete, es gäbe am Firmament neben den Fixsternen, die Cajus vor ihm entdeckt hatte, nur noch Kometen und Nebelflecke (Silbenzeichen), welche allerdings von Cajus übersehen worden waren, aber sicher keine Planeten. Als dann später des Cajus Schüler gleichfalls Kometen und Nebelflecke sahen, behauptete Cnejus, er habe die Wahrheit richtig und vor

ihrem Lehrer erkannt, und die Anderen, welche neben den Fixsternen, deren Entdeckung er dem Cajus nicht absprechen konnte, und den Planeten, deren Dasein er zu negiren fortfuhr, auch Kometen und Nebelflecke in ihr System aufgenommen, lebten im Irrthum, und seien zu Räubern an ihm geworden. Das Folgende wird das Zutreffende dieses Gleichnisses erhärten, welches immerhin das Zugeständniss in sich schliesst, dass eine Entdeckung, für welche Seyffarth die Priorität zukommt, von Champollion's Nachfolgern benutzt wird, ohne dass sie Seyffarth's Namen jemals dabei erwähnen.

Als die beiden Gegner in Italien zusammentrafen, hatte der Franzose unabhängig von Thomas Young, von dem einige mit der ihm eigenen Genialität herausgerechnet worden waren, die alphabetischen Zeichen des ägyptischen Alphabetes richtig erkannt, dem ideographischen Theile der Hieroglyphenschrift scharfsinnig und im Ganzen sutreffend den ihm gebührenden Platz angewiesen und viele in hieroglyphischer und hieratischer Schrift geschriebene Gruppen auf Grund der koptischen Sprache und sorgfältiger Textvergleichen richtig bestimmt.

Seyffarth war, obgleich er die Vorarbeiten des Franzosen kannte, zu anderen Resultaten gekommen, die er in seine Rudimenta hieroglyphica, welche während seines Aufenthaltes in Italien erschienen, niederlegte, und unter denen sich auch die richtige Behauptung befand, ein einzelnes Zeichen könne mehrere Laute auf ein Mal darstellen. Ausser diesem später bewährten Satze enthält dies Werk kaum einen Paragraphen, aus dem die methodische Forschung auch nur den geringsten Nutzen hätte ziehen können. Geradezu unbegreiflich ist der Fehlgriff, den er nicht nur hier, sondern auch noch in ganz später Zeit begeht, und der ihn veranlasst, das Demotische für die älteste Schriftstufe zu erklären, aus der dann durch fortgesetzte kalligraphische Verschönerung erst das Hieratische und endlich das Hieroglyphische entstanden sei. Muss es doch dem gesunden Menschenverstande von vorn herein einleuchten, dass eine Bilderschrift zuerst kenntliche Darstellungen der gemeinten Gegenstände gibt, und dass erst diese zu conventionellen Vereinfachungen führen können. Die spätere Forschung hat denn auch gelehrt, dass das Hieroglyphische längst geschrieben ward, bevor man es ins Hieratische verkürzte, und dass das Demotische erst im achten Jahrhundert v. Chr. in Uebung kam. Frühere Proben dieser Schreibart, aus der doch nach Seyffarth die anderen entstanden sein sollten, sind nicht vorhanden.







Aus dem Studium aller drei Schriftarten gewinnt Seyffarth dann die Ueberzeugung, dass die hieroglyphische in „grammatisch-symbolischer“ Weise zu erklären sei, und zwar indem er in jeder Hieroglyphe nicht die wirkliche, symbolische oder allegorische Darstellung eines Objectes oder abstrakten Begriffes sieht, sondern indem er jedes hieroglyphische Zeichen für die symbolische Wiedergabe eines Lautbildes erklärt. Die Cartouche  der Rahmen,

welcher die Königs- und einige Götternamen umgibt, bedeutet für ihn nicht ideographisch und in conventioneller Weise den Begriff „Namen“, sondern ist für ihn das Lautsymbol für die phonetische Gruppe r-n oder das Wort ren, ran, len, welches auf Koptisch nomen d. i. der Name bedeutet.   vorkommt, für ein ideographisches Determinativzeichen zu halten, wie es Champollion vor ihm mit vollem Rechte gethan hatte, fällt ihm nicht ein ¹⁾. Auf diese Anschauung gründen sich denn auch die Uebersetzungen, an denen er sich versucht, und während Champollion in seinem Précis auch die Ideogramme richtig würdigt und darum schon dahin gelangt, kleine Sätze gut zu übertragen, enthalten seine Versionen, denen er ein nur in seiner Phantasie lebendes Altkoptisch zu Grunde legt, das dem Hebräischen verwandt ist, so viele Fehler als Worte.




In seinen Rudimenta republicirt er das Capitel des Todtenbuches, welches wir gegenwärtig nach dem Turiner Exemplar dieses in vielen Handschriften erhaltenen grössten religiösen Literaturwerkes der Aegypten das 18. nennen, und zwar nach dem sogenannten Papyrus Cadet, von dem sich eine Nachbildung in der Description de l'Égypte findet.



Das Capitel beginnt:








						
O	Œhuti	sema'axeru	Usâr	r	ẖeft'	— f
o	Thot	lass triumphiren	den Osiris	gegen	seine	Feinde.

Da Seyffarth keine ideographischen Zeichen gelten lässt, wird die ganze Gruppe   oder  mit hebräischen Lettern von ihm umschrieben. Den Mann mit der Hand am Munde nennt er einen sich neigenden Mann, und bringt ihn mit dem Koptischen   tollere, suspendere, oder  exclamare zusammen und erklärt ihn für eine particula exclamandi. Diese übersetzt er „age!“,

1) Schon der Umstand, dass viele ausgeschriebene Worte mit 2 oder mehr Determinativzeichen versehen werden, beseitigt jeden Zweifel an ihrem ideographischen Werth. So wird das Wort ẖaṭbu tödten ausgeschrieben, und hinter ihm tritt bisweilen nur der bewaffnete Arm auf, welcher andeutet, dass wir es mit einer gewaltsamen Handlung zu thun haben, aber es tritt auch zu demselben bewaffneten Arm noch ein Messer, das dann die Gewaltthat des Tödtens näher definirt. Wohin Seyffarth, der keine Ideogramme kennt, mit der phonetischen Verwerthung auch dieser Zeichen gelangt, kann der Fachmann sich denken. Dass diese Determinativa keinen Lautwerth hatten, musste ihn schon der Umstand lehren, dass z. B. hinter unserem ẖaṭbu bald der bewaffnete Arm allein, bald mit dem Messer, bald dieses allein und bald an seiner Stelle ein niedersinkender Mann gebraucht ward. Er ist eben dem Studium der Varianten in schwer erklärlicher Weise fern geblieben. Aus ihnen lassen sich 1000 ähnliche Belege gewinnen.

was ganz zufällig richtig ist, obgleich unsere Gruppe á zu lesen und eine unendlich häufige Interjection ist.  = á. —  zeigt ideographisch an, dass wir es mit einem Rufe zu thun haben. Das folgende Zeichen , der Ibis auf der Standarte, das die Varianten

Œhuti zu lesen zwingen und schon von Champollion richtig für das Symbol des Gottes Thot erkannt worden ist, liest er in seiner *Grammatica aegyptiaca* (1856), indem er sich seinem Gegner fügt, richtig, doch umschreibt er es in den Rudimenta \aleph und koptisch $\pi\alpha\ \pi\eta\sigma\gamma$ venire. Der Vogel selbst ist für ihn der Buchstabe n, das ω \\\ unter dem Gestell hält er für \aleph oder γ . Das eben erwähnte sema'axeru hält er in Folge einer schwer verständlichen Manipulation für den Namen Osiris, und die Gruppe  , welche

nun folgt, für $\chi\eta\alpha\iota$, $\chi\eta\alpha\iota$ d. i. Aegypten. Das über  und  — für ihn χ und e — stehende Auge  ist nach seinem System m, und gehört zwischen χ und e, während in Wirklichkeit  = us,  = ar ist, und das Männchen schon von Champollion für das Determinativzeichen erkannt ward, welches jedem Götternamen folgt. Auf sehr verschiedenen Wegen, auch durch griechische Antigrapha ist Champollion's richtige Bestimmung,   sei der

Götternamen Osiris, erwiesen worden; Seyffarth übersetzt, wie wir sehen, diese Gruppe in den Rudimenta „Aegypten“, während er sie in der *Grammatica aegyptiaca* stillschweigend nach Champollion $\sigma\gamma\sigma\pi$ umschreibt und Osiris übersetzt. In genau derselben Weise geht es fort bis an's Ende. — Was Seyffarth überträgt:

„Wohlan! Komm nach Aegypten, o Osiris, ergötze Jüngling!“ bedeutet wirklich:

„O Thoth!), lass triumphiren den Osiris über seine Feinde.“

Gerade in dieser Zeit beklagt sich Seyffarth bitter über die Verläumdung Champollion-Figeac's, des Bruders seines grossen Gegners, er habe ein Mal aus einem Texte, welcher einen Privatkontrakt enthalte, einen Hymnus herausgelesen; aber dies wäre bei der Methode, der Seyffarth in den Rudimenta folgte, sehr möglich gewesen, und die Verläumdung Champollion-Figeac's, der übrigens hinter seinem Bruder (le jeune) in jeder Hinsicht weit zurückstand, lässt sich vielleicht darauf zurückführen, dass Seyffarth allerdings gerade in jener Zeit einen Abschnitt des Todtenbuches, worin von der Sonne keine Rede ist, einen „Hymnus an die Sonne“ nannte.

1) Der Himmelschreiber und Vorsteher der Wägung in der Halle der (lohnenden und strafenden) Gerechtigkeit.

Um seinem System dem Champollion'schen gegenüber Geltung zu verschaffen und Figeac's Angriffe zu widerlegen, verfasste er in Italien eine lateinische Vertheidigungsschrift¹⁾, die er ins Italienische und Französische übersetzen liess, und in ihr findet sich eine synoptische Zusammenstellung der Hauptgrundsätze des Seyffarth'schen und Champollion'schen Systems. In der dem Franzosen gewidmeten Reihe würde dieser Manches ergänzt und anders gefasst haben, doch hält sie sich frei von Entstellungen, und so gewährt uns das Nebeneinandersetzen der Systeme beider Gegner von Seiten der einen Partei die Möglichkeit unserem Landsmanne in seinem eigenen Sinne Alles zuzuweisen, was er damals vor Champollion, dessen grossartige Entdeckung und Bestimmung des Hieroglyphenalphabetes Seyffarth nur als vollendete Thatsache hinnimmt, vorauszuhaben meinte.

Seyffarth.

Das Altkoptische, ist die Grundsprache, in der die Denkmäler der alten Aegypter geschrieben sind.

Champollion.

Das Neukoptische ist die Grundsprache, in der die Denkmäler der alten Aegypter geschrieben sind.

Hier begeht Seyffarth einen Irrthum; denn Champollion hielt das einzige Koptische, das wir besitzen, und das darum nicht Neukoptisch genannt werden darf, nur für die Sprache, mit deren Hülfe wir die hieroglyphischen, hieratischen und demotischen Texte entziffern können und sah sehr wohl ein, dass sie den älteren Texten in älteren Formen zu Grunde gelegen haben müsse; da wir aber keine Proben dieser älteren Formen besitzen, konnte sich Champollion ihrer nicht zu Entzifferungszwecken bedienen, während Seyffarth, wie schon oben erwähnt ward, sich ein Altkoptisch (die *ἱερά διάλεκτος* des Josephus) a priori construirte und sich desselben bei seinen Uebersetzungen bediente.

Diesem ersten Satze lässt er einen zweiten folgen, dem er keinen Champollion'schen zur Seite stellt, weil dieser viel zu vorsichtig war, ein Urtheil über eine Sprache auszusprechen, die er noch nicht kennen konnte, während Seyffarth, der das Altkoptische benutzte, ohne es zu kennen, kühnlich aussprach:

„Die alte Sprache der Aegypter, welche die Alten den heiligen Dialekt nannten, unterscheidet sich vom Neukoptischen durch Wurzeln, grammatische Formen und syntaktische Verbindungen.“ Das Alles war sehr wahrscheinlich, wurde auch von Champollion vorausgesehen, aber nachweisen liess es sich damals nicht, da man noch keine sichergestellte Probe des alten Koptischen besass. Die

1) G. Seyffarth. *Brevis Defensio Hieroglyphices inventae* a F. A. Guil. Spohn et G. S. Lips. J. A. Barth 1827. — *Difesa del sistema Geroglifico dei Signori Spohn e Seyffarth scripta del Signor Seyffarth.* Torino. C. Silva. 1827.

drei folgenden Sätze gereichen dem gesunden Sinn und Scharfblick Seyffarth's zu geringer Ehre; denn er zählt hier das Pferd am Schwanze auf und behauptet, wie schon oben mitgetheilt ward, dass das Demotische dem Hieratischen und dies dem Hieroglyphischen vorangehe.

Champollion tritt dagegen entsprechend dem wahren, längst als richtig nachgewiesenen Sachverhalte für die umgekehrte Folge der drei Ägyptischen Schriftarten ein. Durchaus zutreffend ist auch seine Behauptung, dass die demotische um Einiges weniger symbolisch (ideographisch) sei als die hieratische Schrift, und dass das Hieratische aus Zeichen bestehe, die geringere Abkürzungen erfahren hätten als die demotischen. Endlich hat es sich als richtig erwiesen, dass die hieratische Schrift um Einiges weniger symbolisch sei, als die hieroglyphische, und wer möchte Einspruch gegen Champollion's Ansicht erheben, dass die Hieroglyphenschrift aus Bildern verschiedener dem Leben entlehnter Gegenstände bestehe, durch welche man Gedanken zum Ausdruck brachte, bevor man sich der Lautschrift bediente, während Seyffarth das Umgekehrte behauptet und die Hieroglyphenschrift für im Ganzen grammatisch erklärt und sie von vornherein lautlich sein lässt.

Hier sei ein kleiner Aufenthalt gestattet.

Bei verschiedenen Anlässen haben wir selbst uns lebhaft zu dem Satze bekannt, dass, wie das Kind sich früher durch Geberden als durch Worte verständlich macht, die primitiven Völker, um ihre Gedanken mitzuthellen, sich eher einer Bilder- als einer Lautschrift bedienten. Zwar zeigen jetzt die ältesten, erst vor wenigen Jahren entdeckten Hieroglyphentexte, die Pyramideninschriften, dass man sich in der frühesten Epoche des Ägyptischen Schriftthums reichlicher der lautlichen Zeichen bediente, als der ideographischen, welche indessen schon damals genau dieselbe Verwendung fanden, die ihnen von jeher zukam, die ihnen bis ans Ende verblieb, und die ihnen Seyffarth auch noch in seinen spätesten Schriften abgesprochen hat, doch können gerade darum die alphabetischen Lettern, die der Franzose sicher vor unserem Landsmanne entdeckte, nicht, wie dieser behauptet, von den Phöniziern entlehnt sein, sondern müssen vielmehr fraglos dem Ägyptischen Genius ihren Ursprung danken; denn mit Recht behaupten unsere ersten Physiologen, dass die Zerlegung der Sprache in die Laute des Alphabetes, eine sehr complicirte geistige That, nur an einer Stelle der Erde vollbracht worden sein könne. Ist dies der Fall, so muss, wie die Pyramideninschriften lehren, die, so alt sie sind, nicht einmal Anfänge bezeichnen, sondern uns das ganze System schon fix und fertig vor Augen führen, Aegypten ihre Heimat sein, nicht das so viel später erwachsene Phönizien, und es hat sich jetzt auch ergeben, nachdem Lenormant, de Rougé und andere dieser Vermuthung eine feste Grundlage gegeben, dass die Phönizier, welche früh mit dem Nilthal in Verbindung traten, ihre Lettern den hieratischen

Zeichen ihrer ägyptischen Nachbarn entlehnten. Das praktische Handelsvolk bediente sich ihrer ohne jede Beigabe, während die mehr künstlerisch und sinnig angelegten Aegypter ihrer Schrift geflissentlich eine gewisse Complication belassen, theils um der Schrift, die sie bei der Dekoration von Gräbern und Tempeln verwandten, ihren ornamentalen Charakter, der auf einer gewissen Mannigfaltigkeit der Bilder beruhte, zu bewahren, theils um ihre Verständlichkeit zu heben; denn das Altägyptische ist eine arme Sprache, in der es von Homo- und Synonymen wimmelt, und der es nur zu Gute kommen konnte, wenn man die vieldeutigen Gruppen mit Determinativzeichen versah, welche die Schriftbilder vermannigfaltigten und zu gleicher Zeit der Verwechslung so vieler Worte, denen zahlreiche Bedeutungen zukamen, den Riegel vorschoben.

Die beiden folgenden Paragraphen bieten auf der Champollion'schen, wie auf der Seyffarth'schen Seite Fehlerhaftes und längst Richtiggestelltes. Im neunten und zehnten¹⁾ Paragraphen ist Seyffarth im Rechte; denn es können sowohl mehrere Bilder ein und denselben Laut, als ein und dasselbe Zeichen verschiedene Laute darstellen, und so werden wir nicht Champollion, sondern ihm die Entdeckung der Polyphonie vieler Hieroglyphen zuzuschreiben haben.

1832 ging der grosse Franzose im einundvierzigsten Lebensjahre dahin, und sein Bruder Figeac ward mit der Herausgabe seiner Manuscripte betraut, unter denen sich auch die *Grammaire égyptienne* befand. Dies grossartige Werk überbot alle Erwartungen, doch, wie schon oben mitgetheilt ward, konnte sich Seyffarth erst spät entschliessen, ihm eine Würdigung — und zwar eine recht herbe — angedeihen zu lassen.

Dennoch trägt die „Grammaire“ den Stempel der unsterblichen Leistung an der Stirn und überbietet in jeder Hinsicht himmelweit Seyffarths so viel später (1855) erschienene *Grammatica aegyptiaca*. Jene wird als Markstein auf dem Wege der ägyptologischen Studien immerdar stehen bleiben und sollte schon während ihres Erscheinens unserer Wissenschaft einen ihrer bedeutendsten Förderer zuführen.

Am 14. Juli, ein Jahr nach dem Tode Champollion's, kam ein junger Deutscher nach Paris, Dr. R. Lepsius, der sich durch seine treffliche Dissertation über die Eugubinschen Tafeln rühmlichst bekannt gemacht und zu Leipzig unter G. Hermann, zu Göttingen unter O. Müller, Disson, den Grimm's, Dahlmann und H. Ewald, zu Berlin unter Bopp, Boeckh, Lachmann etc. zu einem vielversprechenden Philologen, Archäologen und Linguisten herangebildet hatte. Anfänglich widmete er sich in Paris nur linguistischen Studien, als ihn aber ein halbes Jahr nach seiner Ankunft daselbst Bunsen aufforderte nach Rom zu gehen und dort die junge Ägyptologie methodisch weiterzuführen, fühlte er erst mächtige Bedenken

1) Lateinische Ausgabe. § 11—12 der italienischen.

und antwortete Bunsen auf seine sehr verführerische Einladung, was er bisher von der Aegyptologie gesehen, erscheine ihm theils unwissenschaftlich, theils unsicher; wenn aber besonders Champollion's literarischer Nachlass das biete, was er von ihm erwarte, so werde er gern und mit Hoffnung auf schöne Resultate an die Arbeit gehen. Aber seine Bedenken liessen sich keineswegs auf einen Schlag beruhigen, und es bedurfte einer guten Reihe von Monden, bis er sich (1834) einen Ueberblick über den Stand der Aegyptologie verschafft hatte. Dann erst, und nachdem er besonders Champollion's Nachlass studirt und sich das Koptische zu eigen gemacht, konnte er Bunsen erklären, dass er das rechte Feld für künftige Arbeiten gefunden.

Was ihn für das System des Franzosen gewann, war ausschliesslich der Umstand, dass nur dies auf festem, wissenschaftlichem Grunde ruhte, und sobald Lepsius die ägyptischen Denkmäler in Paris und Italien kritisch und mit dem ihm eigenen linguistischen Scharfblick studirt hatte, legte er auch Champollion's Grammaire, die ihm früher als Anderen zugänglich war, seinen Forschungen zu Grunde und behandelte die Hauptpunkte des Systems zum ersten Male in echt methodischer Weise. Seyffarth's „Schlüssel“ zu berücksichtigen hielt er für verlorene Mühe, und er spricht sich Bunsen gegenüber mit Bedauern und strenger Missbilligung über denselben aus. Was vermochte er auch mit einem „Schlüssel“ zu beginnen, der keine ideographischen Zeichen kannte, obgleich ihr Vorhandensein nach Champollion's Darlegungen nur von einem voreingenommenen Geiste geäuget werden konnte. Sah Seyffarth damals 1837 fast alle Zeichen für Silbenzeichen an¹⁾, so fand Lepsius auch darin einen trostlosen Irrthum, und er hatte nicht Unrecht mit seiner Behauptung, dass, nach dem Erscheinen der „Grammaire“, Seyffarth's philologischen Arbeiten zu den Todten geworfen zu werden verdienten. Trotz solcher entschiedenen Parteinahme für Champollion war Lepsius doch keineswegs blind für die Missverständnisse, an denen es in der „Grammaire“ nicht fehlte, und wenn ihr Verfasser die begrenzten Gruppen von Zeichen, welche wir jetzt und nach Lepsius' lettre à Rosellini „Silbenzeichen“ nennen, falsch aufgefasst hatte, so konnte dies dem kritischen Scharfblicke des methodisch vorgehenden Linguisten nicht entgehen.




Diese Angelegenheit, aus der Seyffarth das Recht ableitete, die Champollion'sche Schule als Räuber an seinem geistigen Eigenthum. zu bezeichnen, verhält sich also:









Seyffarth hatte, wie gesagt, schon in den Rudimenta Silbenzeichen erkannt²⁾; denn es ist ihm nicht abzusprechen, dass er früher


1) In der Grammatica aegyptiaca 1855 macht Seyffarth stillschweigend einige Concessionen, doch bleibt er im Ganzen bei den alten Irrthümern stehen.

2) Es heisst dort: Hieroglyphica emphonica appellare liceat ea, quae suo ambitu integram litteram hieraticam pluresve describunt.

als Champollion zu der Ueberzeugung gelangt war, ein einziges Zeichen könne den Werth mehrerer Laute in sich schliessen und also ein Silbenzeichen sein. Dem entspricht dann die später von ihm formulirte unhaltbare Behauptung: „Grundsätzlich drückt jedes hieroglyphische, hieratische oder demotische Schriftzeichen die Consonanten aus, welche der Name desselben enthält.“ Daneben versichert er noch 1855 in seiner *Grammatica aegyptiaca*: „Keine Hieroglyphe, von den astronomisch-mythologischen Anaglyphen abgesehen, kein hieratisches und demotisches Zeichen hat eine symbolische Bedeutung, drückt niemals mimetisch, tropisch oder äinig-matisch einen Begriff aus.“ So besteht für ihn ziemlich die ganze Schrift aus Silbenzeichen, denen er dann noch die Buchstaben zufügt, die er akrophone Zeichen nennt, weil sie, wie schon Champollion vor ihm angenommen hatte, dem Laut entsprechen sollten, mit dem der Name der betreffenden Hieroglyphe begann. Dass sich mit solchen Grundsätzen nichts machen liess, musste jedem einleuchten, der sich selbstständig oder an der Hand der Champollion'schen „Grammaire“ mit dem Studium des hieroglyphischen Schriftsystems tiefer besaß, und wer die einzelnen von Seyffarth bestimmten Gruppen näher ansah und sie mit den von Champollion erklärten verglich, der konnte nicht lange zweifeln, für wen er Partei zu ergreifen habe. Ausserdem hatte Seyffarth vor 1837 die Menge der Zeichen, die er mit mehreren Consonanten umschrieb, niemals Silbenzeichen genannt; vielmehr gebührt Lepsius das Verdienst diese Bezeichnung eingeführt zu haben.

Champollion hatte gerade diese Gruppe von Hieroglyphen schief aufgefasst; denn obgleich ihn seine ruhig fortschreitenden inductiven Studien zu der Erkenntniss geführt hatten, dass es neben den rein alphabetischen und ideographischen Zeichen auch solche gebe, die mehrere Laute in sich zusammenschlossen, so sah er in diesen Zeichen nur Abkürzungen von häufig gebrauchten Gruppen, welche dadurch bewirkt wurden, dass man ihren Anfangsbuchstaben schrieb, und es dem Leser überliess die anderen Laute zu ergänzen, welche der Name der betreffenden Hieroglyphe in voller Ausschreibung enthielt. So hatte er durch das Studium der Varianten richtig erkannt, dass das Zeichen  in seiner vollen Ausschreibung  



oder   'anx sei, doch hielt er das bloss  nicht für ein Silbenzeichen 'anx, sondern für ein 'a (x), das eine Abkürzung des vollen 'anx sei, und zu dem überall, wo es vorkomme, nx ergänzt werden müsse. Das Zeichen  fand er oft allein, oft mit dem Complement  n, also  men, und da er sah, dass es nie bloss m bedeute, erklärte er  für die Abbreviatur der Gruppe men, die mit sehr verschiedenen Determinativzeichen je nach ihrer Bedeutung auftreten kann, und  war also für ihn ein m, dem




der geübte Leser von selbst das  n beifügte, wenn der Schreiber es unterlassen hatte, dies zu thun.

Man sieht, dass auch er erkannt hatte, es gebe Hieroglyphen, welche mehrere Laute auf ein Mal zur Darstellung bringen, doch war seine Auffassung derselben unhaltbar. Dabei wich sie soweit von der Seyffarth'schen ab, dass an eine Anknüpfung an diese kaum gedacht werden kann.

Als nun Lepsius 1837 an die kritische Prüfung des Champollion'schen Systems ging ¹⁾, stiess er naturgemäss auf Champollion's Irrthum und erklärte gerade heraus, dass er noch keiner wirklichen phonetischen Abreviatur begegnet sei ²⁾, und während er ferner nachweist, dass die ägyptische Schrift eine einheimische, am Nil selbst erwachsene sein müsse, sagt er, es gebe in der Hieroglyphenschrift „non seulement le principe alphabétique et le principe syllabique, mais encore les traces de la première, enfance de l'écriture, le principe idéographique“ ³⁾.

Hier ist es, wo Lepsius das Wort „Silbenzeichen“ zum ersten Male in die Aegyptologie einführt, und dass er es durchaus selbstständig thut, das beweist p. 50 § 35, wo uns eine Auffassung der Silbenzeichen begegnet, welche von der Seyffarth'schen weit genug abweicht und die das volle Gepräge des eminent historischen Lepsius'schen Geistes trägt.

Wie überall so sucht er auch hier die geschichtliche Entwicklung im Auge zu behalten. Das Silbenzeichen war nach ihm in der ursprünglichen Bilderschrift zunächst Ideogramm. Erst nach der Einführung des phonetischen Systems gewann es festen lautlichen Werth, und wo man es ausschrieb behielt es den seines Anfangsbuchstabens. So sieht er in dem Silbenzeichen  zunächst ein Ideogramm, welches das Leben, kopt. *uws*, bedeutet. Nachdem es seine die Aussprache sichernden Complementary empfangen ()










gewann das  — aber nur dann — den Werth seines Anfangsbuchstabens 'a (kopt. *u*). Später wurde  ein echtes phonetisches Silbenzeichen und zur Darstellung aller Begriffe benutzt, welche die Aussprache 'anx besaßen. Verschiedene Sinnderminativa hinter den mit oder ohne Complementary auftretenden Zeichen schützten vor Verwechselungen; denn 'anx war eine vieldeutige Wurzel. Bis in die spätesten Zeiten erhielt  indessen einen ideographischen neben dem phonetischen Werth, und wir können Lepsius nur beistimmen,

1) R. Lepsius. Lettre à Mr. le P. H. Rosellini sur l'alphabet hiéroglyphique. Rome 1837. Auszug aus den annali des rôlm. archéol. Institutes.

2) l. l. p. 50.

3) l. l. p. 48.

wenn er die Art und Weise, in der sich das ideographische und phonetische System mit einander verschlingen und einander ablösen, eine höchst anmuthige und sinnreiche nennt.

Ein Beispiel! Die Hieroglyphe  stellt einen Spiegel dar, und wo sie hinter die volle Schreibung tritt, lehrt sie als Sinndeterminativ, dass hier ein Spiegel gemeint sei. 'anx bedeutet auch das Ohr, und wird es voll ausgeschrieben, und dahinter stellt sich noch das Determinativzeichen für Ohr  oder  (ein Kalbsohr oder das des Menschen), so ist  Lautdeterminativ, das die Aussprache der Silbe sichert und  oder  Sinndeterminativ, welches anzeigt, dass die Gruppe 'anx hier „das Ohr“ bedeute. Steht 'anx allein ohne Complementary, wie in der unendlich häufigen Gruppe, welche als Wunschformel den Namen des Pharaos begleitet,    'anx ut'a seneb (Leben, Heil, Kraft), so möchten wir es immer noch lieber für ein symbolisches als für ein Silbenzeichen halten. Wie es zu lesen war stand bei dem Aegyptier fest, aber während er es schrieb, hatte er mehr die Bedeutung als den Lautwerth im Sinne.

Wenn Seyffarth nun aus dem Umstande, dass Champollion's grammair nichts von Silbenzeichen weiss, die er längst signalisirt hatte, und des grossen Franzosen Schule später dennoch vielen Hieroglyphen den Werth von Silbenzeichen beilegt, das Recht herleitet, sämtliche dem System des Franzosen im Ganzen beipflichtende Aegyptologen Schädiger seines Besitzes zu nennen, so vergisst er dabei immer die grundlegende Lepsius'sche Arbeit; aber wenn diese auch eine selbstständige von Seyffarth's Auffassung abweichende Erklärung der Silbenzeichen gibt, so darf allerdings nicht geleugnet werden, dass unsere heutige Auffassung der Silbenzeichen, die sich mehr der Seyffarth'schen, als der Champollion'schen nähert, stillschweigend und ohne meinen Leipziger Vorgänger zu erwähnen, ihren Platz in der Wissenschaft gefunden. Sind nun auch die meisten Seyffarth'schen Einzelbestimmungen dieser Zeichen falsch, macht Seyffarth auch unendlich viel mehr Hieroglyphen zu Silbenzeichen, als recht ist, so gebietet doch die Billigkeit einzugestehen, dass er neben dem Verdienst zuerst auf den Umstand hingewiesen zu haben, dass ein Zeichen verschiedene Aussprachen besitzen und das gleiche Lautbild durch verschiedene Zeichen ausgedrückt werden kann, auch den andern für sich in Anspruch nehmen darf, der Entdecker jener Hieroglyphen gewesen zu sein, die wir nach Lepsius' Vorgang Silbenzeichen nennen.

Dennoch wird niemand, der dem inductiven Fortschreiten der sich an Champollion's Arbeiten knüpfenden ägyptologischen Forschung gefolgt ist, der Ueberzeugung sich verschliessen, dass die polyphonen wie die Silbenzeichen ganz unabhängig von Seyffarth mit Nothwendig-

keit gefunden werden mussten und entdeckt worden sind. Wenn der tüchtige und scharfsinnige Forscher de Rougé, wenn S. Birch, H. Brugsch und andere spätere Aegyptologen die Silbenzeichen als einen integrierenden Theil des hieroglyphischen Schriftsystems ansahen und behandelten und ihnen ihren wahren, von Seyffarth's Forderungen gewöhnlich weit abweichenden Werth zuertheilten, so sind sie dazu kaum durch diesen gekommen, sondern durch die ruhige Fortentwicklung der Arbeiten Champollion's.

1866 hatte Lepsius das Glück, unter den Trümmern von Tanis (Sān) eine zweite grosse Trilingue (hieroglyphisch, griechisch und am Rande demotisch) zu entdecken. Diesem wichtigen Document wohnte die Kraft inne zu erweisen, welches System das richtige sei. Mit seiner Hülfe konnte gleichsam die Probe auf das Exempel geliefert werden, dessen Lösung die Aegyptologen angenommen, und sie hat der Champollion'schen Schule ihr „recte tu quidem“ mit überraschender Entschiedenheit zugerufen. Dem Verfasser wurde, während er als Privatdocent in Jena seine Wissenschaft vertrat, zuerst der hieroglyphische Theil der Trilingue übersandt, und sein College Merx, der heute zu Heidelberg als Orientalist lehrt und schafft, war Zeuge, wie er diesen so übersetzte, dass der griechische Text, welcher erst später nach Jena gelangte, überall mit seiner Version zusammenstimmte. Wenn Herr Knortz ¹⁾, jedenfalls auf Angabe des schon hochbetagten Seyffarth hin, versichert, Lepsius habe 440 Gruppen des von ihm entdeckten Monuments unentziffert lassen müssen, fällt es uns schwer, auf diese ungeheuerliche Insinuation die Antwort zu finden. Da wir Seyffarth keine gefissentliche Entstellung der Wahrheit zutrauen, so können wir die Sache nur so erklären, dass Lepsius 440 Gruppen der Inschrift anders erklärt hat, als dies mit Hülfe des Seyffarth'schen falschen Schlüssels möglich gewesen wäre. Die Wahrheit ist, dass uns die Tafel von Kanopus weder lexikalisch, noch grammatisch etwas wesentlich Neues gebracht hat und dass Lepsius wenige Monate nach dem Funde der Trilingue ihre Herausgabe, und zwar mit einer Uebersetzung des hieroglyphischen Textes vollendete, welche mit seiner griechischen Fassung genau übereinstimmte. Will sich ein Laie von dem wahren Sachverhalte unterrichten, so nehme er Pierret's leider wenig korrektes „Glossaire“ der Tafel von Tanis ²⁾ zur Hand, in dem er die einzelnen in dem Dekret vorkommenden Gruppen gesondert finden wird, der vergleiche die diesen gegebenen Bedeutungen mit denen, welche ihnen H. Brugsch in seinem hieroglyphisch-demotischen Wörterbuch, oder S. Birch in seinem noch früheren Vocabularium zuertheilt, halte seine Resultate mit der Lepsius'schen Uebersetzung

1) Karl Knortz. Gustav Seyffarth. Eine biographische Skizze. New-York. Steiger 1886.

2) P. Pierret. Études égyptologiques. Glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris 1873. Franck — Vieweg.

des hieroglyphischen und griechischen Textes des Dekretes von Kanopus zusammen, und er wird finden, dass hier Alles passt und klappt, und dass uns die neue Trilingue auf sprachlichem Gebiet nur noch sehr wenig lehren konnte.

Dieser Umstand spricht dem Seyffarth'schen System, mit dem sich keine Zeile der Inschrift übertragen liesse, ein für alle Mal das Urtheil und bestätigt die Richtigkeit der Arbeiten unserer Schule. Seyffarth war wohl zu alt und hing zu fest an seinen ihm in Fleisch und Blut übergegangenen Lehrsätzen, um sich diesem Verdikt seiner Lebensarbeit fügen zu mögen oder zu können, ja er glaubte an die Richtigkeit seines Systems bis ans Ende, obgleich er erlebte, dass mit Hülfe des Schlüssels, dessen sich die neuere ägyptologische Schule bediente, Inschriften und Papyrus gelesen wurden, deren Inhalt ein ganz neues Licht auf die Cultur und Geschichte des alten Aegypten warf. Er sah wichtige Staatsverträge, Kriegsberichte und Biographien, sah das Todtenbuch und mythologische Texte übersetzen, sah medicinische und mathematische Werke gewürdigt und, soweit es gewisse Hindernisse zuließen, zutreffend erklärt werden, vor seinen Augen wurden Märchen und andere belletristische Stücke des interessantesten Inhalts übersetzt, aber das Alles erschütterte ihn nicht in dem Glauben an das eigene System, mit dessen Hülfe er nur zu Versionen von haarsträubendem Widersinn gelangte. —

Schon seit Jahrzehnten folgen wir nur einer Grammatik und einem Wörterbuch, und der Aegyptolog in London muss den gleichen Text, dafern er keine Fehler begeht, ebenso übersetzen, wie der in New-York und Paris. Einzelne Gruppen lassen verschiedene Deutungen zu, aber über den Inhalt des betreffenden Stückes im Ganzen kann niemals eine bemerkenswerthe Meinungsverschiedenheit obwalten. Wie oft hat sich dies schon bei neu entdeckten Inschriften bewährt, und dies Alles konnte Seyffarth nicht entgehen, doch der gekränkte, eigenwillige Mann wollte denen nichts zu danken haben, die eines seiner Verdienste, worauf er sich am meisten zu gute that, anzuerkennen unterliessen, und dass ihm in dieser Hinsicht nicht genug gethan worden ist, das haben wir weiter oben willig anerkannt, wenn auch mit dem nicht scharf genug zu wiederholenden Vorbehalte, dass die Silbenzeichen bei dem methodischen Fortschreiten der Wissenschaft auch ohne sein Zuthun richtiger als es je von ihm geschehen ist, aufgefasst und in ihrem wahren Werthe erkannt werden mussten.

So ist die Lebensarbeit des fleissigen und begabten Gelehrten G. Seyffarth auf unfruchtbaren Boden gefallen. Ohne seine Wissenschaft wesentlich zu fördern, hat er sie zu Zeiten aufgehalten und den Glauben an das rüstige und methodische Fortschreiten derer, die doch seine Fachgenossen waren, unermüdlich zu erschüttern versucht. Vor den Augen der historischen Kritik mussten seine geschichtlichen, mythologischen und mystischen Irrgänge den Glauben

an eine Wissenschaft schädigen, in deren Grenzen solche Ungeheuerlichkeiten erwachsen konnten.

Bei seinem Tode war er in Europa so gut wie vergessen, und die Hauptschuld an diesem Missgeschick trug wohl die schroffe Unbiegsamkeit seines Charakters. Je weiter und rüstiger diejenigen vorschritten, welche er für seine Gegner hielt, desto unwilliger empfand er es, von ihnen in den Schatten und bei Seite gedrückt worden zu sein. Dazu banden ihm gewisse religiöse, mystische und phantastische Einfälle, die er mit den Mitteln seiner Wissenschaft zu stützen und glaublich zu machen versucht hatte, die Hände, und so hören wir den vereinsamten Forscher zuletzt nur dann und wann aus der neuen Welt einen Schrei der Entrüstung über den Ocean rufen und sehen ihn, völlig abgewandt jedem positiven Schaffen, nur noch verneinen und Beschuldigungen austossen.

Hätte während Seyffarth's Aufenthalt in Italien seine Begegnung mit Champollion zu einer freundlichen Aussprache mit diesem grossen Manne geführt, wäre unser Landsmann damals dem genialen Franzosen, welcher Epochemachendes als Aegyptolog geleistet, bevor er die erste Hieroglyphe gesehen hatte, nicht mit dem Wunsche ihn zu vernichten, sondern von ihm zu lernen und ihn für das Gute unter seinem eigenen Besitze zu gewinnen entgegengetreten, so würde das nicht nur der Wissenschaft schöne Früchte getragen, sondern Seyffarth's Namen neben dem Champollion's in der Geschichte unserer Wissenschaft einen Ehrenplatz gesichert haben. Aber dieser Mann liess sich nicht biegen, und seine Arbeiten hatten in seinen Augen früh den Werth von Münzen gewonnen, die man entweder für vollwerthig annimmt oder als falsch bei Seite wirft. So geschah denn, was geschehen musste: Er, der es nicht über sich gewinnen konnte, zurückzutreten oder entgegenzukommen, ist an seiner Stelle unbeachtet stehen geblieben. Die jüngeren Fachgenossen wissen nichts mehr von seinen Arbeiten und zählen ihn zu den Klaproth, Sikler und anderen Phantasten, die es in der Kindheitszeit unserer Wissenschaft versuchten, dem Champollion'schen Systeme ein eigenes, falsches entgegenzusetzen, und wenn ich selbst, nun Seyffarth dahin ist, mich der Mühe unterzog, nachzuprüfen, was er geleistet, so geschah es nur, um meinem Vorgänger im Amte volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und für ihn Alles zu retten, worauf er etwa Anspruch erheben darf. Dies ist geschehen, und indem ich schliesse, wiederhole ich, in Seyffarth einen begabten, redlich strebenden und fleissigen Gelehrten und dazu einen höchst eigenartigen Charakter erkannt zu haben. Ferner fühl' ich mich berechtigt, ihn als den ersten Entdecker der polyphonen Hieroglyphen und — freilich mit den oben geäusserten Vorbehalten — eines sehr wichtigen Bestandtheiles des hieroglyphischen Schriftsystems, d. i. der Silbenzeichen dem Andenken der Nachwelt zu empfehlen. Auch seine Zusammensetzung des Turiner sogenannten Kö-

nigspapyrus ist eine That, für die ihm die Wissenschaft immerdar verpflichtet bleiben sollte. Mag sein Streben von Nutzen gewesen sein oder nicht, mag ihm Erfolg und Anerkennung geblüht haben oder entzogen worden sein, mag er als Forscher viel oder wenig geirrt haben, so dürfen wir ihn doch kaum beklagen; denn er hat bis in ein tiefes Greisenalter die Süßigkeit der Arbeit und des Schaffens genossen und vielleicht bis an's Ende an dem Glauben festgehalten, das Rechte gefunden zu haben. Der gute Wille, dem Rechten zu dienen, ist ihm gewiss treu geblieben zu jeder Zeit. Der Zweck dieser Zeilen wird völlig erfüllt sein, wenn durch dieselben diejenigen Verdienste zur Anerkennung kommen, die sich Seyffarth um unsere Wissenschaft in Wahrheit erworben, und neben denen sie fortgeschritten ist, ohne nach ihm und seinen von Irrthümern verdunkelten echten Erwerbungen zu fragen, die ihm in Zukunft willig und von allen Seiten zugesprochen werden sollten.

Mu'tadid als Prinz und Regent,
ein historisches Heldengedicht von Ibn el Mu'tazz,

herausgegeben, erläutert und übersetzt von

Carl Lang.

(Fortsetzung zu Zeitschr. XL, S. 611.)

Das folgende halbe Hundert Langzeilen (V. 101—149) hat die siebziger Jahre (171—179) zum Gegenstand, eine Zeit, die dem ruhmbedeckten Zengbezwinger manches Missgeschick brachte. Ein abendländischer Dichter würde über die Schilderung desselben gewiss nicht hinweggegangen sein; die Entfaltung der vollen Herrschergrösse im Khalifat als den Höhepunkt der Handlung betrachtend, würde er die in der ersten Hälfte des Jahrzehnts noch ausgeführten Waffenthaten, die Bestallung mit der Statthalterschaft Syrien, die wohlverdiente treue Liebe der Truppen als promotorische Motive und dagegen das traurige Loos des flüchtigen Helden nach dem Ueberfall am Mühlenbach, seine Verschuldung, d. h. seinen Ungehorsam gegen den Vater, und die zur Sühne dafür vertrauten Kerkerjahre als Gegenwirkung verwandt haben; er hätte des Prinzen Grösse im Unglück gezeigt und von dem jungen Adler gesungen, dem die Schwinge gebunden ward, hätte ihm vielleicht selbst Kerkerlieder in den Mund gelegt, Seufzer der Heldensehnsucht nach der freien Himmelsluft und dem gewohnten Wolkenflug. Aber das alles ging natürlich weit über den Gesichtskreis des arabischen Poeten, der noch dazu dies Lied nicht an alle Welt, sondern nur an den Helden selbst richtete. Seine lyrisch-epische Dichtung, die sich erst mühsam von der hergebrachten Odendichtung losringt, vermag sich über den panegyrischen Charakter derselben noch nicht zu erheben. Er verherrlicht deshalb wiederum zuerst nur den Kriegshelden und stellt sich dann die Aufgabe, dem Khalifen das Gefühl der Genugthuung zu geben, indem er den Sturz dessen singt, der zwischen ihm und seiner Freiheit stand und der seiner sich nun reichlich ergiessenden Satire willkommene Blössen darbot.

Den syrischen Feldzug, soweit er ruhmreich war, skizziren Vers 101—105:

„Dann zeigte er sich hiernach den Syrern, und die mussten aus seinem Becher den bittersten Wermuthstrank schlürfen (102) und erkannten beim Zusammenstoß seine Ausdauer und seinen Ansturm am Tage des Schlachtgewoges und seinen Kehrangriff. (103) Frage nach ihm, und man wird sagen: Niedergeworfen wurden sie bei Saizar und an einem andern und noch einem und wieder einem Orte, (104 f.) und auf edlem Thiere reitend, kam (der Feind), nachdem er die Wunder seines Thuns geschaut, flüchtig aus Syrien nach Fustât, den Lauf der Rosse mit Peitschen spornend.“

Nicht viel länger als ein halbes Jahr hatte Abû'l 'Abbâs in Bagdad auf seinen Lorbeern ausruhen dürfen: im ersten Viertel des Jahres 271 rückte er wieder ins Feld. Der Stern der Tûlûniden schien um diese Zeit verblassen zu wollen: Ahmed war nach einem schimpflichen Rückzuge von Tarsus (Tab. 2028) auf den Kanzeln verflucht und Ishâq B. Kundâg, der Statthalter von Dîjâr Rebi'a, in seine Rechte eingesetzt worden (ib. 2048); und als er nun (Mitte 270) starb, musste sein Sohn und Nachfolger Humaraweih sich beeilen, Truppen und Schiffe nach Syrien zu senden (6. d. l. h. 270: Am. 51), das Ishâq und Afšin (Statthalter von D. Mo'ar) ernstlich bedrohten. Diese baten den Muwaffaq um ein Hülfsheer (Freitag, Sel. ex hist. Halebi ٢١. IH 331), und da ihn zugleich der Tûlûnidengeneral Wasîf selbst zur Bekriegung seines neuen Herrn durch einen Brief ermunterte (Am. 51' f.), schickte er den Prinzen mit einem Herre über Raqqa nach Haleb, wo Afšin stand. Dieser und Ishâq, welcher schon Hims genommen hatte, blieben in Erwartung der Truppen aus 'Irâq den Winter über unthätig, während der Feind in und um Saizar (am Nahr el'âsi) lagerte. Ehe er sich's versah, wurde er (gegen Mitte des Jahres 271) von Abû'l 'Abbâs hier überrumpelt (IA VII, 288), und der dem Blutbade entrinnende Rest des Tûlûnidenheeres floh auf Damascus zu. Allein der Prinz blieb ihnen auf den Fersen und trieb sie im ša'ban wieder heraus; erst bei Ramla machten die Verfolgten Halt. Laut V. 103 b müssen zwischen Haleb und hier (einer Strecke von über 60 deutschen Meilen) noch weitere, in den Geschichtsbüchern übergangene Gefechte stattgefunden haben. Inzwischen (Am. 51) war Humar. selber mit einem Heere aus Aegypten aufgebrochen und im Lager bei Ramla angelangt. Zum Unglück wurde der Prinz, noch ehe es zu der schon erwähnten Schlacht bei den Mühlen am Nahr Abi Bu'rus¹⁾ kam, von Ishâq und Afšin im Stich gelassen, so dass er sich mit dem treuen Rest seiner Truppen einer ungeheuren Uebermacht gegenüber sah. Gleichwohl schlug er den Feind so vollständig, dass der Tûlûnide erschreckt nach Aegypten

1) od. N. A. Fu'rus, da wo unter Merwân (132: Maç. VI, 76) über 80 Omajjaden niedergemetzelt wurden. Ueber den Fluss vgl. Freitag, Sel. 62, Anm. 57.

zurückfloß, ohne Halt zu machen (IA 290: وَلَّى مِنْهُمْ وَلَمْ يَقِفْ). Freilich schämte dieser sich hernach seiner Flucht, als er erfuhr, dass nach Beendigung der Schlacht eine aus dem Hinterhalt hervorbrechende Mannschaft den unglücklichen Prinzen mit Erfolg überfallen und gleichfalls in die Flucht geschlagen hatte. Tab. sagt, Hum. habe, als er floß, einen Esel geritten (2109: (ف)كَبْ خَمَارَوِيَهْ حَمَارًا عَارِبًا مِنْهُ); war dies der Fall, so ist das نجيب des Dichters eine Ironie. Erst in der Mitte des J. 272 kam der nach so manchem Siege weit in den Norden verfolgte und schmerzlich enttäuschte Khalifensohn in die Residenz zurück: Tab. 2108, Freyt., Sel. ٣٣ (vgl. zu dem Ganzen hier die Anmm. 152 und 149). Wie schwer mag ihm der Federzug geworden sein, durch welchen er 273 die Wiedereinsetzung Humarawaihis in die Herrschaft über ganz Mişr, Šam und Tuğūr (auf 3 Jahre) mitunterzeichnete! (Am. 53.)

Von derselben Panik wie der Enkel Ṭālūns wurde 'Amr B. Leiṣ es Šaffār ergriffen, als er sich von dem Prinzen verfolgt wusste:

„(106) Und er bekriegte den Šaffār, als die Zeng nicht mehr waren; der flog dahin, nur dass er im Sattel sass, (107) und floß vor ihm her in hastiger Flucht und war doch vordem ein immer wieder angreifender Recke.“

Im Jahre 274 zog Muwaffaq nach Persien, um den 271 abgesetzten 'Amr zu vertreiben (Tab. 2113, Am. 77); Abū Ṭalḥa, der des Letzteren Vortrab führte, ging wider Erwarten zu ihm über, 'Amr zog sich nun nach Kirmān zurück. Da aber Muwaffaq Grund hatte, bei Abū Ṭalḥa die Absicht des Wiederabfalls anzunehmen, liess er ihn bei Šīrāz verhaften und überwies sein Vermögen dem Prinzen Abū'l 'Abbās el Mu'taqid. Sowohl IA (298) als IH (334) haben unmittelbar hierauf die Worte: „und er machte sich auf, den 'Amr zu verfolgen.“ Das Subject kann hier ebenso wohl der Prinz als Muwaffaq sein; da nirgend sonst eine Mithülfe des Prinzen bei diesem Feldzuge erwähnt wird, müsste man sich ohne das Zeugniß unseres Dichters, den indes schwerlich sein Gedächtniss hier im Stiche liess, für den letzteren Fall entscheiden.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass Abū'l 'Abbās während der 2¼ Jahre (vom Ende ġum. II 272 bis Anfang šaww. 275), wo die Annalen von ihm schweigen, müßig blieb. Ihm scheint vielmehr die Zeit zu lange gewährt zu haben, bis er auf dem Schauplatz seines Unglücks und seiner Schmach, in Syrien, den Ṭālūniden und den widerspenstigen Städten seinen Namen wieder würde furchtbar machen können. Denn als Muwaffaq nach seiner Rückkehr von jenem persischen Feldzuge ihn bei einem der Grossen bleiben hiess, weigerte er sich und erklärte nur nach Syrien gehen zu wollen, „weil dies der Statthalterposten sei, den der Fürst der Gläubigen ihm verliehen habe“: IA 302, vgl. IH 335. So trotziger

Rede wegen (nach Am. 86 لَشْدَة بِأَسْه) liess Muw. ihn in einem Zimmer seines Palastes gefangen setzen und beaufsichtigen, vermochte aber die Truppen des Prinzen, die deshalb einen Aufruhr machten, nur mit Mühe zu beschwichtigen. Als er bald darauf (vgl. Tab. 2116) nach Gebel zog, übergab er ihn der gestrengen Aufsicht des Veziers Isma'il B. Bulbul (Maç. 105, vgl. Tab. 2120, I. A. Uşaib. I, 216), über welchem sich daher der Zorn des Dichters in V. 108—149 schonungslos entladet:

„Und nicht vergessen haben wir den Sturz des Irrgläubigen, des Thoren, des Hirnverbrannten und Verblendeten, (109) als er Widerstand und Auflehnung betrieb und der Herr der Höhe ihn nur grössere Schmach erndten liess. (110) Sein Ehrenname ist 'Falkenvater' (Abū's Saqr), während doch sein Vater 'Nachtigall' (Bulbul) hiess: das ist, bei meinem Leben, ein unannehmbarer Unsinn! (111) Stets erhob er in seiner Ruhmredigkeit und seinem Dünkel, ohne von seinen Grossen das Rechte anzunehmen, (112) überlaut seine Stimme, wenn er redete, und schreckte den Bittsteller wie den Grussbietenden zurück. (113) Das frechste der Gottesgeschöpfe war er in schimpflicher Unbill und der härteste der Menschen in der Bestrafung mit dem Strick. (114) Diesem Unglücklichen nahm er sein Landgut weg, und von jenem verlangte er seine Habe und sein Weib. (115) Und wehe dem, dessen Vater reich verstarb! (Man¹⁾ sagte dann wohl:) Ordnet denn nicht so ein Mann²⁾ (seine Verhältnisse) mit Bedachtsamkeit und Sorgfalt? (116) Gleichwohl dauerte im Hause der Heimsuchung seine³⁾ Einkerkierung lange. Dann fragte er⁴⁾: Wer weiss, dass Du sein Sohn bist? (117) Er entgegnete: Meine Nachbarn und wer mich kennt! Aber sie rissen ihm seinen Schnurrbart aus, bis ihm die Kraft schwand, (118) und behandelten ihn rücksichtslos mit Faustschlägen und Stössen, und ihre Hände wurden davon, dass sie ihm Backenstrieche gaben, starr; (119) und so lange blieb er im engsten Gewahrsam, bis er ihnen seine Börse zuwarf. (120) Manchem Kaufherrn, der Juwelen und Gold besass und durch Gottes Gnade in hohem Wohlstand lebte, (121) wurde gesagt: Bei Dir sind der Krone gehörige Verwahrgrüter von den höchsten Werthen! (122) Erwiderte er dann: 'Bei Gott, ich habe deren weder geringe noch grosse, die ihr zukämen; (123) nur im Handelswege habe ich Erwerbungen gemacht, und nie habe ich des

1) Als Fragende sind die über die Festnahme des Unschuldigen empörten Leute gedacht.

2) Wie der Verstorbene, dessen Hinterlassenschaft eingezogen werden soll.

De Goeje schlägt vor أَيْس statt أَيْس und V. 116 mit K (سَاجِنَه . . .)

أَيْس zu lesen: „Wehe dem, dessen Vater reich verstarb, wenn er's mit diesem zu thun bekam, der die Dinge kurzer Hand erledigte! Er liess ihn lange . . . schmachten.“ 3) Des um sein Erbe betrogenen Sohnes. 4) Abū's Saqr.

„Geldes halber Prellerei geübt“, (124) so umräucherten sie ihn mit „Feigenbaumscheiten und überbürdeten ihn mit der Fortschaffung von Palmholz“¹⁾; (125) endlich, als er des Lebens überdrüssig und „muthlos geworden war und sagte: ‘O dass doch all mein Vermögen in der Hölle wäre!“, (126) gab er ihnen hin, was sie begehrt; da wurde er denn losgelassen, beschleunigte seinen Schritt und machte sich eilend davon. (127) Nun baute jener von den geraubten Mitteln ein Haus, aber das ward bald öde und zur „Wüstenei: (128) er starb nicht, ehe es vor seinen Augen geplündert ward und man mit Wollust daranging, es zu Boden zu stürzen. (129) Und (dieser Mensch) stellte die arabischen Formen in der Kanzlei fest und sprach: Ich gehöre zu den Benû Saibân! (130) Wetterwendisch war er in Meinungen und Launen, in der Tracht, in Worten und Thaten, (131) er, der das Fremdartige in seinen Ansprachen und Dunkelheiten der Grammatik in seinen Erlassen gebrauchte (132) und die Leute anfuhr, wenn er redete, den Mund vollnehmend, mit hochgeschraubter Stimme und (unnatürliche) Laute an der Zungenwurzel bildend, (133) als wäre er Qaḥṭān oder Ma'add²⁾ und seine Heimath Tihāma oder Neḡd; (134) auch hatte er seinem Sohne den Beinamen Ta'lab gegeben — so ist's ja echt arabisch! — und Aqlab. (135) In der That aber war er ein über den Knochen brüllendes Raubthier, verschlingender gegen den Geber als der Ofen; (136) einen langen Schnauzbart trug er, den er schwarz schmierte gleich dem benetzten Fittich des Staats. (137) Wenn er sodann von seinem Frühstück aufstand und sein Wein durch Wasser verdünnt war, (138) nahm er sein Prachtgewand und sein Tamburin und machte Gross und Klein lachen, (139) aber die Staatsgeschäfte wurden dabei vernachlässigt. Auch brachte er ungereimte und heidnische Meinungen vor (140) und das Lob Platos und der Philosophen; und es unterstützte ihn in seinem Wahn eine Ketzerrotte, (141) und er schwatzte von den „Glück- und Unglückstagen“³⁾, von der intelligibeln und der concreten Substanz, (142) von der Ausmessung der Länge der Erde und der Himmelsstriche, von der Anzahl der Städte in China und dem Türkenreiche, (143) von dem äussern Accidens bei der Corporification sowie von dem, was über die Naturen der Gestirne

1) De Goeje empfiehlt mir die Lesart **يَذْذِقُ التَّيْنَ** und im Reim **التَّيْنَ**

„sie beräucherten ihn mit Strohhäcksel und liessen ihn schwere Steine schleppen“.

2) Die beiden Vertreter der Vollblutaraber des Südens und Nordens. Von Qaḥṭān, dem mythischen Stammvater Jemens, heisst es Maç. I, 80: وهو

أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ الخ (was sonst von seinem Sohne Ju'rib gesagt wird: **أَخْبَارُ الْعَرَبِ** Abkārīūs Bēr. 186v S. o f.)

3) Ueber den Unterschied dieser beiden astrologischen Termini s. Maç. VI, 383, Z. 9 f.

„gesagt wird; (144) auch schwatzten sie von der Bestimmung der Constellation und dem Stand der Sonne im Thierkreis¹⁾; sie räumten dem Nazzām oder Tumāma²⁾ den ersten Platz ein, (145) und den fanden sie rigoros, der sich zum Gebete erhob, und wie erst den, der beim Lesen lange Zeit gebrauchte! (146) Auch lästerten sie über die Dogmatik und Tradition und wunderten sich ob eines wiedererweckten Todten. (147) Und nicht eher hörte dies auf, des Narren Gewohnheit zu sein, als bis er von dem mörderischen Pfeile des Todes getroffen ward, (148) und ich möchte nur wissen, ob das in seinem Fleische lag oder in dem, was sich von seinem Wissen zeigte³⁾. (149) Preis sei dem, welcher den Geschöpfen vor ihm Ruhe schuf: wie sollte auch seinesgleichen leben und Dauer haben!“

Abū's Saqr (-§ Saqr) Isma'il B. Bulbul war (vgl. den 1. Vers aus Ibn Rūmīs Satire: Fahri 300) ein Schutzbefohlener von dunkler Herkunft (دعى ib. 298, vgl. Maq. 259, Z. 3), der in seiner Jugend einen übeln Lebenswandel führte, aber sich heraufzuarbeiten verstand und 265 Vezier (Tab. 1931, Am. 41), 272 nach der Festnahme des Ša'id B. Maḥlad der Kanzler Muwaffaqs wurde (Tab. 2109 f.). Entweder weil er bei solchem Avancement ganz besondern Grund zur Dankbarkeit hatte oder aus Ironie nannte man ihn الوزير الشكور⁴⁾: Fahri 298. Hohe Begabung besass er ohne Zweifel: Ibn Ḥall. (ed. Slane II, 612) lobt ihn, und Ibn et Tiqt. nennt ihn hochsinnig und gastfrei (مطعام⁵⁾), aber auch einen Incroyable (متحيل). Er leitete seinen erlogenen Stammbaum auf Šaibān zurück (Fahri 299, Maq.

1) Zu تعديل vgl. auch I. A. U. I, 216 Z. 4. اقامة kann das Verbleiben eines Gestirns in einem برج^د bedeuten, vgl. „Dict. of the technical terms“ ۱۳۳۹.

2) De Goeje hat mich belehrt, dass hier zu lesen ist النّظام أو ثمامة. So heissen zwei Häupter von Mu'tazilitengruppen: Šahr. ۳۷ und ۴۹, Steiner, Mu'taziliten 56.

3) d. h. ob eine Krankheit des Körpers oder sein frivoles Gelehrthum die Ursache seines Todes war. Wahrscheinlich aber ist, wie de Goeje vorschlägt und vorauf auch die Schriftzüge in K zu deuten scheinen, نأجمه statt لجمه zu lesen: „ob das seinen astrolog. Bestimmungen gemäss war“.

4) In der gleich zu erwähnenden Satire des IM steht freilich سكور.

5) Doch könnte dies auch den Gourmand bedeuten. Eine seltsame Aufeinanderfolge von Gerichten an seinem Tische (saure Milch nach Fisch) erwähnt I. A. U. I, 181.

108) und gab dadurch noch mehr als schon durch seinen Namen ¹⁾ dem Gegner die erwünschteste Waffe des Spottes in die Hand. Auch der Diwān des IM enthält eine Satire von 12 Versen auf ihn, in der es heisst:

وَإِنَّا لَشَيْبَانٍ ²⁾ إِذَا غَسَلَتْ مَا بَيْنَ أَرْجُلَيْهَا مِنَ الطَّلْحِ

Um seine fatale Herkunft zu verdecken, affectirte er in Aussprache und Stil den echten Araber ³⁾ und haschte obendrein nach grammatischen Subtilitäten. Im Zusammenhange damit stand sein lächerliches Streben nach dem Nimbus einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und sein Umgang mit wissenschaftlichen Capacitäten. Als Abū'l 'Abbās in seinem Hause gefangen sass, verkehrte mit ihm der berühmte Arzt Tabit B. Qurra (+ 288 : Am. 130) ⁴⁾, ein überaus productiver Polyhistor, insbesondere Astronom ⁵⁾ und Mathematiker, der auch für den Vezier selbst eine Abhandlung über die Geometrie verfasste und Antworten auf Fragen Mu'tadids schrieb: I. A. Uş. I, 216, 220. Isma'il veranlasste ihn, dem Gefangenen Gesellschaft zu leisten, und der Prinz gewann ihn ausserordentlich lieb, um so mehr als seine echte Gelehrsamkeit im Gegensatz zu der Halbbildung des Veziers ihn anziehen mochte. Entlarvt wurde die letztere auch einmal in einer Disputation, in welcher Ibn Tawāba ⁶⁾ ihn besiegte: I. Hall. III, 58. Für seine Freigeisterei fehlen mir die Belege (V. 145 f.). Dass er im Uebrigen inconsequent oder launisch war (V. 130), sagt auch der bei Maç. 265 angeführte Vers des Ibn Bessam. Die Ursache seines Sturzes wurde die gewissenlose Art, wie er mit den ihm anvertrauten Staatsgeldern verfuhr, und hochverrätherische Umtriebe. Durch seine das Aerarium vollständig erschöpfenden Unterschlagungen wollte er zum Theil sich selbst bereichern, zum Theil auf dem Wege der Bestechung sich den Anhang sichern, der ihm zu einem Staatsstreich (V. 109) verhelfen sollte. In seiner Satire schilt ihn IM, dass er „das Gottesgut“ in die Erde vergraben habe, und Mas'ūdi (107 f.) erzählt von den tollen Summen, die er durch Geschenke, Ehrenroben u. dgl. ⁷⁾ vergeudete und mit denen er die Araber und namentlich die Benū

1) Zu V. 110 vgl. namentlich das 3. Citat aus Ibn Rūmis Satire (Fajrī a. a. O.).

2) Gedacht ist dabei an den schneebringenden Wintermond.

3) Was die V. 134 genannten Söhne betrifft, so hatte Ism. auch nach Tab. 2121 u. deren zwei, aber ihre Namen finde ich nirgend angegeben.

4) Dessen Sohn Sinān B. Tabit schilderte in einer رسالة, auch Mu'tadids Leben und seinen Verkehr am Khalifenhofe: Maç. I, 19.

5) Vgl. die bei I. A. Uş. I, 218 ff. verzeichneten Titel seiner Werke sowie S. 216, Z. 2 ff.

6) Diesem hat IM einige ergreifende Nachrufe gewidmet

7) Dahin gehört auch in der Satire des IM der Halbvers: أَيْنَ الْجَوَائِزِ

Ṣaibān bestach. Ṭabari (2118 f.) berichtet, im Anfang des Jahres 277 habe er Afšins einflussreichen Eunuchen Waṣīf, den er gleichfalls durch gestohlenes Gut gewonnen hatte, nach Waṣīf gesandt, damit er dort für ihn agitire; als ihn aber bei der Kunde von Muwaffaqs bevorstehender Rückkunft aus Gebel Gewissensangst und Furcht für seine eigne Person gequält habe, sei er darauf verfallen, die leere Staatskasse durch Erpressungen wieder zu füllen: er habe von den Domäneninhabern die Steuern in einem aussichtslosen Jahre gefordert (vgl. Maç. 108) und viele Zahlungsunfähige in den Kerker geworfen, und sein Agent Zağal habe die Leute bei der Eintreibung misshandelt: vgl. V. 228—246, 113—126. Am 2. şafar 278 langte der todtkranke Muwaffaq in Bagdad an, um nur noch 3 Wochen zu leben: sofort liess er jene schreienden Gewaltthätigkeiten abstellen. Isma'īls Umtriebe aber wurden offenbar, als schon am 8. şafar das Gerücht von Muwaffaqs Tode ging. Er liess den von Letzterem in Madā'in zurückgelassenen Mu'tamid und dessen Sohn Ga'far herbeiholen und anstatt im Residenzschloss in seinem eignen Hause absteigen. Man schöpfte Verdacht, und die Garde des Abū'l 'Abbās erbrach mit Gewalt die Gefangenzelle desselben und führte ihn an das Sterbebett des Vaters. Als ein zweites Gerücht besagte, dieser lebe noch, besetzte Isma'īl seine Wohnung und die ganze Nachbarschaft mit Militär und befahl die Abbrechung der vor diesem Bezirk befindlichen Brücken. Allein sobald das Gerücht zur Gewissheit geworden war, liessen alle ihn im Stich, und nun blieb ihm nichts übrig als vor dem Todtgeglaubten selber zu erscheinen. Muwaffaq schenkte ihm zugleich mit dem Prinzen sogar noch ein Ehrenkleid; als er aber heimkam, sah er sein Haus in eine Wüstenei verwandelt (V. 127 f.): bei dem durch seine Feinde verbreiteten Verdacht, er habe mit dem Gelde Muwaffaqs und seiner Verwandten Zutritt bei Mu'tamid gesucht, hatte man nicht nur sein eignes, sondern auch noch die Nachbarhäuser geplündert und zum Theil niedergebrannt, und der eben noch allmächtige Kanzler wusste nicht, wohin er sich setzen sollte, bis man ihm aus einem befreundeten Hause eine Schilfmatte brachte: Tab. 2120 ff., IA 307 ff., IH 335, Maç. 106 ff. Vier Tage nach des Vaters Tode (der am 22. şafar 278 starb) liess der Prinz, dem das Heer sogleich freudig huldigte, den Isma'īl sammt seinen Verwandten verhaften; er musste die mannigfachsten Marter erdulden und endete im Kerker nach wenigen Monaten: Maç. 109.

Abū'l 'Abbās stand jetzt an seines Vaters Stelle; noch freilich war Mu'tamids Sohn Mufawwad der präsumtive Thronfolger, allein nach dreiviertel Jahren sah der Khalif sich gezwungen, mit Uebergehung desselben seinem volksbeliebten Neffen huldigen zu lassen (22. muḥ. 279: Tab. 2131), der denn auch nach Mu'tamids Tode (am 18. reğeb) das Khalifat übernahm: Maç. 112. Die allgemeine Zufriedenheit des Volkes mit diesem Wechsel und seine einschüchternde Wirkung auf die Reichsfeinde schildern V. 150—155:

„Nun kam nach seinem Tode das Khalifat ins rechte Geleise, und ein Ende hatte der Schrecken und das Zagen, (151) und die Leitung des Reiches übernahm ein gerechter Oberherr, ein Sprecher und Bethätiger jedweder Weisheit, (152) gleich dem schneidigen Schwerte in seinem Glanze, an das (erst eben) der Schwertfeiger sein Glanzwasser brachte; (153) da schritt das ganze Volk mit gehorsamer Anerkennung zur Huldigung und zollte solchem Manne seinen Beifall. (154) Da übersandte Aegypten ihm seinen Reichtum, da ordnete für ihn Aegypten seine Verhältnisse, (155) da beeilte auch der Šaffārīde sich mit seiner Unterwerfung. Er aber nahm die Huldigung entgegen, ohne (in seiner Thatkraft) zu ermatten.“

Schon 14 Tage nach der Thronerhebung sandte 'Amr eš Šaffār (der 276 nur auf kurze Zeit wieder zu Gnaden angenommen war: Tab. 2115, 2117) einen Boten mit Geschenken an Mu'ta'qid und erbat und erhielt die Statthalterschaft von Ḥorasān: Tab. 2133, vgl. IH 346. Zwei Monate darauf brachte ebenso ein Bote Ḥumraweihis, Ibn el Gaššāš¹⁾, kostbare Geschenke und trug dem Khalifen für seinen Sohn 'Alī die Hand der ägyptischen Prinzessin Qaṭr-ennedā an: Maç. 118, Am. 55, Tab. 2133 f. Der staatskluge Mu'ta'qid erwiderte, er werde sie vielmehr selbst heirathen, und that dies auch²⁾, als er 282 von seinem 2. Zuge nach Mōsul heimkehrte: Tab. 2145 f. Abū'lmaḥ sagt, er habe dabei, wie es heisse, die Absicht gehegt, den Ḥum. durch die Aussteuer arm zu machen, und das sei ihm gelungen, da dieselbe alle Beschreibung überstiegen habe (vgl. Am. 68). Ḥum. wurde dafür als Statthalter aller von ihm occupirten Gebiete bestätigt, musste aber einen schweren Tribut zahlen: Am. 55, vgl. Abū'līf. 725, Anm. 238.

Seit 5 Jahren ruhte Mu'ta'qids Schwert in der Scheide; da riefen ihn im Anfang des Jahres 280 die Raubzüge der Benū Šaibān in Gezīra wieder ins Feld. Dieser sein erster Zug nach Mōsul ist der Gegenstand von V. 156—176:

„Jetzt las er aus seinen Truppen alle Helden heraus, die erprobt waren und, wenn der Tod drohte, Tod brachten; (157) da blieb nur jeder soldempfangene Fremdling zurück, der, sobald er das Schwert sah, aus Furcht davonlief³⁾, (158) der, wenn er auf einem hochgemuthen Zelter ritt, bald zur Erde niederfiel, (159) der, wenn er schoss, einen wirkungslosen Pfeil, eine ungefährliche

1) + 315 (Anm. 230 f.). Nach Qaṭr-ennedās Tode hielt er die ihm anvertrauten Schätze derselben zurück, musste sie aber 302 herausgeben (ib: 193 f.).

2) Er gewann sie sehr lieb, überlebte sie aber um fast 2 Jahre: Tab. 2195. Vgl. auch Freytag Sel. ۳۴.

3) Statt جری ist indessen خَرِي = خَرِي zu lesen (eine Conjectur de Goeje's, der auch كَلِّ بَقِي in كَلِّ نَفِي verändert wissen möchte).

„Sehne und einen matten Abdruck hatte, (160) über den jeder lachte, der ihn sah, und der sein Ziel hinter sich suchte, (161) dessen Pfeile vom Ziele abflogen, als schösse er mit dem Fusse und nicht mit der Hand, (162) und der, wenn er mit der Lanze erschien, sich wunderlich ausnahm: man hätte ihn für einen schwanznachschieppenden Affen halten können. (163) Endlich, als die besten Truppen herausgelesen waren, so dass er sagen konnte: „O Krieg, nun treibe Scherz oder Ernst!“ (164) wandte er sich gen Moṣul, ein festes Ziel verfolgend, und erfüllte Uferland und Strom zugleich (mit seiner Streitmacht). (165) Er überwältigte die Diebe und die Kurden¹⁾ und beruhigte Land und Leute, (166) in Furcht vor ihm zagten die Ferganer, und die Schiffe der Kaufleute waren nun sicher. (167) Auf dem Tigris nämlich waren tausend Wogenbrecher, die nur der Flügel eines Vogels überholte, (168) die erhoben einen Zoll von jedem, der den Strom hinab oder hinauf fuhr, ihr tadelnswerthes Werk offen ühend: (169) wie manchem Kaufherrn, der sie mit seinem Boote zu überlisten suchte, stiessen sie das Schwert in den Scheitel! (170) Und zersprengt wurden die Araber in den Gauen und einem Untergange geweiht wie der des Stammes 'Ād war, (171) wurden in die Schiffe gesteckt, die Hände auf den Rücken gebunden, in Ketten gelegt und mit Handfesseln umschnürt, (172) und von etlichen darunter wurde das Blut vergossen, und von ihrem Geruche duftete das Brachfeld. (173) War doch jeder von ihnen ein plötzlich einbrechender Dieb, der ehemals beständig Gefahren bereitet hatte, (174) aber, sobald er das Blitzen von Schwertern gewahrte, die langen Hosen voll Koth machte. (175) Die drasch er, wie man das trockne Korn drischt, mit seinen Rossen und Fusstruppen und Reitern, (176) bis er nach Moṣul kam: die Stadt frohlockte; hätte sie gekonnt²⁾, sie hätte für ihn gefastet und gebetet.“

Während Mas'ūdi (142 f.) bündig berichtet, Mu'taḍid habe die räuberischen Benū Šaibān im Wādī ed Di'āb (nahe der Mündung des obern Zab) geschlagen, stimmen Ṭabari (2186 f.) und Ibn Ḥaldūn (347, vgl. IA 320) darin überein, dass er sie zunächst in ihren befestigten Stellungen bedrohte. Als er dann aber gegen diese Araber bei Sinn (nach Maç. I, 228 noch unterhalb der Zabmündung) einen vernichtenden Schlag geführt (استباحهم IH) und ihrer viele im Flusse ersäuft, getötet oder gefangen hatte (V. 170—172, 175), baten sie in Moṣul um Pardon und stellten freiwillig Geiseln. Lange schon hatten sie in Gezra plündernd gehaust (V. 167—169, 173) und sich 279 mit den Ḥarigiten um Moṣul

1) Man lese والاکرادا (Ṭab. 2142 Z. 3 ff.) und V. 166 الفراعنة (ib. 1912 Z. 12).

2) d. h. wäre es den Bewohnern der Stadt bisher vergönnt gewesen, sich botmässig zu zeigen.

geschlagen (IH 337)¹⁾. Dass etwa einer ihrer Häuptlinge الطويل hiess (V. 174 b), wie der 265 von Ahm. B. Ṭulūn in Anṭakija belagerte tapfere Simā (Tab. 1929, IA 219 f.), ist nicht bezeugt²⁾; ich habe deshalb die Conjectur الطوال übersetzt. — Ueber Beled,

von wo er seinem Schwiegervater Hum. die Morgengabe sandte (Maq. 119), langte der Khalif noch 280 wieder in Bagdād an: Maq. 148, Tab. 2138.

Von hier aus sandte er an den rebellischen Šaibāniden Ahmed Ben 'Isā Ben eš Šaiḥ in Amid (der seit 269, wo 'Isā starb, dies und Dijār Bekr innehatte: Tab. 2048, IH 344, IA 278, Am. 47, vgl. 124 und Maq. 112, Z. 4 f.); wie auch dieser, der noch im Jahre vorher dem Sohne des Ish. B. Kundağ die Festung Maridin entriss (Tab. 2134, Am. 87), sich entschliessen musste, seinen Raub zurückzuerstatten, sagen V. 117—181:

„Und er sandte seine Boten zu Ibn 'Isā und hatte ihn beinahe zum Christenpfaffen gemacht; (178) denn er dachte daran, ins Römerland zu gehen und schwebte lange in Bekümmerniss und Sorgen, (179) bis er sein Leben einlöste und Geld zahlte, das die Träger schier zu Boden drückte; (180) und die Boten langten an mit Geschenken von seiner Seite, und das war kluge Berechnung: (181) so zog er das Leben und die Verachtung vor und schlug den rechten Weg nicht eher ein, als er Sicherheit sah.“

Im Jahre 281 langte ein Abgesandter Ahmeds in Bagdād an und brachte nicht nur die Gelder, welche er 279 dem Sohne des Ibn Kundağ genommen und mit denen man ihn, wie IH (347) sagt, lange genug in Freiheit gelassen hatte (بَيْت), sondern noch Ge-

schenke obendrein: Tab. 2137, IA 321. Vers 177 b f. führt auf die Annahme, dass der Šaibānide, ehe er sich eines Besseren beseann, die Absicht hegte, mit dem gestohlenen Gute in das christliche Nachbarland zu entweichen und (aus politischen Gründen) Christ zu werden. „Christenpfaff“ ist wohl nur eine Hyperbel der Verachtung. Nach dem, was wir in St. Martin's 'mémoires hist. et géogr. de l'Arménie' I, 353 f. (vgl. dessen histoire d'Arménie p. 160—163) lesen, scheint Ahmed um die in Rede stehende Zeit gezwungen gewesen zu sein, das südwestliche Armenien gegen die einheimischen Fürsten zu vertheidigen: er nahm den Militärgouverneur Abelmahra von Aghdsnik'h (d. i. ارزن in Dijār Bekr) ge-

1) Im Jahre 286, als Mu't. fern in Raqqa war, sollte dieser Araberstamm noch einmal besonders gefährlich werden: raubend und plündernd wagten sie sich bis Anbār (Tab. 2188 f.) und dann sogar in das Gebiet von Kūfa, von wo sie sich erst beim Herannahen eines Reichsheeres unter Mū'nīs in die Wüste verzogen (ib. 2190.).

2) Ein Harūn Ben Simā, ein Freigelassener des Ahmed B. 'Isā, führte 279 die Benū Šaibān gegen die Hārigiten: IH 337.

fangen und besiegte einige Jahre später den Fürsten von Dārūn (ar. *دارون*, s. Jaqūt und IA VII, 39, westlich vom Wānsee); 283 oder 284 (en l'an 896) verhalf ihm dann auch der Verrath des mit ihm heimlich einverstandenen Kakig Ardzrouni zum Siege über den armenischen König Sempad (ar. *سمنباط*), der die alten Grenzen seiner Herrschaft wiederherzustellen suchte. Sollte sich Ahmed durch den Uebertritt zum Christenthum zum römischen Vasallen haben machen wollen? (Auch sein Gefangener Abelmahra war heimlich Christ.)

In V. 182—184 werden nun die Erfolge des 2. Zuges nach Mōsul kurz zusammengefasst, nur kurz, weil Ḥamdān und sein Sohn Husein bald wieder zu Ehren kamen (: zu Loth a. a. O. 15, Anm. 43 vgl. Tab. 2164, wo Ḥamdān ennadīm heisst, Maç. 114; die spätere Rolle des 306 gestorbenen Husein ist bekannt, vgl. Am. 204, 183):

„Auch kam Ishāq, unterwürfig und gehorsam; er fand eben nichts anderes als dies erspriesslich. (183) Gleich ihm kam denn auch Ḥamdān; den führte man gedemüthigt in Bagdād ein, (184) und zerstört wurde seine feste Burg und der fette Bissen ihm ihm weggenommen.“

Nachdem der Khalif auf seinem zweiten Zuge nach Ġazīra (Ende 281) die Araber und Kurden bei Karḥ Ġuddān besiegt und viele wieder im Zab den Tod gefunden hatten (Tab. 2141 f.), rückte er gegen den in seiner Festung Šuwāra (Māridīn) verschanzten Ḥarīgiten Ḥamdān¹⁾ B. Ḥamdūn, der einst (272) mit Ḥarūn eš Šārī in Mōsul eingefallen und ein Genosse des Ishāq B. Ejjūb war; er floh aber und liess Māridīn in den Händen seines Sohnes, der bei Mu'taqids Ankunft sogleich capitulirte: Tab. 2142, IA 324, IH 347, Af. 274. Die Festung wurde geschleift und der flüchtige Rebell verfolgt. Durch Briefe von Mōsul aus forderte Mu't. ihn wie den Ishāq B. Ejjūb vor sich. Der Letztere leistete dem Befehle unverzüglich Folge, Ḥamdān aber verschanzte sich in seinen Festungen und barg seine Schätze (vgl. V. 184 b). Sein Sohn Husein überlieferte einen der Plätze, Deir-ezza'farān, ohne Schwertstreich und suchte das amān. Noch im ersten Monat des J. 282 war jedoch auch Ḥamdān ein Gefangener: die verfolgenden Reichstruppen unter Wašif Mūškir hatten zwar umsonst auf ihn gefahndet, aber er war auf seiner Flucht in Mu'taqids Lager gerathen und hatte im Zelte Ishāqs Nachts Schutz gesucht, und dieser Treulose lieferte ihn aus: Tab. 2144 f., IA 325; Maç. 146.

Bald wurde auch das gefährlichste Haupt der Ḥarīgiten eingefangen, Ḥarūn eš Šārī:

1) IH (347) nennt ihn fälschlich Ahmed (verleitet durch Ahmed B. 'Isā und Ahmed B. Ish. B. Kundāg?)

V. 185—197: „Auch liess er nach seiner Abfertigung den Harūn nicht in Ruhe; der war lange Zeit ein Patron der 'Abtrünnigen', (186) Tücke ühend wie der umherschleichende Fuchs und nach Unglauben und Irrwahn spähend. (187) Er fluchte dem 'Otmān und sagte sich los von 'Alī, aber Gott, der Herr der Herrlichkeit, sagte sich auch los von ihm; (188) er war der Khalif der Kurden und Araber und der Führer der Gottlosen und Kriegswüthigen¹⁾; (188) sie hiessen ihn 'Fürst der Gläubigen', aber es war vielmehr ein Ketzler, ein 'Fürst der Ungläubigen'. (190) Endlich griff ihn seine Hand als einen Gefangenen, und man kleidete ihn in Damast und Seide (191) und liess ihn den grössten der Vierfüssler reiten, so wie Hoṣrō ritt, der Perserkönig. (192) Er sass am gierigsten von allen Gottesgeschöpfen Torten und Fleischschneiden und Brotpuddings, (193) trank einen Eimer voll und leerte einen (ganzen) Tisch, der dann am Abend schon wieder vor ihm stand, (194) bis man ihn, als er sich zur Grube²⁾ aufmachte, einer abgetriebenen Ziege gleich fand, die die Beine zusammenfaltet. (195) Um solcher Dinge willen suchten sie die Herrschaft, und Eseln von Menschen wurden sie Führer, (196) nicht um Urtheile zu fällen und den Glauben zu befestigen, sondern um den Unwissenden, den Leichtbetheörten zu hintergehen: (197) so stiegen sie zu hohen Stellen empor und erhoben sich über den Rang der Untergebenen“.

Welche Bedeutung man der Gefangennahme dieses Harūn beizumessen, erhellt daraus, dass Mas'ūdī (114) sie schon in den einleitenden Worten zur Geschichte Mu'taḍids als ein Hauptverdienst desselben hinstellt. Ibn 'Abdallāh Harūn el Begell, gewöhnlich الشاربي, auch الخارجي genannt, stand an der Spitze der in Gezira hausenden Hārigiten oder شُرَاة (V. 185 b), welche bis zum Jahre 263 Musawir (eš Šārī) geführt hatte: Maç. 8, IA 214, und dies waren die von Abū'l-'Umūd (eš Šārī) zu Muntasīrs Zeit gesammelten خوارج (= محتممة).

theils vom Stamme Rebi'a, theils Kurden: Maç. VII, 307, vgl. V. 188 a. Von den bei Nahrawān durch 'Alī vernichteten Parteigängern dieser Secte waren einige Entronnene auch nach Gezira gekommen (Šahraṣṭ, ed. Cur. ٨٧, Z. 16 ff., ١٢ Z. 19 f.). Das alle Gruppen der Hārigiten einigende Band war die Verfluchung des 'Alī und 'Otmān (ib. ٨٦, Z. 10 f., V. 187); IA (330) und IH (348) sagen am Schlusse der

1) Wahrscheinlich ist jedoch والخراب (vgl. V. 408 a) zu lesen: „und Räuber“.

2) D. h. als er in den Tod ging; die Grube ist, wie mir de Goeje schreibt, die, in welche sein Leichnam nach vollzogener Todesstrafe geworfen werden sollte.

3) Bei IH lies صغريا statt صغديا.

Geschichte Hārūns, er sei ein ³صُفْرِي gewesen (Šahr. 1.^r, Ahlw.,

anon. ar. Chron. 82 f.). Nach Musāwirs Tode von dessen Truppen zum Anführer gewählt, kämpfte derselbe erst gegen Moḥ. B. Ḥorād, dann gegen die Benū Šaibān mit wechselndem Kriegsglück um Moṣul. Hier sprach Ḥamdān, mit dem er sich verbunden und, wie schon gesagt, 272 die Stadt erobert hatte, für ihn im J. 281 das öffentliche Gebet (Tab. 2141). Die Veranlassung dazu, dass Mu'taḍid ihn verfolgen liess, war die ihm übersandte unverschämte und seine Khalifenehre angreifende Antwort Hārūns auf einen Drohbrieff seines 282 in Moṣul zurückgelassenen Agenten Naṣr el Qasrawi; nach einem blutigen Siege des dortigen Präfecten über die Ḥariḡiten entwich Hārūn in die Wüste: IH 348. Nun zog im Anfang des Jahres 283 Mu'taḍ. selbst gegen ihn ins Feld und entsandte aus seinem Hauptquartier Tekrit den Ḥusein B. Ḥamdān, der nach langen Mühen des Rebellen habhaft wurde und durch diese That die Freisetzung seines Vaters erlangte, die er sich vorher selbst dafür ausbedungen hatte. Zwei Monate nach Mu'taḍids Aufbruch von Bagdād wurde Hārūn unter endlosem Jubel des Volkes auf dem Elephanten (V. 191) durch die Residenz geführt, bekleidet mit einem Schlitzrock (كَمِيْز) von Brocat und einem seidenen Burnus

(V. 190 b): Maṣ. 168 ff., Tab. 2149 ff., IA 329 f., IH 348. Ueber seine Schlemmerei (V. 192 f.) weiss ich kein Zeugniß beizubringen.

Ein halbes Jahr später ereilte im fernen Osten das Verhängniß einen andern Reichsfeind, der seit langen Jahren die blühenden Provinzen des nordöstlichen Irān verwüstet hatte, den ehrgeizigen und wetterwendischen Rafī' Ben Ḥarṭama. Weil nicht Mu'taḍid persönlich ihn verfolgte, so wirft der Dichter auf seine tückisch betriebene Empörung und den Niedergang seines lange genug strahlenden Gestirns nur einen flüchtigen Blick und knüpft vielmehr an sein Auftreten als Sectirer, um die Rechte des 'Abbasidenhauses zu vertheidigen und damit wieder einen bequemen Uebergang auf das Regiment Mu'taḍids zu gewinnen. V. 198—228:

„Der Geschichte früherer Tage gehört auch Rafī' an, der Bundbrüchige, der Treulose und Abtrünnige, (199) eine Gartenpflanze, die da wuchs und reifte, aber dann von ihrem Standort ausgerissen und entwurzelt ward. (200) Als er (seinen) Aufstand plante, aus Furcht nichts wagend und etwas ganz anderes offen beginnend und zeigend, (201) hörte er nicht auf einen schwächlichen Gehorsam an den Tag zu legen, ob er gleich die Auflehnung dagegen für eine Glaubenspflicht hielt, (202) bis ihm, als seine Pläne Festigkeit gewonnen hatten und sein Innerstes von seiner Krankheit schwer bedrückt war (203) und als er Tausende der Wahnwitzigen anführte und zu Krieg und Kampf ausrüstete, (204) Satan die lügnerischen Hoffnungen einraunte. Die gewannen über das Haupt des Elenden Macht, (205) und nun betrieb er offen den Widerstand

„und die Auflehnung, die Verfechtung des Nichtigen und den Trug. (206) Er gab seinen Truppen eine weisse Tracht und entkleidete so die Herrschaft ihrer schwarzen Farbe; (207) aber was war's nur, das er an unserer schwarzen Tracht zu tadeln fand, und wer beharrte darauf, uns deswegen zu schelten? (208) War sie doch nur eine Trauerkleidung aus Kummer¹⁾ über Husein und Ibrahim! (209) Und wie viel Gottlosigkeit und Irrthum beging er, wenn er in Erwähnung brachte, was Omajja umfasste!²⁾ (210) Niemals liess er ab, in seinem Irrwahn, voll übermüthiger Freude über seine Mannschaft und seine Geldmittel, (211) die Familie³⁾ des Propheten und den 'Allgeliebten' (er Riḍa) zu predigen, während von uns sein Antlitz sich abwandte. (212) Hätten die Menschen sich diesem Glauben unterworfen, sie hätten ihn⁴⁾ Jahre lang immer (vergeblich) gesucht, (213) sie hätten gestritten und die einen gesagt: 'Dieser ist es!' und die andern: 'Nein, dieser nicht!' (214) Fruchtlos wären die weisen Entscheidungen und Gesetze gewesen, es hätte den Menschen ein einigender Oberbefehl gemangelt, (215) und Satans Auge hätte sich erheitert über das, was er in der Glaubensgemeinde wahrgenommen hätte. (216) Wer ist der Beste in der Familie Mohammeds des Geheiligten, der Erbe jedweden Glanzes und Ehrenplatzes? — (217) Ueber Dir⁵⁾ sei der Fluch des Schöpfers, des Allbeschirmers! — Nicht wahr, Ihr Söhne des Oheims des Propheten, des Schutzgewährenden? (218) Dieser⁶⁾ ist es; durch ihn tränkte Gott den 'Alī und 'Omar mit reichem Erguss vom Himmel⁷⁾, (219) und ihn erhoben sie zu einem Ober-

1) Man lese حَدَادًا لِهَمِّوم (de Goeje).

2) Wahrscheinlich ist جَرَّتْ (mit verschwiegenem عَلَيْهِ) zu lesen (de G.): „wenn er das Schicksal der Omajjaden erwähnte“.

3) Statt أَهْلِ لِهَمِّوم lies آل (de Goeje).

4) Nämlich jenen verborgenen Imām.

5) Angeredet ist Rāfi selbst an Stelle seines Imāms, mit dem er etwa entsprechend dem šī'itischen Wahlspruch خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ صَلَّعْ geantwortet haben würde.

6) Abū 'l 'Abbās und zwar sowohl der Gründer der 'Abbāsidendynastie als der gleichnamige Held des Gedichts, den man ebenfalls mit dem Beinamen Saffāh ehrte: Flügel, Gesch. d. Ar. (1867), 253. Am Tage der Wahl des Erstgenannten sagte Dāwud B. 'Alī auf der Kanzel von Kāfa: يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ

لَمْ يَقُمْ فِيكُمْ إِمَامٌ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعْ إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَهَذَا الْقَائِمُ فِيكُمْ (يعني أبا العباس السفاح). Maq. VI, 55.

7) d. h. er segnete sie durch keinen ihrer Nachfolger mehr als durch diesen, der 'Omars Thatkraft mit 'Alīs Tugenden vereinigte.

„herrn¹⁾), der für sie betet; denn in ihm hat der Allerbarmer ihr Verlangen verwirklicht. (220) Hätte er auch an irgendwem Gefallen haben können, wenn nicht an Abū'l 'Abbās, dem Manne von umfassender Geistesgrösse und gewaltigem Wagemuth? (221) Stets gab er Dir²⁾), was Du begehrst, bis der Eilbote mit jenes (Rebellen) Haupte anlangte; (222) nun freute sich Gott und das Volk der Sunna, und man sagte dem Höchsten Dank für ein solches Gnadengeschenk, (223) die ruchlosen Rafiditen aber hegten heimlich einen Kummer, über dem erheuchelte Heiterkeit lagerte“.

Rafi' Ben Hartama (auch Ben Leit genannt) verdiente längst die in V. 198 b enthaltenen Prädicate³⁾ durch seinen characterlosen Wankelmuth. Zuerst ein Officier des Tahiriden Mohammed, trat er 259 zu dem Vernichter der Tahiridenherrschaft, dem Saffariden Ja'qub über. Nachdem er sich aus persönlichem Groll (IA 256) von diesem losgesagt, nahm ihn der Unterstatthalter von Horasan, Ahmed el Hugustani, in seine Dienste, der den rechtmässig ernannten Statthalter, 'Amr B. Leit, durch seinen Sieg bei Nisapur (266) verdrängte. Im Jahre 268, als Hugust. von einem seiner Sklaven ermordet wurde, machten die Truppen desselben den Rafi' zu ihrem Oberfeldherrn (IA 256 ff., IH 380); er masste sich nun die Herrschaft über Horasan an und saugte das Land durch vorausverlangte Steuern aus (IA 278, Tab. 2039). Während er bisher auf eigne Faust handelte, erhielt er 271 Gelegenheit, ein loyaler Vasall des Khalifen zu werden, indem Mohammed B. Tahir, der in diesem Jahre mit Horasan belehnt wurde, aber in Bagdad bleiben wollte, ihn zu seinem Stellvertreter machte (IA 290). Lange Jahre schien es nun auch, als sei Rafi' gesonnen, die Interessen des Reichs zu verfechten (vgl. V. 200 f.), indem er erst (272) den Feldherrn des abgesetzten Saffariden, Abū Talha, und dann (275—277) den Usurpator von Tabaristan und Gorgan, Mohammed B. Zeid, mit erfolgreichem Eifer bekriegte. Allein als er diesen nach Deilem gedrängt und die Umgegend von Qazwin verheert und ausgeplündert hatte (IA 303, IH 332), setzte er sich in Rafi fest und trotzte der Aufforderung des Khalifen, die Städte jener Gegend herauszugeben: IA 317, V. 202—205. Mu'taqid setzte ihn deshalb ab (279) und übertrug die Statthalterschaft von Horasan wieder dem 'Amr B. Leit. Wir haben oben (zu V. 38 a) gehört, wie nun der Dolafide Ahmed den Rafi' aus Rafi vertrieb; aber schon 280, sobald derselbe gestorben war, zog er wieder in die Stadt ein und schlug die beiden andern Dolafiden, 'Amr und Bekr (IA 318). Kaum hatte er jetzt vernommen, dass der Saffaride gewagt hatte seinen Posten in

1) قائم لله بحق = قائم vgl. Maq. I, 70.

2) d. h. Gott dem angeredeten Mu'taqid.

3) Treulos handelte Rafi' auch an 'Ali B. Leit, dem in Kirmän gefangenen Bruder des 'Amr; dieser nahm 277 seine Zuflucht zu ihm, wurde aber im Jahre darauf von ihm getödtet.

Nišápúr anzutreten, so schloss er, alles Geschehene vergessend, mit 'Amr B. 'Abdel'aziz (280) wie mit Moḥ. B. Zeid (281) Frieden; und als der letztere ihn nicht nur annahm, sondern sogar ein Hülfsherr von 4000 Mann zu stellen versprach, liess Rafi' in Tabaristán und Gorgân das Gebet für sprechen (282): IA 318. So im Rücken gesichert, begann er 283 den Krieg gegen 'Amr B. Leit, wurde aber zweimal bei Nišápúr geschlagen. In seiner Noth ging er den Moḥ. B. Zeid um die versprochene Mannschaft an; allein dieser, dem 'Amr inzwischen gedroht, liess den Treulosen treulos im Stich, und nun ward Rafi' auch von seinen eignen Truppen und Trabanten verlassen. Was IA an dieser Stelle (319) sagt, er habe 4000 Trabanten gehabt, so viel wie vor ihm kein Statthalter von Ḥorasan, illustriert V. 210 b. Mit einem schwachen Häuflein entfloh der Rebell nach Ḥowārezm und wurde unterwegs von Abū Sa'id, durch den der Ḥowārezmšāh ihn gastlich einholen lassen wollte, ermordet; dieser brachte sein Haupt dem 'Amr nach Nišápúr, und der sandte einen Boten damit nach Bagdad, wo es im Anfang des Jahres 284 eintraf und zur Schau gestellt wurde: Tab. 2160, IH 347, Am. 122, Maç. 180. — Was Rafi's Ketzerei anlangt, so lehrt uns zunächst V. 223, dass er zu den Rafiditen zählte; sodann sagt Mas'ûdi (VII, 343) ausdrücklich, er habe nach der Besetzung Deilems durch Moḥ. B. Zeid (277) diesem gehuldigt und sich für seinen Glauben gewinnen lassen: *وبإيعاده بعد ذلك رافع بن حرثمة وصار في جملة* *وإنقاد لدعوته والقول بطاعته*. Moḥ. aber, fügt er hinzu, forderte wie Ḥasan B. Zeid (250—270 Herr von Tabār.) zur Anerkennung des *رضى من آل محمد* auf (V. 211 a). Dieser er-Riḍā, d. i. der dem 'abbasidischen Imām Ibrāhīm entgegengestellte, 203 in Tūs vergiftete 'Alī B. Mūsā el Kāzim, ist bekanntlich der 8. Imām der Imāmija (Šāhrast. ١٢٧ Z. 15 f.). Zu den *غلاة* (IH. Muq. ١٧٢ Z. 20 ff.) derselben¹⁾ gehören die *رواحص*, jene „abtrünnigen“ Š'iten von Kūfa, die (unter Hišām) den Zeid B. 'Alī verliessen, weil er sich zu den Mu'taziliten schlug (und damit die Secte der Zeidija stiftete: Šāhr. ١١٥ ff., vgl. ١٧ Z. 20): Šāhr. ١١٦ Z. 18 ff., ١٧ f. Auch sie zählen 12 Imāme (vgl. Am. 33). Ihre 6 dogmatischen Schlagwörter giebt Šāhr. auf S. ١٢٥ Z. 12 f. an (vgl. die 4 der *غالية* ١٣٢). Darunter sind auch die Dogmen von der „Verborgenheit“ und „Rückkehr“ (*رجعة الامام بعد غيبته*) genannt, auf welche in unserm Gedichte mehrfach Bezug genommen wird; es ist dies die Meinung, dass einer der Imāme (z. B. der zwölfte der Iṭnā 'ašartja IH. M. ١٧٣ Z. 10 ff.) nicht (oder nur zum Scheine) gestorben sei, sondern in

1) IH, M. ١٧٢ Z. 25 منهم = *من غلاة الامامية* (١٧٣ Z. 10).

der Verborgenheit fortlebe, in der letzten Zeit aber wieder hervortreten und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde (Šahr. III u., II, Z. 17, III, Z. 3, IV, Z. 17 f., IV f., Maç. VI, 186 u.); vielfach verband sich mit diesem Glauben auch noch der, dass man selbst einige Zeit nach dem Tode — meist nahm man eine Frist von 40 Tagen an — wieder in dies Leben zurückkehren werde, vgl. Kremer, cgsch. Sreitzzüge 12, 59 II. In der Maç. 354 ff. citirten Qaside des Abū'lmaqātil, welche den Moḥ. B. Zeid verherrlicht, deutet die Erwähnung des Berges Ruḍwā (357 Z. 7) auf die Lehre von der غيبة, indem man dort den Moḥ. B. Ḥanifa verborgen glaubte: IH, M. IV, Z. 9 = Šahr. III Z. 17. Die Rafiqiten (vgl. V. 57 a, 405 b), deren Missionar Moḥ. B. Zeid war (الداعي), trugen Weiss¹⁾ im Gegensatz zu der schwarzen²⁾ Tracht der 'Abbāsiden, denen diese Farbe ein Symbol der Trauer über den Tod des für die Sache ihres Hauses (durch Merwān) ermordeten Ibrāhīm el Imām wurde, während sie ursprünglich dem Ḥusein B. 'Alī galt: V. 208, vgl. Freytag, Sel. Anm. 61.

Das Ende Rāfi's fällt in die längste Ruhezeit, welche der Khalif in seiner Residenz zubrachte; sie währte 2³/₄ Jahre, nämlich vom 22. rebi' I 288 (Tab. 2151) bis zum 19. ḡu'lh. 285 (ib. 2185), von Ḥarūns Einführung bis zum Aufbruch nach Āmid. Der Dichter wendet sich daher jetzt zu den Thaten des Friedens, welche seinen Helden schmückten, und widmet ihnen fast 50 Verse: in V. 224 bis 247 stellt er seine landesväterliche Milde durch Hervorhebung des leuchtendsten Beispiels, das er davon gab, der Bedrückung des Volkes vor seinem Regierungsantritt gegenüber, und in V. 248 bis 272 preist er ihn wegen seiner herrlichen Bauten.

V. 224—247: „Zu den Wohlthaten, welche er dem Vornehmen wie dem Geringen unter den Menschen erwies, (225), dem, dessen Wohnsitz entlegen und der fern von ihm war in jedwedem Lande wie dem, der ihm nahe war, (226) gehörte seine Hinausschiebung des Neujahrsfestes und der (Entrichtung der) Grundsteuer — hätte er sie nehmen wollen, sie hätte zur Verfügung gestanden — (227) aus Edelmuth von seiner Seite, weitgehender Freigebigkeit, entschlossener Anordnung und gerechter Entscheidung. (228) Dagegen wissen wir noch, wie jeder, der begütert war, Hülfe suchte, als

1) Vgl. auch Šahr. III, wonach die مبيصة غالية in Māwarā-ennahr مبيصة genannt wurden. Ein Weingedicht des IM endigt mit dem Halbverse وَيَبِضُّنَّ
مَفْرَقِي رَافِضِيَّةً (مَجْنُونٌ), wo P freilich فاضية liest.

2) Mit der Ernennung des 'Alī er Riḍā zum Khalifen gebot Mā'mūn die grüne Farbe der 'Aliden anzulegen; bekanntlich aber sah er sich gezwungen, bald nach dessen Tode und gleich nach seinem Einzuge in das 'abbāsidsch gesonnene Bagdād die schwarze Tracht wieder einzuführen, vgl. Maç. VIII, 333 ff., VII, 62.

„doch die Saat keine Aehren trieb: (229) da sah man manchen, „ach manchen edeln Mann, der stattlich erschien und ein prächtiges Reitergefolge hatte, (230) durch die Trabanten in die Gefängnisse „und zur Kanzlei zerren, (231) bis er in die Höllengluth der Mittagssonne gestellt ward, wo dann sein Kopf einem siedenden Topfe „glich; (232) an seine Hand legte man Stricke von Hanf, der die „Gelenke durchschneidet, (233) man hängte ihn an den Wandhaken „auf, als wäre er eine Wasserkühlkanne am Hause, (234) schlug „seinen Hinterkopf wie man die Pauke schlägt, zur Qual für das „Auge des Schadenfrohen wie des Freundes, (235) und machte seine „Höhlung zwischen den Wirbelbeinen blutroth, als schämte sie sich „derer, die zusahen. (236) Wenn er um Erlösung aus der Sonnen- „hitze bat, so antwortete ihm ein Steuereintreiber mit Fusstritten, „(237) und ein Gefängniswärter goss Oel über ihn, dass er, nach- „dem er grau gewesen, ein Fuchs wurde; (238) endlich, wenn die „Pein ihm (gar zu) lange dauerte und er dem, was jener ¹⁾ begehrte, „nicht mehr ausweichen konnte, (239) sagte er: 'Erlaubt mir, dass „ich die Kaufleute um ein Darlehn bitte, und wollt Ihr das nicht, „so will ich ihnen ein Landgut verkaufen; (240) verstattet mir nur „eine Frist von 5 Tagen und bedenkt mich Eurerseits mit einer „Vergünstigung!' (241) Aber sie waren hart und setzten sie zu „4 an, obschon er bei den Worten gar keinen Nutzen erwartet „hatte. (242) Da kamen die gewissenlosen Wucherer zu ihm und „borgten ihm eins gegen zehn, (243) schrieben eine Urkunde über „den Verkauf des Landguts und liessen ihn einen Kaufeid schwören; „(244) nun bezahlte er, was er schuldig war, und ging davon, ohne „dass er nach baldiger Erheiterung verlangt hätte. (245) Aber die „Trabanten kamen zu ihm, Forderungen an ihn stellend, als hielten „sie ihn für verachtenswerth; (246) und brachte er dann Entschul- „digungen vor, so fassten sie seinen Turban und zerkratzten ihm „die Halsader und den Schädel. (247) Jetzt aber hat dies alles „insgesammt aufgehört, und die Unbill ist durch Gerechtigkeit nieder- „gezwungen.“

Es stimmt schlecht zu dem, was manche Historiker über Mu-
taḡids Kargheit sagen, dass er gerade in Bezug auf Geldforderungen
gegen seine Landeskinde²⁾ sich gütig und gelinde erwies. Nament-
lich kommen hier zwei Verfügungen in Betracht. Einmal hob er
im 2. Drittel des Jahres 283 die Erbeinziehungsbureaus (den
ديوان المواريث) auf und liess, was noch von den cassirten Hinter-
lassenschaften an Geld übrig war, den Verwandten der Erblasser
zurückerstatten: Tab. 2152, IW 244. Sodann — und dies war,

1) Der Steuereintreiber.

2) Ibn eṭ Tiḡt. rühmt auch, dass er sie nicht mehr unter den ständigen

Erhöhungen des Truppensoldes leiden liess (302: *خاسمًا لموايد أطماع عساكره*:
(عن أدنى الرعية).

wie Am. (93) mit Recht sagt, eine seiner schönsten Handlungen — vertagte er schon im Anfang des Jahres 282 (von Mōṣul aus) den Termin der Grundsteuererhebung auf einen bestimmten und dem Ackerbauer erwünschten Tag des Sonnenjahres. Da nämlich der خراج bisher an dem wechselnden Tage des Mondjahres erhoben wurde, auf welchen das persische Neujahrsfest (das Frühlingsaequinoctium) fiel — 282 z. B. auf den 22. ṣafar: Hamza, ann. 181), —, so profitirte einerseits die Regierung alle 33 Jahre die vollen Einkünfte (Af. 726, Anm. 241), und andererseits war die Zahlung drückend, da der Landmann noch nicht wusste, wie seine Ernte ausfallen würde (vgl. Meynard zu Maç. 207, besonders aber IX, 13 Z. 8 ff.); beide Uebelstände wurden nun dadurch beseitigt, dass M. die Steuer erst einige Monate nach dem Naurüz und zwar immer am 11. ḥazrān (Juni) erheben liess: vgl. namentlich auch Maç. IX,

346. Man nannte diesen Tag النوروز المعتصدي. und der Dank des Volkes fand durch manchen Dichtermund seinen beredten Ausdruck: ib. VIII, 206 f. Offenbar war des Khalifen Vorbild bei dieser Verordnung sein Grossvater Mutewekkil, der freilich noch weiter gegangen war und (245) die Steuererhebung auf den 17. ḥazrān verschoben hatte (das نوروز المتوكل IA VII, 57 f.). Mas'ūdi sagt, Mu'taqid habe diese Wohlthat den 'Aliden zu Liebe¹⁾ auf alle seine Unterthanen ausgedehnt (عم الناس تأخير الخراج vgl. V. 225); sonst aber herrscht eine Stimme darüber, dass sein Beweggrund der war, den Menschen überhaupt sein Wohlwollen zu bezeugen und das Leben zu erleichtern: Tab. 2143, IA 325, IW 242, Am. 93, Af. 274. Wer dünkte nicht bei diesem weitherzigen Huldbeweis des Khalifen sogleich an jene oben besprochene rücksichtslose Steuereintreibung durch den grausamen Sohn Bulbul's! So kann denn auch der Dichter nicht umhin, sich von Neuem (V. 228—246) in einer Schilderung seiner empörenden Hartherzigkeit zu ergehen.

Seinem Grossvater glich Mu'taqid auch durch Errichtung von Prachtbauten:

V. 248—272: „Auch hat kein Baubeflossener unter den Khalifen „noch unter den Herrschern der Römer und der Perserstämme (249)

1) Schon aus politischer Klugheit erwies sich Mu't. den 'Aliden stets gnädig (Fahri 302). Ein Beispiel seines Wohlwollens war, dass er die von Moh. B. Zeid alljährlich an die 'Aliden in Bagdad zur Vertheilung gesandten Gelder offen aushändigen und Moḥammeds Agenten dabei unterstützen liess, nachdem ihm (282) hinterbracht worden, dass dies bisher heimlich geschehen war; als Grund dafür gab er selbst an, dass ihm einmal während seiner Gefangenschaft 'Alī im Traume erschienen sei und den Schutz der Seinigen ans Herz gelegt habe: Maç. 205 f., Tab. 2147 f. (Dies die Aufklärung zu Loth, Ibn el M. 22, Anm. 62.) Nur um der Ṭālibiden willen, doch aus Klugheit, stand er auch von der im J. 284 beschlossenen Verfluchung Mu'āwījas ab: Tab. (2164 ff.) 2178.

„ein Denkmal so staunenswerther Baukunst errichtet wie er: möge es bei uns beständige Dauer haben! (250) Wurde es doch wie eine zarte Jungfrau mit schwellendem Busen, an der die Augen der Liebenden sich erquicken! (251) Denn wer hat ein Schloss gesehen gleich Turajjā? Wie viel Kunst ist daran, die man für Zauber halten könnte! (252) Und der Canal und der Park und der Weiber! In Menge lockt das Wasser seine Vögel zu ihm her, (253) während den Falken mit diesen Kämpfe vergönnt sind, so dass sie theils in seinen Schooss tauchen, theils niederschliessen: (254) da wird mancher von ihnen, schon vom Tode getroffen und gefangen, in ihren Krallen zerfleischt¹⁾. (255) Und noch erblickte niemand so etwas wie jenen Baum, der reichbelaubte Zweige und Früchte trägt (256) und doch weder eine Pflanze war, deren Boden fette Erde²⁾ gewesen wäre, noch einem wassergetränkten Samenkorn³⁾ entstammte, (257) sondern der Kunde giebt von einem Weisen, Gottbegnadeten, Erfahrenen und Kenntnissreichen, (258) der reiflich erwägt, ehe er spricht, und der in Belehrung und Vergleichung Schönes leistet; (259) es scheint einer von den Paradiesesbäumen zu sein, die unser Gott, der Gabenreiche, herabsandte. (260) Dann das hochragende Kuppelzelt und Utruggā: möge er vierzig Jahre darin herrschen! (261) Und in Zubeidjtāt endlich — man wird sie nie vergessen —, eine Augenweide für jeden, der sie sieht, sind (262) Bauanlagen, in denen sich Himmelreichsgärten finden, die die Augen der Könige des Heidenthums blenden würden. (263) Mancher Feind empfand Scheu vor ihnen⁴⁾ und ward bestürzt, und sie fesselten seine Blicke, nachdem er sie erschaut (264) Sie waren Wegweiser⁵⁾ zu ihrem Bewohner: (selbst) herrlich, kündigten sie einen Herrlichen an; (265) sie riefen die Paradiesesgärten jedem ins Gedächtniss, dem Weltentsager wie dem Weltfreunde, (266) und offenbarten die Macht des Islām seinen Feinden unter allen Lebendigen, (267) Kunde gebend von Majestät und Machtverleihung und mit Glauben verbundener Weisheit. (268) So wie er handelte Salomo, da Weisheit und Herrschaft sein Besitz wurden, (269) und die Fürsten vom Hause Tubba', Nebukadnezar, die Meister der Römer und Alexander, (270) so der König der Könige, ich meine Ga'far, der den Ruhmredigen als Ruhmesanlass genügt. (271) Wie viele Canäle, Schlösser und Denkmäler rühren von ihnen her, die Dauer haben und von denen man jetzt noch spricht (272); waren sie doch den Nachkommen ein steter Gegenstand des Stolzes und gaben den Erben hinlänglich Stoff zur Prahlerei!“

Mu'taqids Freude an Bauwerken wird von Mas'ūdi ausdrücklich hervorgehoben. Jaqūt bezeichnet ausser Turajjā (I, 924) u. a.

1) L. يُدَبِّحُ. 2) Statt السَّما lies الثَّرى. 3) L. من حَبَّةٍ (de G.).

4) L. رَبَّ عَدُوِّ هَابِيَا (de G.) und عَيْنَيْهِ. 5) D. h. Zeugen seiner Hoheit.

auch die Schlösser Ma'sūq (IV, 576) und Aḥmedī (ib.) als seine Schöpfungen. Nach Ṭabari (2192, 2206) ordnete er auch Schlossbauten in seinem Erholungsort Berāzu-rrūz sowie am Bāb eš Šemāstja (vgl. Maḡ. 226) an und errichtete ein Bethaus nahe seinem Palast Ḥasani (2184 f.). Abū'lm. (91) sagt, Muṭ. habe im J. 281 das

Schloss الحسنى (Juynboll liest الخسنى) gebaut, das dann die Wohnung der Khalifen geworden sei, und habe es selbst bezogen. Dies ist offenbar ein Irrthum; es könnte höchstens von einem Umbau des eben genannten, wohl schon 279 (Maḡ. 117 vgl. mit Ṭab.

2184 f.) von ihm bewohnten Schlosses الحسنى die Rede sein, das der Barmekide Ḡa'far seinem Schwiegervater Ḥasan schenkte (Kremer, Cg. II, 54) und das noch 315 Muṭadirs Residenz war (Ḥamza r. o., vgl. Maḡ. 214 Z. 2). Im J. 283 hält noch Muṭ. seinen Einzug in dies Schloss beim Triumph über Ḥarūn (Maḡ. 168), und hier starb er auch (ib. 211, Ṭab. 2206); aber von c. 284 bis 288 residirte er in Turajjā (vgl. nacheinander Ṭab. 2162, 2178 f., 2183, 2197 und Maḡ. 201), das er nicht lange vor seinem Ende wieder mit Ḥasani vertauscht zu haben scheint; doch vergleiche man über seine letzten Pläne Ṭab. 2206.¹⁾ Turajjā wurde wegen seiner Herrlichkeit besonders bewundert. Nach Maḡ. 116 war es 8 Parasangen lang und hatte 400 000 Den. gekostet. IM feiert es in 2 Liedern, aus deren einem Jaqūt a. a. O. 7 Verse mittheilt. Nach den Angaben des letzteren lag es 2 Millien von einem (unter Muktafi vollendeten) Tag genannten Anbau an Ḥasani; zwischen diesem und Tur. liess Muṭ. einen unterirdischen Gang (سرداب) anlegen, durch

den seine Lieblingsfrauen von Ḥasani zu ihm herüberkamen. Von einem reizenden Garten im Schlossbezirk von Tur. ist Maḡ. 311 die Rede. Der V. 255 ff. gemeinte wunderbare Baum, nach V. 256 ein künstlicher, war wohl von der Art jenes goldenen, den im J. 305 eine griechische Gesandtschaft an Muṭadirs Hofe bewundern durfte: Am. 201 f.²⁾ — Ḥamza, wo er den Reiteraufstand vom

1) Für die Vorstellung, 'die wir uns von der مَكَّة Muṭadids zu machen haben, ist Abū'lmaḡāsin's Beschreibung der des Ḥumārawaihi (S. 59 f.) instructiv.

2) Aus V. 257 b könnte man entnehmen, dass er ein Werk des Muwaffaq war, der dann auch noch im V. 258 gepriesen sein würde. — Sollte in V. 259 b die Lesart von P الهند, die das Metrum ohne eine gewaltsamere Veränderung der Halbzeile nicht zulässt, irgend eine Berechtigung haben, so könnte daran gedacht werden, dass nach der Legende von Adam, der, aus dem Paradiese gestossen, auf Ceylon niederfiel, die getrockneten Blätter, welche seine Bekleidung bildeten, von den Winden in den Gebieten von Hind umhergetrieben wurden und hier den Reichthum an Duftständen erzeugten, wie denn auch die indischen Fruchtbäume (vgl. auch Maḡ. VIII, 336 Z. 8) den von Adam mitgebrachten 30 Zweigen von Fruchtbäumen Edens der Sage nach ihre Entstehung verdanken: Maḡ. I, 60 f.

J. 315 schildert (r.f.), sagt, bei der Brandschatzung und Plünderung, mit welcher Turajja heimgesucht wurde, sei auch das „Kuppelzelt“ und das Utrugga *) und Kaukab genannte Schloss verwüstet worden. Dies sind augenscheinlich die V. 260 genannten Bauten; der Kuppel-

bau wird die Jaq. I, 809, IV, 34 erwähnte قبة الحمار sein. Zubeidjtāt (vgl. I. A. U. I, 147 Z. 3) wird der Theil der Hauptstadt sein, in welchem mehrere von Zubeida der Mutter Ġa'fars († 216) geschaffene Anlagen sich nachbarlich berührten; de Goeje macht mich gütigst auf die auch aus Ibn Serapions Abschnitt über die Canäle von Bagdad erhellende Ausdehnung der berühmtesten Zu-

beidjtā in dem Stadtviertel أم جعفر قطيعة aufmerksam. — Die Pracht der parkumgebenen Paläste Mu'taḍids lässt den Dichter in V. 248 b an die Schlösser der Arsakiden (vgl. Maç. IX, 326 Z. 14 ff.), in V. 269 an die himjaritischen Schlösser ²⁾, an Babels Herrlichkeit, an die Säulenbauten der Griechen und Römer ³⁾, an Alexanders geschichtliche und sagenhafte Bauten denken; am nächsten aber seiner Zeit und seinem Auge lagen die Werke Ġa'fars, d. i. Mutewekkils, der, was die prahlerische Pracht seiner Schlösser und den Glanz seiner Hofhaltung anlangt, freilich ein „König der Könige“ heissen konnte. Im Allgemeinen vergleiche man Maç. VII, 276 und Kr., Kg. II, 58 f.; im Besondern denke man an die Umwandlung des Ortes Maḥūra in einen grossen Schlossbezirk (= Ġa'fartja ⁴⁾ oder Mutewekkiltja IA VII, 56) sowie an das durch seinen eigenartigen Stil überraschende Schloss Ĥiri (= الكمان oder الأروقة), dessen architectonische Gliederung einer Schlachtordnung entsprach: Maç. VII, 192 f.

1) Als weiblicher Beiname kommt Utr. Maç. VII, 133, als männlicher Tab. 2182 vor.

2) Diese namentlich hat IM auch in einem der erwähnten Lobgedichte im Auge, wenn er von dem قصر الثريا sagt:

فليس له فيما بنى الناس مثبته ولا ما بناه الجين في سالف الدهر

Die Ginnen bauten in Salomos Auftrage der Bilqis 3 herrliche Burgen: Socin, Chr. 69.

3) Vgl. auch Af., hist. ant. 102 u., wo مقذونية eine مدينة حكماء genannt ist; über Nebukadnezar als Freund der Künstler und Weisen s. ib. 74, 13.

4) Vgl. Ja'qûbi 42. Das herrlichste Schloss dort, Lûlu'a (vgl. لؤلؤة) الجوسق in Sāmarrā Maç. VII, 365) ist vermuthlich = Ġa'fari: Af. II, 205, Maç. VII, 220, 276, 290.

Mit einem jener schroffen Uebergänge, welche für uns zu den empfindlichsten Härten arabischer Poesie gehören, wendet sich IM in V. 273 zu dem Kriegsjahre 286, insbesondere zu der Eroberung von Amid:

V. 273—284: „Wohl pflegen die, welche aus Scheu und aus Habgier gehorchen, zahlreicher zu sein als solche, die für Gottes-lohn gehorchen, (274) insbesondere wenn die Glaubensgemeinde langen Bestand hat und ungestörten Wohlstand schaut; (275) aber sie war uneins und brachte Neuerungen auf, und die Sache ihres Glaubens kam in Verwirrung, (276) und für ein solches Leiden giebt es kein Heilmittel als die Vermischung der Furcht mit der Hoffnung. (277) So oft indes die Sache der Herrschaft stark gemacht ist, findet sich des Hasses von Seiten der Feinde genug. (278) Die grösste aber aller Eroberungen war die von Amid, einer Burg aller widerspenstigen Gottlosen: (279) nie ward eine Stadt gesehen wie diese, uneinnehmbar durch ihre Mauer, wohlbefestigt. (280) Allein in seiner Einsicht und Kriegslust, bei seiner Entschlossenheit in Wort und That liess er nicht ab, (281) sie mit schonender Vorsicht durch eine beispiellose Probe zu erproben, während sein Heer um ihre Mauer her lag wie eine Halskette, (282) bis sie gedemüthigt um Verzeihung flehte und er mit mächtiger Hand das Schwert in die Scheide steckte (283) und alles aus ihr an sich nahm, was einst Sklav und Sklavensohn darin aufgehäuft hatte. (284) Ja fürwahr, er begnadigte den Ibn Šeib, nachdem er den Vertrag gebrochen, den er eben befestigt hatte.“

Die zahlreichen Gehorsamsbezeugungen und freiwilligen Unterwerfungen, welche die auf Hārūn Einführung folgende Ruhezeit brachte (Šaffār's Geschenke Maq. 125 f., der Uebertritt mehrerer Tālūnidenfeldherrn Tab. 2151 f., die Gnadengesuche der Dolafiden 'Amr und Bekr ib. 2154 f., die Bitte der von dem Tālūnidenjoch sich lossagenden Stadt Tarsus um einen Statthalter 2163, die Einleitung von Ausgleichsverhandlungen des Hārūn B. Ĥum. mit Mu't. 2185), und im Gegensatz dazu die trotzige Erhebung von 'Isās Enkel führten zu folgendem Gedankengang: Einem so gütigen, weisen und mächtigen Oberhaupte, wie es V. 224 bis 272 verherrlichen — der nächste Anknüpfungspunkt wäre V. 266 bis 268 — hätten alle sich in Ehrfurcht vor seiner gottgewollten Würde willig unterwerfen müssen. Interesselose fromme Anerkennung jedoch pflegt seltener die Triebfeder des politischen Gehorsams zu sein als das mit Furcht verknüpfte Gefühl der Ohnmacht und gewinnsuchender Eigennutz, zumal wenn die zu Recht bestehende Gemeinde der Gläubigen in ansehnlicher Macht dasteht und gedeiht, so dass der Anschluss daran Vortheil bringt. Hier aber war sie durch Irrlehren zerrissen, und da konnte nur die Einflössung von Furcht und Hoffnung zugleich fruchten, von Furcht, indem der Khalif thatkräftig zum Schwerte griff, und von Hoffnung, indem er dem Reuigen das aman in Aussicht stellte. Dies Mittel hatte jene Unterwerfungen

bewirkt, es allein konnte auch den jungen Šaibaniden zur Vernunft bringen. Aber das Erstarken der Macht des Oberherrn hat auch noch eine andere Wirkung: er wird damit dem nach Unabhängigkeit trachtenden Vasallen nur noch unwillkommener und verhasster. So führte denn der Widerstand des durch Mu'taqids kräftiges Regiment erst recht erbitterten Šaibaniden zu der Eroberung von Amid. Nach Ahmed B. 'Isas Tode im J. 285 behauptete sich an seiner Stelle sein Sohn Mohammed nicht nur in Amid, sondern auch auf dem Wege gewaltsamer Besitzergreifung in den umliegenden Gebieten: IA 339 u., Tab. 2185. Mu'taqid zog deshalb Ende 285 über Mōsul den Tigris hinauf gegen die verschanzte Stadt (ib., vgl. Am. 124) und begann im reb' I 286 die 40 tägige Belagerung: Am. 126. Ueber die einzelnen Phasen derselben wird nichts berichtet; aus dem *بالرفق* im V. 281 darf man ¹⁾ schliessen, dass Mu't. weniger durch das Schwert als durch langmüthig fortgesetzte Aufforderung zur Capitulation unter Hinweis auf seine Streitmacht, durch grossmüthige Behandlung der Gefangenen, Belohnung der Ueberläufer und dergl. den Erfolg errang, dass Moḥ. endlich am 19. ġum. I um Pardon bat, der ihm denn auch gewährt wurde. Eine Qasīde von 14 Versen, zu welcher der Fall von Amid den Dichter begeisterte und die leider sehr allgemein gehalten ist, deutet freilich nichts dergleichen an und preist vielmehr den Löwen mit blutiger Kralle, vor dem Tod und Gefangenschaft hergeht.

Anfang 287, als Moḥ. entfliehen wollte, liess der Sieger ihn sammt seiner Familie festnehmen und im Tāhiridenpalast gefangen setzen: Tab. 2190 f. Der Verhaftungsbefehl erfolgte noch schriftlich an den Vezier und wurde am 4. muḥ. 287 ausgeführt; am 26. šaf. erst war der Khalif wieder daheim: ib. 2191 f. Sein Aufenthalt in Amid, das er schleifen liess, und seine Rückreise war mit grossen Erfolgen gegen die Tūlūniden verbunden, worauf in V. 285 bis 289 ein Blick geworfen wird:

„Dann ging er nach Raqqa, ein festes Ziel verfolgend, und blieb einen Monat lang ununterbrochen dort: (286) die Nähe seines Aufenthalts machte Syrien erbeben, und nahe waren ihm die Spitzen seiner Krallen, (287) und Aegypten eilte seine Gnade zu erlangen, indem es noch das Niederblitzen von seinem Himmel erwartete, (288) und trug ihm seine Reichthümer zu, fürchtete aber noch das Losschlagen von seinen Händen. (289) Sieggeläutert kehrte er nun heim nach Turajja, da alles, was er begehrte, vollendet war.“

Mu't. verweilte noch in Amid, als sein von Bagdad aus (Ende 285) an den Enkel Tūlūns entsandter Bote (Tab. 2185 f.) ihm meldete, dass derselbe auf die ihm gestellten Bedingungen ein-

1) Wenn es nicht ironisch gesagt ist.

gegangen sei, indem er auf die Posten von Qinnasrīn und 'Awāsim verzichtet und sich zu einem jährlichen Tribute von 450 000 Den. (V. 288 a) verstanden habe: Tab. 2187, IA 340, Freyt. Sel. ٣٥ (Haleb, Q. und 'Aw.). Der Khalif begab sich nun nach Raqqa und ersetzte die Ṭulūnidenpräfekten durch seine Leute. Vgl. IW 244 und Af. 282 mit Tab. 2187 f. Harūn mochte jetzt fürchten, dass ihm auch noch Šām genommen werde: V. 287 b, 288 b. Inzwischen hatte, wie schon zu Anfang des Jahres Afšīn (Tab. 2186, IA 340), so auch Šaffār durch neue Geschenke seine Ergebenheit bekundet (Tab. 2188); durch die von Raqqa aus gesandten Truppen wurden die räuberischen Araber aus dem Gebiete von Anbār und Kūfa verschucht (ib. 2188 f., 2190), und um die Jahreswende erlagen Šaliḥs Horden dem Karawanenführer Abū'l Aḡarr (ib. 2191 f.). So kam denn Mu't. in der That „sieggekrönt“ heim, um sich in Turajja, freilich nur 7½ Monat lang, den wohlverdienten Freuden des Friedens hinzugeben, die ihm indes durch den Tod seiner geliebten Qatr-ennedā vorübergehend getrübt wurden: ib. 2195.

Während er im Felde lag, waren auch die beiden höchsten Würdenträger des Reiches, denen er die Vernichtung des Dolafiden Bekr zu danken hatte, ihrer Erfolge froh heimgekehrt; ihren Siegesboten hatte er schon vor seinem Zuge nach Amīd belohnen können (Tab. 2185), aber jetzt begrüßten ihn die Freunde selbst: der Vezier 'Obeidallah B. Suleimān und der Polizeipräsident Bedr, sein Liebling. Indem der Dichter einen kurzen Rückblick auf ihre Mission wirft, lässt er sich die glückliche Gelegenheit nicht entgehen, ihren Verdiensten die einer dritten Reichsstütze anzureihen, des Qāsim B. 'Obeidallah.

V. 290—298: „Und da kam zu ihm der Vezier und der Emir in theilnehmender Freude, und der Jubel war nun ein vollkommener: (291) zwei Siegreiche, die Bekr vernichtet hatten, der aus Furcht vor ihnen und vor Schrecken starb; (292) nachdem er die Heere erblickt, ward er ein Fuchs, der den Schweif einherschleppt in allen Gegenden. (293) Auch tödteten sie die Diebe und die Kurden und machten die Gebiete hinter sich wirthlich. (294) Nie sah man zwei Herrschergegnossen gleich den beiden unter den übrigen Sterblichen, (295) ausgenommen Abū'l Ḥusein, ich meine Qāsim, der am meisten unter den Gottesgeschöpfen entschlossene Einsicht an den Tag legte. (296) Das sind drei, die für die Herrschaft gleichsam Dreifussstützen waren, Schwungfedern, die nicht zu den verdeckten gehören. (297) Ihre Maxime war der Gehorsam gegen den Khalifen, eine redliche und reine Absicht. (298) und ehrfürchtige Scheu im Rath und Rathholen, langgewohnt, anerkannt und gerühmt.“

Als im J. 283 'Amr B. 'Abdel'aziz in dem schon 281 (Mağ. 145, Tab. 2141) ihm verliehenen Statthalterposten von Ispahan bestätigt wurde, wollte sich in dessen Abwesenheit sein enttäuschter Bruder Bekr gewaltsam der Provinz bemächtigen; sie war ihm

unter der Bedingung, dass er den Bruder bekämpfe, versprochen worden, aber dieser hatte bald darauf seine Loyalität betheuert und Verzeihung erhalten. Man schickte nun dem Bekr, da er über Ahwāz auf Ispahān zueilte, den Waṣīf Mūskir auf die Fersen, der jedoch unverrichteter Sache zurückkam. Nun wurde Bedr mit der Verfolgung beauftragt, und dieser liess den General 'Isā en Nūṣarī¹⁾, welcher die Verwaltung von Isp. regierungsseitig übernommen hatte, dem Dolafiden Widerstand leisten. Bekr schlug ihn und spottete seiner Feinde in kernigen Trutzliedern: Tab. 2154—2159, IA 332 f. Aber im folgenden Jahre (284) ward er von 'Isā so gründlich aufs Haupt geschlagen, dass er, mit Mühe enttrinnend, keinen Widerstand mehr wagte: Tab. 2161, IA 335, Am. 121. Nachdem er, wie V. 292 andeutet, wohl noch manchen vergeblichen Versuch gemacht hatte, Hülfe zu erlangen, fand er eine sichere Zuflucht bei Moḥ. B. Zeid in Ṭabaristān, wo er im 2. Drittel des Jahres 285 an einer Krankheit starb: Tab. 2185; vgl. IH 349. 'Isās Verdienst wird dem 'Obeidallah und Bedr angerechnet, weil der letztere ihm seine Instructionen erteilte und der erstere mit der Regelung der ganzen Angelegenheit betraut und zu diesem Behuf nach Gebel entsandt wurde: Tab. 2152, vgl. 2178. Von hier aus schickten die beiden zu Anfang des Jahres 285 dem Khalifen das Haupt des Dolafiden Ḥarīṭ (Abū Leila): ib. 2183, der in 'Amrs Festung Diz den Platzcommandanten Ṣaṣī' ermordet und dann an der Spitze von Kurden und allerlei Gesindel (V. 293 a) sich gegen das Reich erhoben hatte, aber bei Ispahān am Schluss des Jahres 284 von 'Isā besiegt und selbst auf dem Schlachtfelde geblieben war: ib. 2180 ff. — Während IM dem allmächtigen Günstling des Khalifen, seinem Freigelassenen Abū 'nNeḡm Bedr B. Ḥurr († 289: Am. 134), der als صاحب الشرطة (Tab. 2133, IH 346), als Feldherr und erster Kronrath in V. 290 (wie auch Maq. 218 Z. 8) „der Emīr“ genannt ist, nur ein kurzes Lobgedicht widmet, wird er, wie schon gezeigt, nicht müde, die Benū Wabb als Säulen des Khalifats und als seine besondern Gönner zu feiern. Abū'l Qāsim 'Obeidallah, der von Mu't.'s Thronbesteigung an bis 288 (wo er starb) Vezier war, des Dichters „feste Burg in den Schicksalswenden“, hat, wie er sagt, das Reich von seinem Bruche geheilt, aber dessen Sohn Abū'l Ḥusein Qāsim († 291), der ihm im Amte folgte und in seiner Abwesenheit ihn schon vertreten hatte (z. B. Tab. 2161 f.), der wie dem Dichter so auch manchem andern „die Sorgen verscheuchte“, übertraf noch, wie er meint, den Vater und den Grossvater (Suleimān B. Wabb). Den 'Obeid. und Qāsim zu seinen Seiten, erscheint Mu'taḍid wie „das scharfe Schwert zwischen seinen

1) Dieser hatte zuerst (unter Muntaṣir und Musta'in) Damascus, dann

Ispahān und Gībāl und endlich unter Muktafi die شرطة in Bagdād; 292 wurde er Statthalter von Aegypten und starb als solcher 297: Am. 151, 166.

beiden Schneiden“. Man vergleiche Qasims Lob im Fahrî (303 f.), in das freilich die Vergiftung des freimüthigen Ibn er Bûmî wie ein schriller Misston fällt. Dem Dichter wird man seine oft hyperbolischen Lobeserhebungen deshalb verzeihen, weil sie auf Rechnung seiner Dankbarkeit kommen. Vielleicht verdiente Qasim kein anderes Lob als das seiner unbeirrten Energie. Abû'l-m. (138) urtheilt sehr scharf über ihn, indem er seine Frivolität und Schamlosigkeit sowie seine geringe Erfahrung in den Regierungsgeschäften hervorhebt und nichts dagegen zu loben weiss als seine dichterische Begabung; blutdürstig und allgemein gefürchtet nennt ihn Mas'ûdî (227), und dass man seinen Tod als eine Erlösung betrachtete, zeigen die (ib.) von ihm citirten Verse; mit welcher Willkür er schaltete, davon sind die Maç. 215 erwähnten Verhaftungsbefehle ein Beispiel, und unverzeihlich jedenfalls ist die heimtückische Art, mit der er den Sturz Bedrs betrieb und durchsetzte (ib. 216 f.).

Das Kriegsjahr 286 schloss, wie schon gesagt, mit der Unschädlichmachung des Tadjiten Şalih, welche den Gegenstand der nächsten 20 Verse bildet. Eine ungezwungene Anknüpfung desselben gewinnt IM dadurch, dass er Mu't.'s treuen Dienern, die ihm unter Gottes Gnadenleitung erwählt scheinen, den Feind des Glaubens und der friedlichen Ordnung gegenüberstellt und gleichzeitig den Herrscherblick bewundert (V. 299 b), mit welchem der Khalif selbst, die eigenthümliche Begabung der Menschen durchschauend, überall, wie in jenen so auch in dem Besieger Şalihs, sich die rechten Kräfte zum Dienst ersah.

V. 299—318: „Schau hin auf die Gottesgnade, die in ihrer „Erwählung lag, und auf die Kenntniss der Menschen und ihrer „Erfahrung, (300) und dagegen auf Şalih B. Mudrik, der von dem, „was er verübte, ereilt und aufgerieben wurde! (301) Mancher „staubbedeckte Labbeika-Rufer trat in den Wallfahrtsbezirk ein, von „Gott die grösste Gabe erhoffend, (302) — er kam zur Ka'ba von „Armenien her, aus Horâsan oder aus Africa —, (303) mancher „Gottesknecht, der aus den syrischen Landen kam, reiste zu Lande „oder zu Wasser, (304) und mancher Kaufmann, der bei seiner „grossen und kleinen Wallfahrt zugleich seinen Geldgewinn sammt „seiner Reisekost suchte (305) und bei seiner Einnahme auf das „Doppelte des Werthes aus der Hand eines Mannes rechnete, der „über Şan'a nach dem Lande von 'Aden reiste: (306) die zogen so „des Weges am Nachmittag oder bei Nacht, Mittags oder Abends, „(307) als jener¹⁾ sagte: 'Die Araber sind zu Euch gestossen!' „Da wurde des Kampfes viel mit Lanze und Schwert, (308) da hub „auf ihrer Pilgerfahrt ein Glaubenskrieg an, und die Schwerter und „geraden Lanzen rötheten sich, (309) indem Şalih das Kriegsfeuer „schürte mit den schlechtesten Helfern und den schlechtesten Genossen. (310) „Der machte manchen (gesetzlich) Unantastbaren und Unnahbaren

1) Şalih.

„schutzlos, mancher ward getödtet, mancher mit Wunden hingestreckt, (311) manches, ach manches edle Weib brachte er als Gefangene in seine Gewalt unter den Augen ihres Gatten, (312) und mancher ausgeplünderte Kaufmann rief Weh und Ach über die Räuberei: da war keine Habe, die er übrigliess, und kein Beutestück. (313) Aber unausgesetzt beobachtete ihn die List des Regenten, der ihn bald gewähren liess und bald verfolgte, (314) bis er, als seine Frevel ihn umzingelten und seine Tage sich dem Verderben näherten, (315) den Abū'l Ağarr ihm heimlich entgegenschickte, der ihm nachstellte mit einer vor den Menschen verborgenen List, (316) die er geraume Zeit in seinem Herzen zugeritten hatte; dieser liess endlich, als er's vollkommen ausgebildet, (317) offen sehen, was hinter seinem gern ausgeführten Unternehmen steckte, und kam zu ihm mit seinem herbeigetragenen Haupte, (318) das aufgesteckt sich gegen den Speer niederneigte wie ein Berauschter gegen die Liedervorträge.“

Im Anfang des Jahres 285 hatte Šaliḥ B. Mudrik et Ta'i an der Spitze mehrerer Zweige des Beduinenstammes Tajji, aus den Nufūd hervorgehend, eine grosse Karawane von Mekkapilgern auf dem offenen Felde bei Ağfur¹⁾ angegriffen und ein furchtbares Blutbad unter ihnen angerichtet; Geld und Waaren, Sklaven und Frauen wurden geraubt, und der Werth der Beute belief sich auf 2 Mill. Den.: Maç. 183, Tab. 2183, IA 338 f., vgl. Am. 123, IH 353. Mu'taqid sagte sich, dass dem Beduinenhäuptling nur durch die feinste Kriegslist beizukommen sei, und spähte nach einem schlaunen Heerführer aus, dem er den eigenen Plan (V. 313, 315 f.) anvertrauen könnte. Er fand ihn in einem gewissen Abū'l Ağarr Ḥalifa B. el Mubārek es Sulamī (Maç. 191), dem er auch später die entsprechende Aufgabe stellte, dem flüchtigen Waṣīf den Weg zu verlegen (Tab. 2199). War dies etwa jener schlaue Araber Abū'l Ağarr, der 265 für den in Harrān stehenden Tūlūnidenfeldherrn Aḥm. B. Ġraweihī sich durch eine verschlagene Taktik des Mūsā B. Utāmiš zu bemächtigen wusste (IA 220 f.) und den wir im J. 281 im widerrechtlichen Besitze von Sumeisāt (in Tuğrūr) finden (Tab. 2139 f.)? Hatte auch er etwa, um das amān nachgesucht, wie dies 283 so viele Offiziere des Ġeīš B. Ḥum. thaten? Wie dem auch sein mag, der hier im Rede stehende Abū'l Ağarr verstand sich jedenfalls vortrefflich auf das Aufspüren, auf Scheinbewegungen und Ueberfall²⁾: 'durch List' (لِخَدْعِ Maç. 191) brachte er 286 im Gebiete von Faid³⁾ den Šaliḥ, der die Strasse nach

1) Im Sammargebirge. Vgl. auch Ahiw., an. ar. Chr. 141.

2) Unter Muktafi freilich blühte er seinen Feldherrnruf mehr und mehr ein: 290 schlug ihn der Qarmāṭe Ḥusein B. Zakraweihī (Am. 186), und 293 verlor er eine Schlacht gegen Moḥ. B. 'Alī el Ḥalengī, der dem 'Isā en Nušārī Aegypten nahm (ib. 162 f.).

3) Noch heute liegt ein Ort dieses Namens im G. Sammar. Vgl. auch Am. 169 (Z. 8).

Mekka eingeschlagen, unter Mithülfe eines gewissen Sa'id in seine Gewalt; als der Gefangene hörte, dass die zu seiner Befreiung verbundenen Araber von jenem geschlagen worden, tödtete er sich selbst, und bald konnten die Wallfahrer sich an dem Anblick seines in Medina zur Schau gestellten Hauptes weiden. Nun rotteten sich die Tadjiten mit andern Beduinenstämmen zusammen und fielen in den letzten Tagen des Jahres über die von Mekka heimkehrende, ihrerseits indes gleichfalls angewachsene Karawane des Abû'l Agarr bei Ma'din el Qoraši her, allein in dem fast zweitägigen blutigen Kampfe trug diese den Sieg davon¹⁾. Die Köpfe Šalihs und seiner gefährlichsten Genossen auf den Lanzen, zog Abû'l Agarrs siegreiche Schaar noch im ersten Monat des Jahres 287 in Bagdad ein: Maç. 191 ff., Tab. 2191 ff., IA 351.

Zwischen diesem Triumph und Mu't's Tode liegen noch 2¼ Jahre, und als er starb, war seit der Huldigung erst ein Vierteljahr mehr, seit seiner Thronbesteigung aber ebensoviel weniger als 10 Jahre verflossen. Gleichwohl spricht IM schon jetzt von einer annähernd erreichten Regierungsdecade, ohne dass auch nur eines der noch zu behandelnden Ereignisse jenseits derselben läge. Somit drängt sich die Vermuthung auf, dass er ursprünglich mit V. 319—325 also schloss:

„Endlich, als er in seiner Herrschaft dem Abschluss einer „Decade leuchtender Jahre nahe kam (320) und das Unrecht durch „gerechte Entscheidung niederzwang und den Glauben mit umfassender Treue auf sein volles Mass brachte, (321) erschien ihm „der Prophet im Schlafe — ein Traumbild von Bedeutung, nicht „wie sonst die Traumgesichte sind — (322) und dankte ihm für „seinen ehrfürchtigen Sinn und seine Milde und seine edeln Handlungen während seines Khalifats. (323) Eine frohe Botschaft war „das, die auf die Gnade von Seiten seines Herrn, des Gabenreichen „und Wohlthäters, hindeutete. (324) Vertraut doch Gott die Gnaden „gabo an, wem er will; allem geht sein ewiger Rathschluss voraus. „(325) So möge denn der Höchste die Schicksalsschläge von ihm „abwehren, wir aber wollen dem Uebel ein Lösegeld für ihn sein!“

Dieser volltönende Schluss sinkt zu einer blossen Einschaltung herab durch die natürliche Fortsetzung, welche V. 318 in V. 326 erhält, womit der Dichter zu dem nächsten Erfolge nach der Beseitigung Šalihs, zu der Wiedererschliessung der reichen Hilfsquellen Persiens übergeht.

V. 326—337: „Dann brachte er hiernach Persien in seine Gewalt: wie oft gerieth über dieses Land die Staatskasse in Ver- „zweiflung! (327) War es doch lange genug für 'Amr eine Speise, „der alle Früchte davon verzehrte, (328) der von seinen Schätzen „nichts herbeibrachte und in ihrer Einziehung bis zum Aeussersten

1) Abû'Im. (128) lässt noch den Šaliḥ selbst mit 3000 Tadjiten die Pilger bei Ma'din angreifen.

„ging, (329) ausgenommen die Geschenke in jedem vollen Jahre, „die sein Bote auf dem Markte und an den Sammelplätzen des „Volkes zur Schau stellte, (330) als habe er Glück gehabt und „Werthvolles gebracht und was Rechtes ausgerichtet. (331) Es „waren Packpferde dabei und Moschus, der schon verdorben war, „und Sklaven mit der Peitsche, auf denen Schmutz lagerte; (332) „erst wenn das vorüber war, kam glänzendes Moschusweidenöl¹⁾ „und ein Ross mit silberbeschlagenem Hufe. (333) Nun zeigte sich „das Glück des Khalifen und seine gewandte und feine List: (334) „wie ein Raubvogel kam Ismāʿil aus seinen Landen über ihn, bis „er an seinen Leitzaum gerieth (335) So ist ja der Ausgang der „Widerspenstigkeit und des Gehorsams der Menschen gegen den „Satan. (336) Und der Reichthum Persiens kam ein, vollgemessen, „wie man ihn in vergangenen Zeiten kannte, und noch grösser. „(337) Šaffār aber wurde in seinen Fesseln zu dem Oberhaupt der „Glaubensgemeinde, dem Glücklichen, geschafft.“

Mu't. weilte seit 3 Monaten wieder in der Hauptstadt, als die Nachricht von der Gefangennahme des 'Amr B. Leīṭ eš Šaffār einlief. Dieser hatte von dem, was Muwaffaq ihm bei Ja'qūbs Tode verliehen hatte, nämlich von Ḥorāsān, Sind, Sigistān, Kirmān, Ispahān, Fars und der Polizeivogtei in Bagdād (IA 226), nur die letztere und Ispahān eingebüsst, war aber nach mehrfacher Absetzung, Gebietsverkürzung und Wiedereinsetzung 284 auch noch Statthalter von Rai (Tab. 2178) und 285 von Māwerā-ennahr geworden (ib. 2183). Dass er die Verwaltung der Steuer und der Domänen in Fars noch innehatte, sehen wir Tab. 2195. Züge von dem Herrscher-geschick, aber mehr noch von der Durchtriebenheit und Habgier dieses auch äusserlich abstossenden (blinden und rothhaarigen) Mannes theilt IA (347 f.) mit. Wenn er von seinem persischen Präfecten Abū Ḥusein den Erlös seiner Güter erpresste und ihn unter Androhung der Todesstrafe eine unerschwingliche Summe für sich aufzubringen zwang, wenn er aus blosser Geldgier seinen redlichen Kammerherrn Moḥ. B. Bešīr der Unterschlagung bezichtigte, wenn er überhaupt, wie IA zum Schluss sagt, „nach den Geldern derer begierig war, die ihr Leben in seinem Dienste aufzehrten“, wenn er auch den Bewohnern von Balḫ durch seine und seiner Truppen Raubsucht sich zu seinem grössten Schaden verhasst machte (Am. 126), wenn seine Bedürfnisse derart waren, dass, wie Am. (ib.) und Ibn eš Tiqt. (Fahri 302 u.) wissen, seine Küche auf 600 Kamelen transportirt wurde, so kann man sich vorstellen, wie er das ergiebige Fars ausgesaugt haben muss. Er enthielt dem Landesherrn die Einkünfte vor (V. 328 a), und dieser, der durch einen Kriegszug in den fernen Osten daheim zu viel aufs Spiel gesetzt haben

1) Aus der Frucht der Moschusweide (حب البان = بانه) wurde ein Duftöl gepresst, das gleichfalls بان heisst: vgl. Lane.

würde, sah sich genöthigt, mit den alljährlichen Geschenken vorlieb zu nehmen (wozu man für die Jahre 279, 283 und 286 Tab. 2133, Maç. 125 f. und T. 2188 vergleichen möge), obschon oft, wie das Gedicht zeigt, viel Geschrei und wenig Wolle dabei war. Es konnte ihm daher nur willkommen sein, wenn 'Amr im Kampfe um das rechtmässig ihm zugesprochene Transoxanien dem abgesetzten Sāmāniden Ismā'il unterlag, wie er denn hernach auch den letzteren wegen seiner Kriegführung lobte: Tab. 2195. Ismā'il war seit 279 (wie vorher sein Bruder Naşr) unabhängiger Gebieter von (Saš, Samarqand, Fergāna und) Māwarā-ennahr und starb als solcher sowie als Statthalter von Ḥorāsān 295: Am. 172 f. Die V. 333 gemeinte List Mu'tadids bestand darin, dass er ihm in dem thatkräftigen 'Amr einen Rivalen gab, von dessen Sieg er den mittelbaren Wiederbesitz Transoxaniens und von dessen Niederlage er den engeren Anschluss der meisten iranischen Provinzen an das Reich erhoffen durfte. In dem Entscheidungskampfe wurde zuerst (286) 'Amrs schon erwähnter Oberkämmerer Moḥ. B. Bešīr bei Āmul am Geihān geschlagen (IA 346, vgl. Am.); dann (287) brach nach einem für Ismā'il siegreichen kurzen Gefechte bei Balḥ die Katastrophe über ihn selbst herein: nach Tab. (2194) und IA (346) blieb er auf der Flucht mit seinem Rosse in einem Sumpfe stecken und fiel dann hilflos den Truppen des Sāmāniden in die Hände; nach Am. (126) nahmen ihn die Einwohner von Balḥ gefangen, als sie ihm nach langem Zögern die Thore öffneten. Ismā'il, grossmüthig genug, liess ihm die Wahl, ob er in seinem Gewahrsam zu Boḥāra bleiben oder an den Khalifenhof geführt werden wolle; er entschied sich für das Letztere: IA 346 u. — Die Regelung der Verhältnisse in Fars, dessen Reichthum fortan wieder in die Staatskasse floss, wird Tab. 2195 f. berichtet.

Im engsten Zusammenhange mit diesen Begebenheiten steht das Ende des 'Aliden Moḥ. B. Zeid, dem die Verse 338—342 gelten: „Dann tödtete er¹⁾ nach diesem den Ibn Zeid, den keine „Festung rettete und kein Berggipfel²⁾“; (339) es überlieferte ihn „den Schwertern und Lanzen eine Kriegerschaar, die seinem³⁾ „Wunsche entsprach, sobald er⁴⁾ herankam. (340) Brach er doch „lange genug wie ein Wolf ein, übte Unbill, lehnte sich auf und „trachtete lange Zeit, ob er sich erhob oder ruhte, nach der Herrschaft. (341) Frage nach ihm jedes Loch in Ṭabaristan und jedes „unwegsame Flussthall! (342) Er wurde, was er gewesen, um's „(wieder) zu werden⁵⁾, und seine Tödtung ward zur unleugbaren „Wahrheit.“

Mohammed B. Zeid hatte im Jahre 270 von seinem Bruder Hasan den unabhängigen Besitz von Deilem, Ṭabaristan und Gorgan überkommen; Hasan herrschte 19 (250—270), Moḥ. 18 Jahre

1) Ismā'il durch Moḥ. B. Hārūn.

2) L. رَأْسَ جَبَلٍ (de G.).

3) Dem Ismā'ilis.

4) Moḥ. B. Zeid.

5) Nämlich Staub.

(270—287) in Āmul-i Ṭabāristān (Hamza رآم). Die Geschichte gibt dem Letzteren das Zeugniß eines hochgebildeten und vielfach, auch dichterisch begabten Mannes von unbescholtenen Sitten (IA 348, Af. 284, IW 245), und was IA (348 f.) von ihm erzählt, bekundet einen edelmüthigen und menschenfreundlichen Sinn. Allein er war, wie wir schon hörten, ein Apostel der reichsfeindlichen Rāfiditen¹⁾ und beständig auf Unterjochung der Nachbarländer bedacht (V. 340 f.). Dass er seine Herrschaft nach Süden und Westen auszudehnen versuchte, zeigt sich 272, wo ihn durch den Präfecten von Qazwīn, der ihm eine furchtbare Schlappe beibringt, Rafi entrisen wird (IA 293, IH 332, 344), sowie später in den achtziger Jahren, wo Prinz 'Alī ihn aus Gībal vertreiben muss (Am. 124, vgl. Maq. 145). Gorgān wurde ihm 275 (IA 303), Ṭabaristān 277 (ib., IH 345) von Rāfi²⁾ genommen, der freilich (s. o.) wieder Frieden mit ihm machte und in beiden Provinzen das Gebet für ihn sprechen liess; doch nur Ṭabaristān erhielt er als Lohn dafür, dass er diesem die versprochene Hälfte versagte, von 'Amr zurück (IA 318). Mit des Letzteren Gefangennahme im J. 287 glaubte er nun die Gelegenheit zur Wiedergewinnung von Gorgān und zur Eroberung von Ḥorāsān gekommen. In der Meinung, dass Ismā'il nach dem Statthalterposten dieser Provinz garnicht verlange und die Grenzen seines Reiches nicht überschreiten werde, fiel er mit Deilemiten und andern „weissgekleideten“ Truppen (المببضة) in Gorgān ein. Ein Schreiben aus Bohāra, er möge auf die beiden Gebiete verzichten, beantwortete er abschlägig, und Ism. bewog nun den 283 von Rāfi³⁾ zu ihm übergetretenen und unter seine Heerführer eingereihten Moh. B. Harūn (IA 319, IH 332, 346 f., 352), den Kampf mit dem 'Aliden aufzunehmen. An der Spitze eines mit den Reichsfarben geschmückten ḥorāsānischen Heeres (المسودة vgl. Maq. VI, 60, Z. 2 f.) errang derselbe auf der Grenze von Gorg. und Hor. (باب جرجان, IA, Tab., باب خراسان, IH) durch Scheinflucht und Kehrrangriff einen entscheidenden Sieg; Moh. B. Zeid, tödtlich verwundet, starb nach wenigen Tagen, während sein Sohn Zeid gefangen und nach Bohāra geschafft wurde, wo Ism. ihn beschenkte und frei wohnen liess. Moh. B. Harūn rückte dann in Ṭabār. ein; Tab. 2201, IA 348, Maq. 194 f., IH 352. Wenn Mu'taḍid, wie Mas'ūdi (209) sagt, den Tod des Rāfiditenapostels bedauerte, so war der Grund weniger seine Achtung vor dem persönlich ehrenwerthen Feinde als die getäuschte Hoffnung, den merkwürdigen Ketzler noch nach seinem Sturze lebend vor sich zu sehen. Vers 342 scheint sagen zu sollen,

1) Vergleiche indes über den relativen Segen, den die Secte in jenen Gegenden wirkte, Maq. 279 f.

dass die Parteigänger Mohammeds auf seine جعة, lange würden warten können.

Als 20 Tage nach dem Ende desselben die Freudenkünde in der Hauptstadt anlangte — am 25. šawwāl, fünf Monate nach der von 'Amrs Gefangennahme (Tab. 2194, 2200, Ḥamza 11f.) —, war Muṭ. schon seit 14 Tagen auf seinem letzten glorreichen Feldzuge begriffen. Es handelte sich um nichts Geringeres als um die schleunige Vereitelung eines mit unerhörter Verwegenheit ersonnenen hochverräterischen Planes, dessen Gelingen die Losreissung der nördlichen und westlichen Provinzen vom Reiche bedeutet haben würde und der zwischen dem Statthalter Afšin und seinem Eunuchen Waṣif schlaun genug abgekartet war. Die energische Abwendung dieser Gefahr bildet den sehr ungezwungen eingeleiteten Gegenstand der Verse 343—359:

„Und weiter frage die Grenzlande Syriens nach Waṣif: sie werden von einem bewundernswerthen, geistbekundenden Siege berichten. (344) Er sagte: 'Ich möchte das Grenzgebiet haben!' während er doch ein entlaufener Sklave war; aber kein Lügner bleibt ja vor einem Wahrhaftigen verborgen. (345) Und weiter sagte er: 'Macht mich zum Statthalter an dem Orte, wo ich bin!' und betrieb nun offen den Aufstand wider den Landesherrn. (346) Da zog, nein, da flog gegen ihn sein Heer, und die Kunde von ihm war erst da mit dem Anblick. (347) Und nun sah er den Tod mit Augen, vor dem er geflohen war: wer entränne wohl dem Verhängniss, wenn es naht! (348) Da gab's manchen, ja manchen elenden Flüchtling, manchen Gefangenen, der das Haupt senkte und in Fesseln ging, (349) und manchen, der reinig zu dem Oberherrn zurückkehrte, noch bei Zeiten, obwohl nun seine Schmach schlimmer war als wenn er getödtet wäre. (350) Zuletzt ward über den Waṣif vom Verhängniss ein Ḥaḡān gebracht — da erführn die Verschnittenen, wie die Männer sind! — (351) wobei Muṭ. ihm gegen jenen Hülfe leistete und zur Stunde seine Hände in Fesseln schlug. (352) Und dem einen Diener ward in einem andern eine Schicksalschand beschieden; denn Waṣif tauchte tief in die Todesfluth, (353) nachdem ihn im Kampfgewühl sein Namensvetter bedrängt hatte, der nicht zu den frechen Strebern gehörte. (354) Afšin aber starb vor Kummer über ihn, und kein Auge weinte um ihn einen Tropfen. (355) Ein Empörer war ebenso Bugail geworden, jener, dessen Namen man leicht auch Nuḡail lesen konnte: (356) er glich dem Eunuchen in seinem Thun und Ergehen, indem auch er gefesselt ward und noch mehr Schimpf erndtete als ein Sklave; (357) ebenso Ibn Bugail und andere Menschen, die in ihrem Lande überfallen und verhaftet wurden. (358) Die wurden in die Stadt des Heils eingeführt, und die Zungen der Leute machten sich über sie her, (359) als unter ihnen die Kamele stolzirten und auf ihnen lange Spitzmützen waren“.

Abū 'Abdallah Moḥ. B. Dīwdād Ibn Abī's Saġ, genannt Afšin¹⁾, begegnete uns bereits zu Anfang der siebziger Jahre als Statthalter in Ḥaleb (Fr. Sel. ۳۱, IH 331). Grollend verliess er den Prinzen vor der Schlacht am Mühlbach, behauptete sich in Ḥaleb und vertrieb im J. 273 den Ishāq B. Kundāġ aus seinen Positionen in Gezīra (Tab. 2112, Am. 75 f.). Nun machte er, indem er viel Geld dafür einsteckte, mit Ḥumaraweihī Frieden (Fr. Sel. ۳۲), um jedoch schon 274 wortbrüchig zu werden und die Tālūnidischen Lande zu verheeren, bis er, von jenem zweimal in die Flucht geschlagen, 276 zu Muwaffaq übertrat (ib. ۳۲, Tab. 2116; Am. 54). Diesem blieb er treu und war beispielsweise in den bewegten Tagen seines Hinscheidens der erste, der den Sohn Bulbul im Stiche liess (IH 335). Allein unter Mu'taḍid bemächtigte er sich im J. 280 (wo er beiläufig auch Schwiegervater des Bedr wurde: Maḡ. 144) der Provinz Āderbeigān, indem er sich wiederum erheblich zu bereichern wusste (Maḡ. 143, Tab. 2137, Am. 91), hielt sich in Maḡāra (wo er z. B. 282 seinen flüchtigen, mit unterwegs gestohlenem Reichsgut beladenen Bruder Jūsuf²⁾ aufnahm: Tab. 2146) und nahm von hier aus auch wohl Armenien. Denn dieses war bereits in seinem Besitz, als Mu't. ihm 285 für beide Provinzen das Statthalterpatent sandte (Tab. 2185, Am. 123). Im Anfang des folgenden Jahres betheuerte er seinem Lehnsherrn durch Geschenke und indem er einen Sohn als Geisel stellte, seine Loyalität (Tab. 2186, IA 340). Allein ebenso schnell wie einst dem Ḥum. brach er auch ihm die Treue. Er hatte einen Eunuchen Namens Abū 'Alī Waṣīf (el ḥādim), der schon in Ḥaleb bei ihm war (wo er in einem Garten die nach seiner Festnahme aufgefundene Summe von 56 000 Den. vergrub: Fr. Sel. ۳۲). Im Interesse des Abū's Saqr war derselbe 277, wie wir hörten, nach Waṣīf entwichen, und 278 erhielt sein Herr von Mu't. den Auftrag, ihn, der also damals schon ein *أبى* war (V. 344), nach Bagdad zurückzubringen; allein er weigerte sich der Rückkehr und hauste plündernd in Ḥūzistān (Tab. 2128, IH 335). Wir finden ihn indessen 281 wieder bei dem Sāġiden in Āderb., für den er, mittelbar zugleich dem Interesse des Khalifen dienend, den Dolafiden 'Amr in Gebel besiegte (Tab. 2140, Maḡ. 145). Afšin machte ihn zum Präfecten von Barda'a (صاحب بردعة IH 352) in Errān, ein Beweis, wie weit er bereits im Norden vorgedrungen war (vgl. Maḡ. I, 274 Z. 10, 275, Z. 1—5). In ihrer Ländergier verabredeten nun die beiden einen tückischen

1) Vgl. Am. 252 *والاخشين لقب ملوك اشروسنة*; der Grossvater unseres Afšin, Abū's Saġ heisst *الاشروسي* Maḡ. VII, 395.

2) Ueber diesen s. Am. 73, 171, 229, Maḡ. 284 ff.

Insurrectionsplan. Waşif sollte unter dem Scheine der Lossagung von seinem Herrn (somit wieder als *آبق*) nach Tuğrûr gehn, hier ein Einverständniss mit einflussreichen Grossen suchen, wobei ihm die Unzufriedenheit der bei der Emiratswahl in Tarsus unterlegenen Partei (Tab. 2193) zu Statten kam, und den Khalifen brieflich um die Belehnung mit der Statthalterschaft des Grenzlandes angehen; die Gewährung liess sich erwarten, weil dieser, schon froh über seinen Abfall von Afşin, bei des Eunuchen anerkannter Thatkraft den besten Grenzhüter in ihm zu finden glauben würde und weil sein Gesuch, da er in seiner Praefectur doch wohl unabhängig schaltete, wie eine Rückkehr zur Botmässigkeit erscheinen musste; nach vollzogener Belehnung wollte Afşin unverzüglich zu ihm aufbrechen, und beide wollten dann durch einen Handstreich Dijâr Mođar nehmen und hierauf dem Tûlûniden Aegypten entreissen (vgl. Tab. 2195 mit IH 352). Kurz vor dem Ablauf des 1. ġum. 287 wusste Mu't., dass Waşif in Malaţia in Tuğrûr angelangt war, aber sein schriftliches Gesuch (V. 344) beantwortete er mit dem Befehle, vor ihn zu kommen. Statt seiner erschien 6 Wochen später eine Deputation mit einer Wiederholung der Bitte (V. 345 a), allein Mu't., der Verdacht schöpfte, zwang dieselbe durch Züchtigung zum Verrath der ganzen Abmachung: Tab. 2195, IA 343, IH 352, V. 344 b. Um die Rebellen in volle Sicherheit zu wiegen, wartete er ein ganzes Vierteljahr und brach dann plötzlich, am 11. şawwal, indem er sich stellte, als wolle er nach Dijâr Mođar, in gewaltigen Eilmärschen (V. 346 a) gegen Waşif auf. Seine Absichten hatte er so trefflich zu verbergen gewusst (Maç. 197 *ستر اخباره* vgl. V. 346 b), dass jener noch nichts ahnte, als er in Syrien stand. Auf der cilicischen Grenze machte er Halt, und schon baten ihn — noch rechtzeitig: V. 349 — einige Officiere des Eunuchen (auch ein gewisser Waşif el Baktimûrî) um Pardon. Bald hatten die Kundschafter die Spur desselben gewittert und meldeten, dass er auf 'Ain Zarba jenseits des Ġiĥân zueile, um in das Byzantinische zu entkommen. Mu't. sandte seine bewährtesten Officiere mit einem Reiterdétachement ab, dem er selber folgte. Die Spitze holte den Waşif bei Derb el Gubb ein, und da seine Leute ihn bei Mu'taqids Annäherung aufgaben (V. 348 a), ward er nach kurzem Gefechte (IA, Maç., vgl. *في الوغى* V. 353) gefangen genommen. In Uebereinstimmung mit V. 350 und 353 waren nach der Angabe des Mas'ûdî vornehmlich die Generale Ĥaġân el Muflîĥî und Waşif Mûşkir unmittelbar dabei bethelligt. Der Erstgenannte (Am. 96, 102, Tab. 2151) gehörte zu den 283 übergetretenen Tûlûnidischen Officieren; der andere war ein Sklave und hernach ein Freigelassener (*وصيف مولى المعتضد* Am. 120) des Khalifen, der erste, welcher 278 dem Prinzen die Kerkerthüre öffnete (Tab. 2120); 282 leitete er die Verfolgung des Ĥamdân (ib. 2144), beging aber

freilich im folgenden Jahre in den Kämpfen gegen Hārūn eš Šārī und den Dolaf. Bekr unverzeihliche Fehler (2149 f., 2155 f.). Nach Ṭabari (2198 f.) folgte bei der Einholung des Eunuchen hinter Ḥaqān zunächst der Eunuch Mū'nīs (V. 351 a), der Befehlshaber der Feldleibwache¹⁾, ein treuer Diener Mu't's, welcher gleichfalls 278 bei seiner Freisetzung thätig war und ihm namentlich als Polizeivogt mannigfache Dienste erwies (vgl. z. B. Maç. 151 ff., wo er wie auch ib. 227 Mū'nīs el Fihlī genannt ist). Indem er ihn hier ehrend erwähnt, ahnt der Dichter nicht, dass er von den Händen dieses nämlichen Mū'nīs selbst erdrosselt werden sollte (I Ḥall. IV, 3., Am. 174 u.). Ihm wurde auch Waṣīf überantwortet (V. 351). Die Truppen desselben wurden in hochherzigster Weise begnadigt und alles erbeutete Gepäck ihnen zurückerstattet, was zur Folge hatte, dass auch die schon entflohenen Genossen des Rebellen mit der Bitte um Pardon ins Lager kamen. Zehn Tage später, als Mu't. von Maṣṣīṣa aus den Rückweg antrat, hatte er auch die Häupter der Stadt Tarsus, welche mit Waṣīf in brieflicher Unterhandlung gestanden, in seiner Gewalt (V. 357 b), unter ihnen einen gewissen Buḡail (der um die Zeit der Erledigung der Emiratswahl, wohl im Interesse der Oppositionspartei oder des gefangenen Abū Ṭābit, einen Streifzug ins Oströmische unternommen hatte: Ṭab. 2193) und einen Sohn desselben. Ueber Anṭakia, Ḥaleb und Raqqā kehrte der Sieger dann in die Residenz zurück, wo er am 7. ṣaf. 288 auf dem Tigris eintraf. Ṭab. 2197 ff., Maç. 196 ff., IA 343 f., IH 352 f. In 36 Tagen — die Festnahme Waṣīfs erfolgte am 17. dū'lq. — war der ganze Feldzug beendet worden, und Mu't. hatte sich so wenig Ruhe gegönnt, dass man erzählte, er habe auf der Rückkehr in Anṭakia noch den nämlichen gelben Rock getragen, in dem er (schnell entschlossen, so dass er keine Zeit fand ihn mit einem schwarzen zu vertauschen) ausgerückt war: IA 356. Kein Wunder, wenn man seine ernstliche Erkrankung fünf Vierteljahre später als eine Folge jener angreifenden Eilmärsche ansah (Maç. 211). Waṣīf, Buḡail, Ibn Buḡail und Genossen wurden beim Einzug auf zweihöckrigen Kamelen in dem üblichen Schmuck (V. 358 f.) durch die beflaggten Gassen geführt. Mu't. wollte dem Eunuchen anfangs das Leben schenken, stand aber in Erwägung seiner Herrschsucht davon

1) Auch Ṭab. unterscheidet hier einen „Schatzmeister“ Mū'nīs, der dem gleichnamigen „Eunuchen“ auf dem Fusse folgte, was die von Loth in den Aum. 92 und 98 vertheidigte Ansicht, dass beide nur eine Person seien, wieder fraglich machen dürfte. Als Polizeipräsident war der „Eunuch“ wohl der Nachfolger oder Vertreter Bedrs. Er ward als 90 jähriger Greis, nachdem er 60 Jahre General gewesen und für seine Feldherrnkunst und Tapferkeit (309: Am. 214) mit dem Ehrennamen *مظفر* bedacht worden war, von Qāhir im J. 321 getödtet: Am. 254 f., Maç. 288.

ab; er endete um die Zeit des Jahreswechsels (Maç. 202, Tab. 2205) im Kerker, und sein Leichnam hing an dem Todtenpranger auf der Brücke bis in das Jahr 300, wo das Volk ihn unter muthwilligen Scherzen mit beissendem Spott in den Tigris hinabwarf (Maç. 203). — Der Bestrafung des Afšin fand Mu't. sich dadurch überhoben, dass derselbe schon 288, als in Âderb. die Pest wüthete und auch sein Heer sowie seine Familie befiel, durch einen plötzlichen Tod dahingerafft wurde (Tab. 2202 f., Am. 129 f.). Ob er selbst der Seuche zum Opfer fiel, sagen die Geschichtsschreiber nicht; der Dichter darf die Ursache in dem Kummer über das Schicksal Waşîfs und seiner Pläne suchen: V. 354. Anlässlich dieser Ereignisse feierte er auch den Khalifen in einem Loblied von 9 Versen, das indes ganz allgemein gehalten ist, und dichtete ausserdem ein sarkastisches Epigramm auf Waşîf.

Fünf Tage vor der Festnahme desselben war der erste herrliche Sieg über die gefürchteten Horden der Qarmaßen erfochten. IM stellt sie durch Anknüpfung von V. 360 an V. 355, bezw. 357 neben die zuletzt erwähnten Aufrührer und macht ihre Niederlage, ihren Irrwahn und die für die 'Aliden darin liegende Warnung zum Gegenstand der nächsten 10 Verse:

V. 360—369: „Dazu Qarmaßen, Inhaber der Sumpfniederungen: „die empörten sich, gingen aber mit den Tagen dahin; (361) sie „stellten Gesetze der Ruchlosigkeit auf und wurden vernichtet wie „die Leute vom Stamme 'Âd. (362) Sie pflegten zu sagen: 'Wenn „wir getödtet werden, geduldig auf unserm Bekenntniss beharrend, „so kehren wir (363) nach einer Reihe von Tagen zu den Unsern „zurück!' Aber der Allerbarmer hat solchen Glauben verworfen, „(364) und der Esel bläst etwas auf solches Gerede. Sind doch „jene die Thörichtesten von denen, die ins Hölle Feuer kommen, „(365) indem sie offen von einem verborgenen Imâm sprechen, der „ihnen ein bündiges Versprechen gibt, aber nicht hält. (366) O „Familie 'Alis, o mein Vater 'Alî, das ist bei meinem Leben eine „Nartheit und ein Wahn! (367) Die Menschen wollen nun einmal „nicht, dass Ihr an der Spitze steht, und das Reich will nicht, dass „Ihr die Oberleitung habt; (368) aber, wie ich sehe, glaubt Ihr „das nicht. Stürzt Euch nicht selber ganz ins Verderben (369) „und werdet nicht zum Brennstoff für das Feuer! Oft gehören ja „Uebel zu den Segnungen!“

Die Qarmaßen verschmolzen mehrere Systeme mit einander und mit christlichen Vorstellungen durch ein eklektisches Verfahren, und ihre Stifter und Herolde bevorzugten dabei im Interesse ihrer Herrschaft das Wunderbare und Geheimnissvolle, das bei dem leichtgläubigen Landvolke am meisten verfangt. Sofern Qarmaţ selbst seine Herkunft von Ismâ'il B. Ga'far eşşâdiq ableitete (und seine Sendboten für 'Obeidallah el Mahdî Propaganda machten: H 281, Am. 238), waren sie eine Gruppe der Ismâ'îlija (Baḥtinja: H. M.

lvo, in Ḥorāsān auch Mulhida¹⁾, in 'Irāq auch Qarāmiṭa genannt²⁾ Šahr. ۱۴۷ Z. 8 f.); mit den Dogmen derselben verbanden sie laut V. 365 den Glauben der Wāqifiten (Iṭnā'ašariten, Qaṭi'iten: Maḡ. VIII, 40, Šahr. ۱۳۸ Z. 7) an einen in der Verborgenheit fortlebenden Mahdī المنظر المهدى vgl. Am. 239 Z. 9). Dazu entlehnten sie dem Systeme der Rāfiḍiten (V. 405 b) die Lehre von der جمع (V. 361 f.). Endlich nahmen sie insbesondere die auch von andern غلاة der Imāmīja herangezogenen Incarnationsideen (IH. M. ۱۷۲, Z. 7 ff. v. u.) unter ihre Irrlehren auf²⁾ und Qarmat identificirte demgemäss mit seinem Mahdī den Messias (oder den Logos) selbst (Am. 239 Z. 10) und diesen wieder mit Gabriel: V. 406 b, IH 335 f., Af. 266 ff., Tab. 2128 f., IW 241. Die übrigen Satzungen der Secte gehören nicht hierher. Sattsam bekannt sind die Greuel ihrer Kriegführung; IM hat eine 60 Verse lange Qaṣīde auf Muktafi, den Besieger der Qarmaten in Syrien (291), gesungen, in der sie auch als Mörder von Kindern, Greisen und Jungfrauen geschildert sind (vgl. Tab. 2198, Am. 167, 239 Z. 8). Ihr erstes Auftreten fällt in die Zeit des grossen Entscheidungskampfes gegen den Häuptling der Zeng' (278); von dem ursprünglichen Herde der Bewegung, von Sawād el Kūfa aus (Tab. 2124 ff., Am. 84) trug der Ismā'ilit Jahja B. 'Abdallāh (IH 350 f., vgl. 281) seine Predigt vom Mahdī den persischen Meerbusen entlang nach Qatif (in Bahr.), wo einer der Hörer, Abū Sa'id el Gennābī († 301, der Vater des Abū Ṭāhir: Am. 191), sogleich die Mission übernahm, zunächst für die Benū Qais (281). Um die Mitte des Jahres 286 entfaltete dieser bereits eine so bedrohliche Macht in Bahrein (Am. 126), dass der Platzcommandant von Baṣra, wo, wie auch wohl bei Kūfa (Tab. 2179), ein Anhang Qarmats sich gehalten hatte, die Regierung um Geld zur Erbauung einer Festungsmauer ersuchte: Tab. 2188, Maḡ. 191. Drei Vierteljahre später hatten die Qarmaten die Hauptstadt von Bahrein (Heger) in ihrer Gewalt, und ein Theil von ihnen wandte sich wirklich nordwärts gegen Baṣra: Tab. 2192. Mu'taḍid liess nun (ib. 2193, Maḡ. 193 f.) den 'Abbās B. 'Amr el Gauawī, der deshalb seine Statthalterschaft Fāris mit Jamāma und Bahrein vertauschen musste, auf Baṣra losrücken; allein er wurde (Ende regeb 287) zwischen hier und Heger vollständig geschlagen: Abū Sa'id vernichtete, indem er die Gefangenen sämmtlich tötete oder auf Holzstössen verbrennen liess, seine ganze Streitmacht (ausser den Zurückgebliebenen und Fahnenflüchtigen), und 6 Wochen nach

1) So nennt Am. den Qarmaten Abū Ṭāhir einen زنديق ملحد (S. 238).

2) Das حلول genannte Dogma hielt Mu'taḍid beim Verhör dem Ibn Abī'l Fawāris vor: IA 354, IH 351, vgl. Šahr. ۱۳۳ Z. 13 ff.

der Schlacht brachte 'Abbas selbst, den der Qarmaße dem Khalifen zum Hohne freigelassen und mit einem leeren Briefe an ihn betraut hatte, die Schreckensbotschaft nach Turajjā: Tab. 2196 f. IA 344 f., Am. 128. Hätte Mu't. nicht gerade jetzt seinen Plan gegen Waṣīf gesponnen, er hätte vielleicht selbst einen ebenso energischen Rachezug gegen die Bande des Qarmaßen unternommen. Kaum lagen die Thore Bagdāds hinter ihm, so kam die Nachricht, dass die Qarmaßen im Bezirke von Gunbulā¹⁾ den Statthalter von Sawād, Bedr, den Pagen des eṭ Ta'i, überfallen und mordend und sengend das Land verwüstet hatten: Tab. 2198. Aber vier Wochen später überrumpelte sie eben dieser Bedr bei Meisān in den Brüchen (باطاج = إجم V. 360 a) zwischen Baṣra und Waṣīf, und

nur der Umstand, dass gerade sie vorzugsweise die Ackerwirthes des Sawād waren, konnte ihn bewegen, der Landkultur zu Liebe sich mit der Verfolgung und Beseitigung der Rädelsführer zu begnügen: Tab. 2202, IA 345, Am. 129. — Die Apostrophe an das Haus 'Alī in V. 366 ff., die sich daraus ergab, dass der Stifter der Sekte seinen Stammbaum durch Ism. B. Gaḥar auf Husein B. 'Alī zurückführte, ist neben zahlreichen ähnlichen Stellen im Diwān ein Beitrag zu den Bemerkungen Loths (S. 21 f.) über den 'Alidenhass des IM, der vielleicht eine der Ursachen des gespannten Verhältnisses zwischen diesem und dem von Wohlwollen gegen die 'Aliden erfüllten Khalifen gewesen ist.

In 19 Versen (370—388) werden nun summarisch und doch nicht ohne Farbenreichtum der Diction die Erfolge des Jahres 288 behandelt, zuerst die Einführung des Ṣaffāriden:

V. 370—373: „Auch eṣ Ṣaffār wurde im schimpflichsten Aufzuge, indem er unter dem Bisse drückenden Eisens stöhnte, (371) in Bagdād eingeführt, auf einem Kamele und in Hals- und Handfesseln, am 1. Tage des I. ġumādā. (372) Ṣādān sagte, als er ihn so gesehen hatte, wie er jeden seiner Feinde zu sehen wünschte: (373) 'Ein Löwe (ist er), den Gott, der Bestimmer der Ehrenstufen, mit Seitenlähmung heimsuchte, ehe er das Kamel mit doppeltem Höcker ritt!“

In den Burnus gehüllt und in demselben golddurchwirkten Schlitzrock, den auch Waṣīf tragen musste (Maḥ. 284), mit jammernd (vgl. يئس V. 370) erhobenen Händen die unverdiente Hülfe vom tauben Himmel ersehend, ritt der blinde 'Amr an dem vom Dichter angegebenen Tage vor Bedr und dem Vezier gefesselt durch die Strassen nach Turajjā. Man hatte ihn auf einen فالح gesetzt, den er selbst seiner Zeit nebst andern Geschenken dem Khalifen übersandt hatte. Das Wort فالح, das hier ein unnachahmliches Wortspiel ermöglichte, bedeutet u. a. auch die Hemiplexie, und falls

1) S. de Goeje in dieser Zeitschr. XXXIX, 15.

nicht hier die Behinderung des Gefesselten an der freien Bewegung damit verglichen wird, ist es immerhin denkbar, dass 'Amr sich das Leiden in jenem Sumpfe zugezogen hatte, in dem sein Ross stecken blieb. Damit gewann IM einen neuen Anlass zum Hohne, da der in der doppelten Rolle des Reitthiers sowie in der Bedeutung des Beinamens Šaffār (d. i. Messingschmied) liegende ihm schon durch andere satirische Dichter (Maq. 208 f.) vorweggenommen war. Wer jener Šaḍān war, dem er den Spottvers 373 zuschreibt (in welchem لَيْث auf die Familie des Šaffāriden anspielt), ist mir nicht gelungen zu entdecken. (Der Name begegnet z. B. Tab. 1270, 1272, 1284, 1287: Šaḍān B. Faḍl; I. A. Uş. I, 207.) 'Amr wurde in die Folterkammer geworfen und erst nach Muktafis Einzug in B. (289) auf Befehl des Veziers getödtet, während jener selbst in unpolitischer Dankbarkeit ebenso wenig ihn aus dem Leben zu schaffen geneigt war wie der durch schweigende Andeutung des sterbenden Mu'taqid damit beauftragte Šafi el Ḥurrami († 298: Am. 183): Tab. 2203, Am. 126, Maq. 201, 208 f.

In der Mitte des Jahres war die Hauptstadt auch Zeuge eines Triumphes über die Oströmer, gegen welche unter Mu'taqids Regierung mehrere und zumeist glückliche Streifzüge unternommen wurden (; das Ende des Jahres brachte freilich die Nachricht von einer nur zu wohl gelungenen Rache: Tab. 2205 unter dem 12. ḡa'li. 288).

V. 374—376: „Sodann lief von dem oströmischen Kaiser ein Schreiben demüthigen Inhalts ein, das seine Truppen festlich, als wäre es eine Braut, ans Ziel geleiteten; (375) denn man führte sie in Bagdad ein im Monat regeb, und die Türken erkannten nun, was Niedrigkeit und was Macht heisst — (376): um Waffenstillstand und Gefangenaustausch bat er, fand aber für sein Leiden keine Heilung.“

Nachdem im J. 287 der Emir von Tarsus, Abū Ṭābit, in einer verlorenen Schlacht von den Byzantinern gefangen genommen und aus Iconium nach Constantinopel geschafft war (Tab. 2193), wäre der byz. Kaiser, Leo der Weise, zumal Mu'taqid (auf den verhängnissvollen Rath des Damjana: ib. 2200) die cilicischen Kriegsschiffe verbrannt und damit einen erfolgreichen Seekrieg selber unmöglich gemacht hatte, bei einem Friedensschluss in der Lage gewesen, Bedingungen zu stellen. Allein der nach Waṣīfs Gefangennahme in Tuğūr eingesetzte Statthalter Ḥasan B. 'Alī Kūrah säumte nicht und entsandte in der ersten Hälfte des Jahres 288 seinen Präfecten Nizār B. Moḥ. auf einen Sommerfeldzug; dieser nahm viele byz. Festungen, machte zahlreiche Gefangene, darunter auch mehrere Grosse, und schickte dieselben nach Bagdad: Tab. 2205, IH 354, IA 352. Nun sah Kaiser Leo sich gezwungen, um Auswechselung der Gefangenen und Waffenstillstand zu bitten, und sein Brief, der vielleicht durch Ḥasans Hand ging, scheint nach

V. 374 b mit den Eingeführten gleichzeitig in die Hauptstadt gebracht zu sein, so dass IM mit der in *بَرْقَة* liegenden feinen Ironie spotten konnte. Der Antrag fand einen abschläglichen Bescheid, und Mu'taḍid handelte mit einem klugen Misstrauen, das sich 4 Jahre später durch den sog. *فداء الغدر* unter Muktafi (Maç. IX, 359, VIII, 224 f.) als wohlbegründet erwies. — Vers 375 b will sagen, dass die Türken, welche den fernen Nordosten beunruhigten (— ihnen hatte der Sāmānide Ismā'il 280 durch einen glorreichen Sieg Mawarā-ennahr genommen: Tab. 2138, Maç. 144, Am. 91, vgl. 137, 173 —), sich jetzt sagen mussten, dass von den beiden grossen Reichen, die in der Richtung ihrer Eroberungslust vor ihnen lagen, das der Khalifen das stärkere war; vielleicht erfuhren sie dies auch unmittelbar, da Kaiser Leo die Türken gegen die Muselmänner zu Hilfe gerufen hat und somit auch unter den Kriegsgefangenen Türken gewesen sein können.

Zwei Monate nach jener Einführung brachte ein Eilbote des Statthalters von Mekka (Tab. 2204, vgl. V. 386) eine neue Siegeskunde: auch die Qarmaṭen in Jemen waren vernichtet.

V. 377—386: „Dann zeigte sich dem Kerne der Familie 'Alis ein Mann, der die Thaten des Rechtgeleiteten und Gottergebenen nied: (379) er brachte im jemenitischen Ṣan'a eine Sklavenschaar zusammen, den Gerber von Fellen, den russigen Schmied, (379) den Mantelwirker, der gestreifte Stoffe bearbeitet, und den, der in der Mittagsgluth den Spaten mit dem Fusse stösst, (380) Anhänger eines Weibes und Gefangene eines Wiedehopfs, die, wann sie zugegen sind, in keiner Versammlung geehrt werden. (381) Die wurden der Verachtung preisgegeben, nachdem sie sich gebrüstet und dem Heidenthum ergeben hatten: durch eine Reiter-schaar wurden sie getödtet und vernichtet. (382) Sie irrten ab von der rechten Führung und dem Rechtthum und nahmen die Eigenschaften der Affen an (383) und hörten auf das Gekrächz eines unwissenden Irrlehrers und folgten ihm in ihrer Begier nach Gewinn. (384) Aber da stellten (die Reichstruppen) gegen sie den Ja'furiden an ihre Spitze, der zog mit seinem Heere wider sie (385) und nun wurden sie, als wären sie nie dagewesen, zur Vergeltung für das, was sie Ruchloses und Ungetreues begangen hatten; (386) die Siegesnachricht brachte ein anlangender Brief: den redlichen Lauf führte ein eifriger Bote aus.“

Der 'Alide, wie ihn die Historiker unbestimmt nennen, welcher im J. 288 in Jemen auftrat, war ein Qarmaṭe ('Alī Ben Faḍl? Maç. 196), der mit seiner Horde Ṣan'a eroberte und unter der leicht bethörten und bestochenen (V. 383) Arbeiterbevölkerung dieser gewerbflüssigen Gegend schnell einen Anhang fand. Zu seiner Bekämpfung reichten sich die Hand ein gewisser Jahjā B. Ḥusein, der die Stadt Sa'da einnahm, und As'ad Ibn Abi Ja'fur (bei Maç.

196 Abū Sa'd B. Ja'fur genannt), der Enkel des von Muwaffaq zum Statthalter von Jemen ernannten Moh. B. Ja'fur B. 'Abderrahmān (nicht 'Abderrahmān) el Hawālī; Ja'fur († 279) hatte sich schon zu Mutewekkils Zeit zum Herrn von Ṣan'a aufgeworfen. Die Ja'furiden entrissen dem Qarmaṭen diese Stadt im 3. Viertel des Jahres 288, schlugen ihn zweimal und nahmen einen seiner Söhne gefangen, während er selbst entrann; nach ihrem Einzuge wurde dann in Ṣan'a die huṭba für Mu'taqid gehalten: Tab. 2204, IH 353 u., IA 352. Durch den Namen Ja'fur¹⁾ wurde der Dichter an die Legende von Salomo und Bilqis erinnert, da des Ersteren Wiedehopf

يَعْفُورُ hiess (Soc. Chr. 50 f. — der هَدْعَدُ اليمَن hiess عَفِيرٌ), und dies führte ihn darauf, in seiner Scherzlaune und Spottlust das von dem Qarmaṭen aus den Kerkern von Ṣan'a geholte Gesindel, „Gefangene“²⁾ des Wiedehopfs“ und die Jemeniten überhaupt „Anhänger eines Weibes“ zu nennen. — Ueber die süd-arabische Industrie — vor allem waren die gestreiften Mäntel (بُرْدُ اليمَن = اليمَن) s. V. 379 a) und die Klingen und Panzer (V. 378 b) aus Jemen gesucht — vgl. Kr., Cg. II, 215, 284, 287 f., 290.

Die beiden folgenden Verse berühren flüchtig die mit dem letztbesprochenen Siege ziemlich gleichzeitige Abwendung der Gefahr, in welche von Neuem Persien durch einen Šaffariden versetzt wurde:

V. 387 f.: „Nun brach der Emir gegen Ṭāhīr auf, Heeres-„schleppen hinter sich herziehend, bis er ihn von den Grenzen „Persiens vertrieb und jener mit verzweiflungsvollem Busen daraus „entwich“.

Um die Zeit, wo man den 'Amr B. Leit in die Hauptstadt schaffte, fiel sein Enkel Ṭāhīr B. Moḥammed in Persien ein (im 1. Monat des Jahres 288), vertrieb den kaiserlichen Statthalter 'Isā en Nūṣarī aus Ispahān und wusste die im Lande stehenden Söldnertruppen (Šakirtja) für sich zu gewinnen. Racheschnaubend wegen seines Grossvaters³⁾, zog er mit diesen gegen Ahwāz, und

1) Vgl. den Namen des himjaritischen Königs يَعْفرُ بن السكسكى, mit welchem die Namen der Wiedehopfe ebenso zusammenhängen wie هَدْعَدُ mit dem des Vaters der Bilqis, des هَدْعَدِ.

2) Zu dieser Bezeichnung könnte auch der uralte Name Saba Anlass gegeben haben, zumal man den des Urenkels des Qaḥṭān, des Königs سَبَا, von der grossen Anzahl Gefangener ableitete, die derselbe gemacht haben sollte: Abkār. أخبار العرب S. v.

3) Maq. 201 Z. 6 l. غَضَبًا („da er um seines Grossvaters 'Amr willen erbittert war“).

3 Tage vor Amrs Einführung traf durch die dortige Post die Meldung in Bagd. ein, dass er bereits in Hūzistān (in Sanbil) stehe: Tab. 2202, IA 352, IH 353 vgl. mit Maç. 201. Allein gerade jetzt bedeutete ihn brieflich der Sāmānide Ismaʿīl, der Khalif habe ihm die Statthalterschaft Sigistān verliehen und in dieselbe einzurücken befohlen; das reichte hin, um den Rebellen zum schleunigen Aufbruch dorthin zu bewegen, so dass er die Vertheidigung Persiens einem in Arragān postirten Vetter überlassen musste. Muṭṭaḍid sandte dem Sāmāniden unverzüglich reichlichen Sold für das zum Einmarsch in Sigistān bestimmte ḥorāsānische Heer und hiess seinen Freigelassenen Bedr (الاعمى 387 a), den er an ʿIsās Stelle gesetzt hatte, mit einem grossen Heere nach Persien abrücken. Sobald dieser an der Grenze stand, wichen Tahirs Leute — nach IM er selbst, was nur dichterische Freiheit ist — aus dem Lande; Bedr zog ein, nahm Strāz, vertrieb auch die Šakirja und liess durch seine Beamten die Steuer erheben: Tab. 2203 f, Maç. 201 f, IA und IH a. a. O.

Obwohl Muṭṭaḍid, wie Am. (191) sagt, erst durch den Tod der Beschäftigung mit dem Qarmāṭenhäuptling Abū Saʿīd überhoben wurde, sollte er doch noch einen seiner trotzigsten Helfer gefangen vor sich sehn: den Ibn Abīl Qaus. Da derselbe im Sawād von Kūfa ergriffen ward, so glaubt IM die Siegesfreude seines Helden durch nichts mehr erhöhen zu können, als indem er in den nächsten 28 Versen die jüngste aufständische Bewegung an die lange Reihe von Unheil und Frevel anknüpft, welche von jener Gegend ausgegangen und durch welche sie sprichwörtlich geworden war.

V. 389—416: „Vernimm jetzt die Mär von Kūfa, einer Stadt, die schon an sich berüchtigt ist, (390) die gar viele Glaubensformen und -häupter hat und deren Sorge (immer nur) die Zersplitterung der Sache der Gemeinde war, (391) die da ausgebaut ward durch den Unglauben Nebukadnezars und den Unglauben Nimrods, des Oberhauptes der Irrgläubigen. (392) In ihr nistete die Zauberei und heckte Junge, baute dann in ihrem (ganzen) Gebiete und siedelte sich fest an; (393) von ihrem Quellgrund aus wurde die Welt überfluthet zur Sühne für einen Frevel, der ihren Freveln zuzuzählen ist, (394) und das Schiff der Sündfluth floh von ihr hinweg zum Ararat und zu den Enden der Erde. (395) Waren's doch die Menschen dort, welche in Burs eine feste Burg erbauten und sich eine Leiter zum Himmel hinauf machten; (396) nie liessen ihre Bewohner ab der Weltlust zu fröhnen, mochten sie nach Abgötterei ausspähen oder Zauberei treiben; (397) darum wurden sie zerstreut, in völlige Verwirrung gestürzt und in einen Zustand nach dem andern versetzt. (398) Sie waren es auch, die den Abraham ins Feuer warfen, nachdem sie gesehen, wie ihre Götzen verachtet wurden; (399) ebenso warfen sie den Daniel in die Grube, weil sie keinen Glauben hatten und an dem Höchsten

„zweifelten. (400) Dann verliessen und ermordeten sie den 'Ali, den Gerechten, hingebend Frommen und Makellosen, (401) mordeten nach ihm auch den Husein und stürzten sich so völlig ins Verderben. (402) Sie leugneten ihre Briefe an ihn ab und fälschten ihren Qorān wider ihn, (403) um hinterdrein ihm nachzuweinen und, als wüssten sie von nichts, zu klagen: so macht's das Krokodill! (404) Und in ihrem Glauben sind sie sinnbethört geblieben; denn sie sind weder Juden noch Christen, (405) und die Muselmänner haben nichts mit ihnen zu schaffen: Rāfīditen sind's, unter sich zerfallen durch windige Meinungen¹⁾; (406) denn theils haben sie dem Gesandten Gottes die Wahrhaftigkeit abgesprochen und den Gabriel in seinem Thun des Irrthums geziehen, (407) theils gesagt: 'Alī ist unser Herr, und das genügt uns zu glauben, genügt uns völlig!' (408) Zu ihnen zählen auch die Rebellen und Räuber: wenn die ein Gekrächz hören, leisten sie Folge. (409) Wie manchen verlockten Ṭalibiden verriethen sie und flohen an einem namhaften Schlachttag! — (410) Hört man doch²⁾ nichts anderes von ihnen als 'O Prophetenspross!' und 'Ich gebe Mutter und Vater für Dich hin!' — (411) Ja, wenn der Markt des Krieges lebhaft wurde mit Schwertschlag und Lanzenstoss und wenn die Kriegsdrommete rief, (412) zerstoben sie, wie die Asche der Kohlen zerstielt, und überlieferten ihn den rothen Lanzen. (413) Jetzt war Ibn Abī'l Qaus ihr Prophet, ein Imām der Gerechtigkeit, der ihnen wohlgefiel: (414) er nahm ihnen die Last des gottgeordneten Gebetes ab und sagte: 'Einer kann den andern vertreten!' (415) Geh nur zur Brücke, so wirst du ihn finden, wie er auf einem Zelter reitet und gleich einem Fürsten³⁾ dasitzt! (416) Solcher Art ist die Vergeltung des Wahnes, der Verirrung und des Unglaubens gegen den Barmherzigen, den Inhaber aller Erhabenheit“.

Unter Kūfa versteht der Dichter nicht bloss, wie es nach V. 390 b den Anschein hat, die durch 'Omar gegründete Stadt, sondern das ganze Sawād derselben, ja das سواد العراق überhaupt und somit zunächst auch das alte Babylonien mit seiner durch ihre Gottlosigkeit bei uns noch sprichwörtlichen Hauptstadt. Wenn das diese letztere vertretende Kūfa in V. 391 ein Werk des Nimr. und Nebuk. genannt wird, so ist mehr an die Erhebung Babels zur Weltstadt als an seine Erbauung gedacht, die der Sage nach dem Pešdadier Hošang (Af., h. ant. 60, Z. 19) zufällt. Das mythische Geschlecht der Nimrūde (an welche noch im heutigen Irāq die Birs

1) Wörtlich: 'deren Haltlosigkeit oder Zerrissenheit Ketzereien sind.'

2) L. mit K ولىس. Angeredet ist im 2. Halbvers der Prophetensohn, d. i. der Ṭalibide, so dass die Anm. zu أفنديك zu streichen ist (de G.).

3) Die glückliche Conjectur كاسمير verdanke ich Herrn Geheimr. Fleischer.

Nimrūd und Sadd N. genannten Trümmer erinnern) hat den ersten Antheil daran, sofern Nimrūd B. Maš den Thurm zu Babel sowie eine Euphratbrücke daselbst baute (Maç. I, 78) und der berühmtere N. B. Kūš (ib. 82 B. Kan'an, 81 elgabbār genannt) als Statthalter (des Daḥḥāk) von Sawād el 'Irāq galt (Af. 20 und 69, IW 12). Ebenso galt Nebuk. als Satrap von 'Irāq unter dem in Balḥ residirenden Perserkönige Loḥrāsp (Af. 72, Z. 13. Maç. I, 117). Nimrūd der Tyrann, unter welchem der im Auge des Moslim so tief stehende Feuercult begann (Maç. I, 82 u.), liess den Abraham, als dieser gegen die Götzenbilder auftrat, in ein Feuer werfen (ib. 84 f., Af. 20, IW 12); die irrtümliche Lesart *بئر* in V. 398 beruht vielleicht auf einer Verwechselung dieser Sage mit der andern, wonach Nebuk., der ja ähnlich mit Daniel verfuhr, die heiligen Schriften der Juden in einen „Brunnen“ warf (Maç. I, 117). Babylon erschien als die Brutstätte der gräulichsten Formen des Heidenthums und namentlich der Zauberei (V. 392, 396 b), so dass diese geradezu *انبابلى*

genannt wurde und „verzaubernde“ (*ساحرة*) Augen *عيون بابلية* heissen. In dem *بابل اقليم* hob auch nach einer verbreiteten Meinung die Sündfluth an: Af. 16, Z. 13 f. (zu V. 393 a vgl. Z. 6 daselbst:

فلما غر التتور). Hier ward der Nimrūdsthurm errichtet (V. 395), hier erfolgte das Strafgericht der Sprach- und Völkerverwirrung (397). Es musste in der That scheinen, als laste dieser Fluch auch noch auf dem spätern 'Irāq, in dem das Gewirr der Stämme und Glaubensformen gross war und das ein Herd aufständischer und ketzerischer Bewegungen blieb. Zu den neben der persischen Bevölkerung angesessenen Stämmen gesellten sich hier die der Invasionsarmee, die zunächst in den Standquartieren Kūfa und Baṣra unverträgliche Nachbarn waren und deren eifersüchtiger Hader von den Machthabern jeder Farbe ausgenutzt wurde. Gegen die mit nordarabischen Stämmen versetzten Benū Qais, bzw. Temīm, standen in 'Irāq die B. Rebi'a (Bekr und Taglib), zwischen beiden wiederum die süd-arabischen Stämme Quḍā'a und Ḥimjar. Die Letzteren waren beispielsweise mit den Taglib für Merwān, die Qais für 'Abd. B. Zubeir. Man erinnere sich auch der Dichterfeiden zwischen den Taglib und Temīm (der Erbitterung zwischen Aḥṭal und Gerir). Gross war in 'Irāq der Procentsatz der christlichen Bevölkerung: zu den *عبيد* des alten Ḥīra kam noch in

Kūfa seit 'Omar eine Colonie aus Negrān. Neben der rechtgläubigen Partei bestand das wachsende Gewirr der moslemischen Secten; in Kūfa zumal waren 'alidische Irrlehren aller Art') vertreten, hier

1) In V. 407 sind *غلاة* wie die *سبائية* (Šahr. 133), welche die Götter-

kamen die Zeitdja auf, hierher war z. B. auch der 219 von Mu'tašim verhaftete 'Alide Moḥ. B. Qasim, dessen رجعة eine Gruppe der eben genannten Partei noch zu des Dichters Zeit erwartete (Maq. VII, 117). Der Ursprung der خوارج führt uns nach Irāq, der der روافض speciell nach Kūfa, und die Etymologie beider Namen ist ein unzerstörbares Denkmal der Untreue ihrer Bewohner. Durch ihre Neuerungssucht und ihren Wankelmuth, durch Wortbrüchigkeit und Heuchelei waren namentlich die von Kūfa berüchtigt; man lese nur die bei Maq. VI, 203 ff. mitgetheilte Kanzelrede Maṣūrs vor den Ḥorāsānern, in der es u. a. heisst: *واهل الكوفة* und *اهل الشقاق والنفاق والاغراق في الفتن* (204, Z. 6). Die Baṣrenser, die mit ihnen über die Vorzüge ihrer Gegend zu streiten pflegten, warfen ihnen ausser ihrer Schlemmerei vornehmlich Treubruch und Unzuverlässigkeit vor *الشح على المأكول والمشروب والغدر وفلاة* (ib. 280). Kūfa war reich an grossen Dichtern, aber Geisteslosigkeit war ein gemeinsamer Grundzug im Charakter der Kumeit, Muṭṭi', Abū Dulāma, Muslim B. Walīd, Di'bil. Kūfa gab den Anstoss zu der Meuterei, der 'Otmān zum Opfer fiel; die Kūfenser schlossen sich dem treulosen Zubeir an; sie trugen die Schuld an der Ermordung des unvergleichlichen 'Alī; sie übten vor allem den mit schändester Heuchelei (V. 403 b) durchgesetzten abscheulichen Verrath an seinem in Kerbelā unschuldig hingemordeten Sohne Ḥusein: 124000 Männer betheueren ihm ihre Ergebenheit in Briefen (V. 402 a: *Ṭab. II, 233 ff.*), von denen bei seiner Annäherung die unter 'Amr B. Sa'd ihm gegenüberstehenden Krieger nichts zu wissen vorgaben (ib. 298 f.). Nach Ḥuseins Tode hat gewiss, wie de Goeje zur Erklärung von V. 402 b vermuthet, 'Obeidallah B. Ziyād die vornehmsten ihm verdächtigen Kūfenser (vgl. ib. 388) vor sich geladen und gezwungen, ihre Unschuld an dem geplanten Aufstand zu beschwören. Dann huldigten die Verräther 'Obeidallahs Feinde Muḥtār, als er den Gemordeten zu rächen unternahm, und doch riefen sie selbst wieder gegen diesen den Muṣ'ab herbei, um auch ihn im entscheidenden Augenblick zu verlassen. An den Letzteren sowie an den Zubeiriden 'Abdallah, dessen Sache die Qais bei Marg Rāhit so feige aufgaben, wird IM in V. 409—412 vornehmlich gedacht haben, aber auch, wie schon in V. 405 b, an Ḥuseins Enkel Zeid B. 'Alī, den sie gleichfalls im Stich liessen

liehkeit 'Alīs lehrten, und namentlich die *عَلْبَائِيَّة* (ib. 1134) gemeint, von denen

ein Zweig, die *نَعْمِيَّة*, 'Alī nicht nur über den Propheten stellten, sondern diesem sogar vorwarfen, er habe, anstatt nach Gottes Willen für 'Alī, für sich selbst Mission getrieben.

(vgl. Maç. VII, 204 Z. 9 f.). Von den Ḥarigiten (شُرَاة V. 408 a) und Rafiditen geht der Dichter endlich auf ihre Gesinnungsverwandten, die Qarmaten, über. Nachdem diese unter ihrem Haupte Abū Sa'id im Jahre vorher eine Panik in Baṣra hervorgerufen hatten (Tab. 2205), verbreiteten sie sich 289 im Sawād von Kūfa. Hier aber fasste sie der von Mu'taḍid gegen sie ausgesandte Page des Aḥm. B. Moh. et Ṭā'i¹⁾, Šibl, schlug sie und nahm einen ihrer Anführer, Ibn Abī'l Qaus (Maç., Ibn Abī'l Fawāris: Am., Tab., IA), gefangen. Nebst vielen andern Qarm. sandte er ihn dem Khalifen, dem er beim Verhör ins Antlitz zu sagen wagte, sein Ahnherr 'Abbās habe auf das Khalifat keinerlei Anrecht gehabt. Mu't. liess ihn martern, verstümmeln und erst im Ostviertel an Waṣīfs Seite pfählen, dann auf dem Westufer mit andern Qarmaten am Marterholz zur Schau stellen: Tab. 2206, Am. 131, Maç. 203 ff., IA 354, IH-S51. Mas'ūdi erzählt, der Ketzler habe einem Manne mit der Versicherung, er werde nach 40 Tagen wiederkommen, seinen Turban zum Aufheben gegeben, und selbst nach Ablauf der Frist hätten noch einige Abergläubische gemeint, die Regierung habe einen andern Leichnam an seine Stelle gehängt. Um so schneiden-der musste denen, die von einer رجعة fabelten, die Ironie des Dichters in seiner höhnischen Aufforderung V. 415 klingen. Aus V. 414 geht hervor, dass die Qarmaten der ursprünglichen Anweisung ihres Stifters, jeden Tag und jede Nacht 50 Gebete zu verrichten (Tab. 2124, 2126), untreu geworden waren und das Gebet vielmehr überhaupt vernachlässigten; damit stimmt auch die Notiz des Am. (238) über Abū Ṭahir: *وكان زنديقا مُلْحِدًا لا يصلي ولا يصوم شهر رمضان مع أنه كان يظهر الاسلام*.

Genau drei Monate nach dem Tage, wo er den Ibn Abī'l Qaus ins Verhör nahm (22. muḥ.), verschied Mu'taḍid (in der Nacht auf den 22. rebī' II) unter Zuckungen des Todeskrampfes, die noch seine Umgebung in Angst versetzten: Maç. 211 f., Tab. 2206, Am. 132 f., IA 354. Die Leiche wurde auf seinen Wunsch in dem Marmorpalast der Ṭahiriden beigesetzt. Es ist fraglich, ob das schmucklose Wort der Klage, in welchem im Schluss unserer Dichtung sein Hingang berichtet wird, noch aus der Feder des IM stammt:

V. 417—419: „Dann nahm die Herrschaft unseres Oberhauptes Mu'taḍid ein Ende: jedes Leben flieht ja eines Tages dahin. Er starb, nachdem 2 Jahrhunderte verflossen, im Laufe des Jahres 89. „Ach, der Lebende wird der Vernichtung entgegengeführt; denn unvermeidlich kommt der Lebensnährstoff zur Aufzehrung.“

1) Dieser Aḥm. starb 281 in Kūfa: Tab. 2140.

Ueber das Vaterland und Zeitalter des Awestâ.

Zweiter Artikel.

Von

F. Spiegel.

Es war vorauszusehen, dass die Behauptung, das Awestâ sei ein weit jüngeres Buch als man seit langer Zeit anzunehmen gewohnt ist, vielfachem Widerspruche begegnen werde. Wir wissen aus eigener Erfahrung, dass man nur mit Widerstreben einer Annahme entsagt, welche man von Jugend auf hat verkünden hören und die mit den Theorien über die älteste Vorzeit unseres Stammes auf das innigste verwebt ist. Gerade deshalb ist aber eine eingehende Untersuchung dieser Frage dringend nöthig und da die Gründe, welche vor einiger Zeit W. Geiger gegen meine ZDMG. 35, 629 flg. ausgesprochene Ansicht vorgebracht hat ¹⁾ meine Ueberzeugung keineswegs erschüttert haben, so erlaube ich mir hier nochmals ausführlich auf den Gegenstand zurückzukommen.

Zuerst muss ich mich gegen den Vorwurf verwahren, als ob es Hyperkritik sei, wenn man die alte Behauptung von dem hohen Alter des Awestâ in Zweifel zieht. Man kann nicht von Hyperkritik sprechen wo die Kritik eben erst beginnt ihr Amt auszuüben. Die alte Lehre von dem hohen Alter des Awestâ ist keineswegs eine auf gewichtigen Gründen beruhende wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern ein aus früheren Zeiten ererbtes Dogma, wie sich dies leicht nachweisen lässt. Nächst den Hebräern hat nämlich kein Volk des Orients früher die Augen auf sich gezogen als die Eränier, denn die Erforschung der Geschichte Griechenlands machte die Rücksicht auf das Perserreich unerlässlich. Darum hat bereits im Jahre 1590 Brisson in seinem Buche „de regio Persarum principatu libri tres“ alle Angaben zusammengestellt, welche sich bei den klassischen Schriftstellern über das Perserreich finden und darin auch der Religion dieses Reiches einen Abschnitt gewidmet. Aus diesem Buche erfuhr man nun, dass die Perser ihre Reli-

1) Sitzungsberichte der K. B. Academie der Wissensch. 1884 p. 315 flg.: Vaterland und Zeitalter des Awestâ und seiner Kultur.

gion auf einen alten Gesetzgeber zurückleiteten, der den Namen Zoroaster führte und nach Einigen 600 Jahre vor Xerxes, nach Anderen 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg gelebt haben soll. Gross war daher das Erstaunen, als man im J. 1630 aus H. Lords Buche the religion of the Parsees erfuhr, dass es noch jetzt in Indien eine Religionsgemeinschaft gebe, welche behaupte im Besitze der Schriften Zoroasters zu sein, aber alsbald regten sich auch die Zweifel. Während die Einen vermutheten, diese Schriften seien Geistesverwandte der „*Oracula magica Zoroastris*“, also unecht und aus neuplatonischen Kreisen stammend, hielten Andere die Echtheit und das hohe Alter dieser Schriften aufrecht und das Awestâ fand in Europa Gegner und Freunde ehe man noch ein Blatt desselben gelesen hatte. Der Streit wurde heftiger nachdem Anquetil du Perron die betreffenden Bücher nach Europa gebracht und übersetzt hatte, doch entschied man sich bald überwiegend für die Echtheit des Buches, nachdem Kleuker nachgewiesen hatte, dass der Inhalt desselben ganz gut mit den Nachrichten übereinstimme, welche uns die Alten von der Religion Zoroasters hinterlassen haben und als man später anfang sich mit der Sprache des Awestâ zu beschäftigen musste sich diese Ueberzeugung noch befestigen. Gegenwärtig ist die Echtheit des Awestâ über jeden Zweifel erhaben, ein Irrthum aber ist es, wenn man glaubt es sei damit auch erwiesen, dass das Buch ein sehr altes und von Zoroaster eigenhändig geschrieben sei. Wir wissen wohl, dass es die Sprachvergleichung ist, welche behauptet diesen letzteren Beweis geliefert zu haben, indem sie das hohe Alter des Buches aus seiner Sprache folgert. Dem gegenüber müssen wir darauf hinweisen, dass die Linguistik, weit entfernt diese Frage entscheiden zu dürfen, gar nicht befugt ist, überhaupt mitzureden. Wenn irgend etwas, so ist die Frage nach dem Alter des Awestâ eine historische, linguistische und historische Resultate können aber sehr verschieden sein. Man sehe sich doch nur einmal eine vergleichende Grammatik, etwa die von Schleicher, an! Da heisst es: „kurzer Abriss der indogermanischen Ursprache, des Altindischen, Altiranischen, Altgriechischen, Altitalischen, Altkeltischen, Altslavischen, Litauischen und Altdutschen“. Fragt man nun, warum gerade diese Sprachen mit einander verglichen werden, so wird man ziemlich allgemein die Antwort erhalten, es geschehe dies darum, weil diese Sprachen als Schwestersprachen gelten müssen. Wir sind ganz einverstanden, folgt aber daraus, dass auch die Literaturen dieser Sprachen aus ein und derselben Zeit sein müssen? Ist etwa Homer gleichaltrig mit den Vedas oder Cicero mit den Verfassern der ältesten altslavischen Denkmale? Niemand wird die Sprachform Luthers mehr zu den Schwestersprachen des Sanskrit rechnen und doch ist der altpreussische Katechismus eine Uebersetzung aus dem Deutschen, wiewohl die altpreussische Sprache, linguistisch angesehen, dem Neuhochochdeutschen an Alter weit überlegen ist. Hieraus folgt, dass man aus dem

Alter einer Sprache keinen sicheren Schluss auf das Alter eines Literaturdenkmales machen kann, die eine Sprache erhält sich länger, die andere kürzer in ihrer alten Form. Das ist aber noch nicht Alles. Aus sprachlichen Gründen würde man jeden neueren Philologen, der ein gutes Latein schreibt in das Zeitalter Ciceros versetzen können. Was in Europa mit dem Latein geschah, das ist in Asien mit verschiedenen Sprachen auch geschehen (wir erinnern nur an das Hebräische und das Sanskrit): sie sind nach ihrem Aussterben zur Verfassung von Schriften gebraucht worden, in Erän kann dasselbe der Fall gewesen sein. Wir unterschätzen das Gewicht der Sprache bei der Kritik des Awestatextes keineswegs, aber man wird alle Möglichkeiten im Auge behalten und stets erwägen müssen, für welche derselben die Wahrscheinlichkeit spricht, wenn es uns darauf ankommt die Wahrheit zu ergründen und nicht etwa bloß eine Lieblingsmeinung zu erweisen. Was wir hier zeigen wollten ist: dass durch linguistische Gründe die Frage nach dem Alter des Awestâ nicht entschieden sei und nicht entschieden werden könne, dass vielmehr die Untersuchung aus dem Buche selbst zu führen sei und zwar mit denselben Mitteln, welche man bei Untersuchungen über die Echtheit und das Alter anderer Schriften des Alterthums anzuwenden pflegt.

Zuerst muss anerkannt werden, dass äussere Gründe für die Annahme eines hohen Alters des Awestâ nicht vorhanden sind. Die Handschriften des Buches gehen nicht über das 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinauf und die Schrift, in welcher der Text des Awestâ geschrieben ist lässt sich nicht vor dem 6. Jahrh. n. Chr. nachweisen. Natürlich ist damit das Alter des Buches nicht entschieden, aber es müssen eben innere Gründe sein, welche für dasselbe sprechen. Unter den Untersuchungen, welche zur Ermittlung des Alters des Awestâ unternommen werden müssen, steht auch mir die Erforschung der Sprache desselben oben an, aber eine unparteiische Erforschung, welche sowohl das was für das Alter als was gegen dasselbe spricht gewissenhaft beobachtet und dann abwägt, wofür im Ganzen und Grossen die Wahrscheinlichkeit spricht. Es ist ein offenes Geheimniss, dass neben grosser Uebereinstimmung mit dem Sanskrit in der Formenlehre sich auch bemerkenswerthe Verschiedenheiten finden, dass aber namentlich in der Syntax das Awestâ eine Reihe von Eigenthümlichkeiten aufzeigt, die nicht nur vom Standpunkte des Sanskrit aus, sondern auch vom Standpunkte der übrigen Schwestersprachen, das Altpersische mit eingeschlossen, höchst befremdlich erscheinen müssen. Die Hoffnung, welche man früher hegte, es werde bei genügender Vergleichung von Handschriften gelingen diese Eigenthümlichkeiten zu beseitigen, muss jetzt aufgegeben werden, sie gehören dem beglaubigten Texte entschieden an, es muss mit ihnen als sicher stehenden Thatfachen gerechnet und danach getrachtet werden, sie zu begreifen und zu erklären. Einen Anfang in dieser Richtung habe ich in meiner

vergleichenden Grammatik gemacht, ich glaube gefunden zu haben, dass in einer ganzen Anzahl von Fällen, in welchen sich die Construction des Awestâ von dem Vorbilde der übrigen Schwestersprachen entfernt eine Hinneigung zum Neupersischen vorliegt und diese Hinneigung kann doch nur in späterer Zeit entstanden sein, sei es, dass die Sprache entartete (wie in den altpersischen Inschriften von Artaxerxes II und III ein ähnliches Beispiel vorliegt), sei es, dass geradezu einzelne Theile des Awestâ erst geschrieben wurden, als die Sprache nicht mehr im lebendigen Gebrauche war. Am einfachsten würde sich das Zeitalter der Abfassung des Awestâ bestimmen lassen, wenn es uns gelänge in demselben historische Angaben zu finden. Dazu ist aber gar keine Aussicht vorhanden, das Awestâ bewegt sich durchaus auf mythischem Boden und muss sich auf demselben bewegen. Es kennt, wie schon Windischmann gezeigt hat, die ganze mythische Regentenreihe des Shâhnâme von Gayomarth bis zur Humâi einschliesslich, und zwar in derselben Ordnung, es fehlen also nur die beiden Dârâs und ob die Verfasser des Awestâ diese nicht kannten oder nicht kennen wollten wird sich schwerlich ausmachen lassen. Kein Orientale hat jemals diese mythische Königsreihe des Shâhnâme für etwas Anderes als rein geschichtlich gehalten und Zarathustra, der unter Vistâcça lebte, kann nur diesen und seine Tochter, nicht aber dessen Nachfolger kennen, wohl aber dessen Vorgänger; von den Nachfolgern könnte höchstens in prophetischer Weise die Rede sein, was aber nicht geschieht. Wie leicht wäre es z. B. dem Verfasser des 19. Yesht gewesen, neben den mythischen Herrschern, welche den Königsglanz besessen haben auch einige historische anzuführen, er thut dies aber nicht, sondern springt von Vistâcça unmittelbar auf Actvad-ereta, den in Zukunft erst erscheinenden Retter. Für uns nun ist es leicht genug nachzuweisen, dass diese mythischen Herrscher keine Realität haben (dass wirklich historische Züge auf sie übertragen sein können soll damit nicht geleugnet werden), Vistâcça und Zarathustra mit eingeschlossen, und wenn wirklich bis auf die neueste Zeit wenigstens die beiden zuletzt genannten Personen als historische angesehen werden, so ist das weiter nichts als eine Annahme die aus früheren Zeiten sich in die unserige gerettet hat. Als es sich nämlich herausgestellt hatte, dass das Awestâ keine Fälschung, sondern ein echt éranisches Buch sei, da nahm man ohne Weiteres an, dass Zarathustra der Verfasser desselben sei und da er natürlich in der éranischen Geschichte am besten Bescheid wissen musste, so galten alle von ihm erwähnte Könige für historisch, nicht blos Vistâcça, sondern auch Kava uça, Yima und andere. Dass diese Königsreihe nicht mit den Nachrichten der Griechen stimme, wusste man, es gab aber nicht wenige Gelehrte, welche glaubten den einheimischen Nachrichten den Vorzug vor den fremden geben zu müssen. Die Entzifferung der altpersischen Keilschriften machte diesen Schwankungen ein Ende und Lassen war der Erste,

der in seiner Alterthumskunde darauf hinwies, dass Yima und andere angebliche Helden keine historischen Personen sondern mythologische Gebilde der arischen Sage seien, eine Ansicht, welche die spätere Forschung vollkommen bestätigt hat. Lassen ist indessen in seinen Zweifeln nicht weit genug gegangen, er hält zwar die Dynastie der Pêshdâdiar für mythisch, scheint aber den Kayâniern eine historische Berechtigung zuzugestehen (Ind. Alterthumsk. 1, 753 1. Aufl.), wozu ein Grund durchaus nicht gegeben ist und man namentlich die Nachrichten nur anzusehen braucht, welche uns das Awestâ über Zarathustra und seinen Beschützer Vistâspa giebt, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass man sich durchaus auf mythologischem Boden befindet und das Gewicht des Awestâ (die Gâthâs eingeschlossen) durchaus nicht ausreicht, um diese mythischen Persönlichkeiten in historische umzuwandeln. Von dieser Seite her ist also aus dem Awestâ eine Aufklärung nicht zu erwarten.

Einen Schritt weiter werden wir indessen thun können, wenn wir uns von dem Boden der politischen Geschichte auf das Gebiet der Religionsgeschichte begeben. Wäre es wahr, was vielfach angenommen wird, dass wir im Awestâ die eigenhändigen Aufzeichnungen Zarathustras vor uns haben, so müsste man erwarten seine Zeitgenossen in zwei Lager getheilt zu finden: in Gläubige und Ungläubige, die Zeit zur Sektenbildung wäre noch nicht angebrochen gewesen. Gerade das Gegentheil ist der Fall, das Awestâ ist ein sehr fanatisches Buch und zeigt uns verschiedene Namen von Ketzern. Bereits die Gâthâs erwähnen die Kavis und Karapans, in welchen wohl Niemand etwas Anderes als Ketzer sehen wird¹⁾, mag man die Namen erklären wie man will, auch unter den Ys. 34, 8 genannten âçtâ und naïdhyâo sind gewiss Ketzer zu verstehen. Der allgemeinste Begriff für Ungläubige ist wohl in dem öfter vorkommenden Worte daevayasna gegeben, welche nach den Vd. 7, 94 fig. gemachten Andeutungen recht zahlreich gewesen sein müssen. Wollte man aber unter den daevayasnas nur Dämonenverehrer verstehen, wie der Name anzudeuten scheint, so würde man irren, denn aus Yt. 5, 94 und 14, 49 fig. sieht man, dass diese Dämonenverehrer die Anâhita und andere éranische Gottheiten anbeten, aus Yt. 10, 137. 138 erhellt, dass man auch den Mithra anbeten und doch den rechten Glauben nicht haben kann. Daher denn auch die Klagen über Personen die sich fälschlich für Priester ausgeben (cf. Vd. 18, 1.), welche das Amt eines Zaothar ausüben ohne dazu berechtigt zu sein (Yt. 10, 138). Am besten gehasst unter allen Ketzern sind aber die sogenannten Ashemaoghas, welche häufig genug vorkommen und mit Schlangen und ähnlichen Bestien auf gleiche Stufe gesetzt werden, da sie eben die Religion und ihre Ceremonien nicht von Personen gelernt hatten, welche die Verfasser

1) Vgl. auch Ys. 31, 18, wo deutlich geboten wird die Ungläubigen mit den Waffen zu bekämpfen.

des Awestâ für die rechtgläubigen halten (Vd. 9, 188). Verstehe ich Ys. 9, 99 recht, so hat der Ashemaogha dieselben religiösen Ansichten wie der Rechtgläubige, unterscheidet sich aber von diesem durch seine Werke. Es mag nicht ganz leicht gewesen sein einen rechtgläubigen Awestâpriester von einem ketzerischen Ashemaogha zu unterscheiden (zumal da dieser auch rechtgläubig zu sein behauptete), den ersteren lag aber viel daran, den letzteren von den Gläubigen ferne zu halten. Für die Frage, welche uns hier beschäftigt, würde es auch wichtig sein, wenn sich die Vermuthung Darmesteters bestätigen sollte, dass unter den Yt. 11, 6 genannten Keresâ die Christen zu verstehen seien. Die Streitfrage über die Bedeutung des Dämon Keresâni würde dadurch ein neues Licht erhalten. Auch der bekannten Stelle Vd. 4, 130—133 (4, 47 W.) mag hier gedacht werden. Es kann nicht unsere Absicht sein diese schwierige Stelle hier ausführlich zu besprechen, wir würden dadurch zu weit von unserem Gegenstande abgeführt werden, es genügt aber auch für unseren Zweck vollkommen wenn wir darauf hinweisen, dass die Uebersetzer bei aller Abweichung im Einzelnen darüber einig sind, es sei der Grundgedanke der Stelle eine Anpreisung des ehelichen Lebens im Gegensatze zum ehelosen. Mit Recht hat wohl hier Harlez eine polemische Absicht vermuthet: eine Ablehnung des Mönchthums. Die Stelle kann gegen die Manichäer oder gegen die Buddhisten oder gegen die Christen gerichtet sein, möglicher Weise gegen alle drei.

Hier liegt es nun nahe eine Frage aufzuwerfen, welche meines Erachtens schon lange hätte aufgeworfen werden sollen, die aber meines Wissens noch niemals aufgeworfen worden ist: ob wir denn so bestimmt wissen, es sei das religiöse System, das sich dem Awestâ entnehmen lässt in seiner Gesamtheit stets das herrschende in Erân gewesen? Ich möchte dies nicht einmal für die Zeit der Sâsâniden verbürgen, viel weniger für die alte Zeit. Es ist wahr, und wir haben dies oben ausdrücklich anerkannt, dass man der Ueberzeugung von der Echtheit des Awestâ hauptsächlich durch den Nachweis zum Siege verholfen hat, dass die Lehren dieses Buches sehr schön zu den Berichten der Alten von der érânischen Religion stimmen und wir sind auch weit davon entfernt, diesen Beweis entkräften zu wollen. Gewiss, im Ganzen und Grossen ist die érânische Religion dieselbe gewesen soweit wir sie zurückverfolgen können, dies schliesst aber nicht aus, dass in Nebendingen Abweichungen stattfinden konnten, es lassen sich solche sogar nachweisen. Wer nun die Geschichte der Religionen kennt, der weiss auch, dass mehr als einmal Meinungsverschiedenheiten, welche uns unbedeutend erscheinen zu blutigen Kämpfen geführt haben. Was nun das Awestâ betrifft, so beansprucht dasselbe zwar für sich und seine Lehren die Herrschaft, behauptet aber keineswegs dieselbe zu besitzen. Im Gegentheil, es ist anerkannt, dass aus den Gâthâs hervorgeht, Zarathustra und seine Lehren seien damals nicht die

herrschenden gewesen als diese Lieder geschrieben wurden, denn Ys. 45, 1 wird über die tyrannischen Beherrscher des Landes und seine Bewohner geklagt, aus Ys. 45, 11 erfahren wir, dass sich die Ungläubigen zu Reichen vereinigten, aber es ist Unrecht, diese Zustände auf die Gâthâs beschränken zu wollen, das jüngere Awestâ äussert sich in derselben Weise. Wo man den Ashemaogha erwähnt findet, da ist gewöhnlich der Tyrann mit ihm in unmittelbare Verbindung gesetzt (cf. Vd. 21, 2. Ys. 9, 97. 17, 49. 60, 14. 67, 25 m. A.). Was wir oben über die Concurrenz ketzerischer Priester gesagt haben, welche dieselben Genien verehrten und dieselben Ceremonien verrichteten, dient zur Bestätigung dieser unserer Vermuthung. Besonders der südliche Theil des Landes, die Persis und die von ihr beeinflussten Provinzen, scheinen nicht rechtgläubig gewesen zu sein, daher würde sich am einfachsten erklären warum die südlichen Provinzen gar nicht erwähnt werden und der Würde des Oberkönigs nur selten und mit Widerstreben gedacht wird. Dass bereits zur Zeit des Darius die Lehre der Magier nicht mit den Ansichten des südlichen Erân übereinstimmte, dass die Magier die letztere sogar verfolgten, wenn sie konnten, erfahren wir aus der Inschrift von Behistân. Hier berichtet Darius, dass er nach Beseitigung des falschen Smerdes Alles wieder in den alten Zustand versetzt habe und sagt wörtlich (1, 14): âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka adam niyatrârayam, d. i. „die Plätze der Anbetung, welche Ganmâta der Magier zerstört hatte, bewahrte ich.“ Es ist ganz sicher, dass âyadana als Ort der Götterverehrung gefasst werden muss, es beweist dies nicht allein die Etymologie, sondern besonders das Götterzeichen, mit welchem das entsprechende Wort in der sogenannten skythischen Inschrift beginnt.

Wir wenden uns nun zu unserer eigentlichen Aufgabe, zu der Betrachtung der Einwürfe, welche Geiger gegen die von mir und von Anderen vertretene Ansicht über das Alter des Awestâ vorbringt. Zuerst wird es nöthig sein, dass wir uns über einige Ausdrücke verständigen. Geiger spricht stets von Ost- und West-Erân, wo ich von Nord- und Süd-Erân spreche. Ich folge nämlich wie in meiner Alterthumskunde der Eintheilung Carl Ritters und nach dieser gehört alles Land von Âdarbaijân bis Baktra incl. dem Nordrande von Erân an, Balucistân, die Persis und Susiana dem Südrande. Zum Ostrande gehört das sogenannte innere Khorâsân, besonders das Becken des Hilmend und seiner Nebenflüsse, zum Westrande rechnen wir Yezd, Kirmân, Ispâhân und Hamadân, besonders auch das Gebiet der Flüsse, welche sich von Erân aus dem Westen zuwenden. Ich muss es den Geographen von Fach überlassen zu beurtheilen, ob sich gegen diese Anschauung Einwendungen machen lassen, mir scheint ein Blick auf die Karte zu genügen um dieselbe annehmbar zu finden. Allerdings weiss ich, dass die Perser selbst bei Pul-i-Abrishim ihr Khorâsân d. i. Ostland beginnen lassen, dann muss man aber auch bei Bost das Südland beginnen lassen,

wie die Perser thun, und überhaupt der ganzen Karte eine andere Gestalt geben. Geiger (l. c. p. 317) findet den Unterschied zwischen Ost- und West-Erân in der Landesnatur begründet, diesen Unterschied kann ich nicht finden. Ernsthafter ist ein zweiter Einwurf, den ich zu machen habe: ich kann es nämlich durchaus nicht billigen, dass Geiger immer von einem Awestâvolke spricht. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass die Bekenner des Awestâ ein eigenes Volk bildeten, sondern nur dass sie eine eigene Religionsgemeinschaft waren. Wenn im Awestâ oft genug von Ketzern und Andersgläubigen geredet wird, so sind wir um so weniger berechtigt diesen eine verschiedene Nationalität zuzuschreiben als sie dieselben Götter verehrten, wie wir gesehen haben. Nach meiner Ueberzeugung wurde das Awestâ innerhalb Erâns von Erâniern für Erânier geschrieben, nur auf welchen Kreis innerhalb Erâns die Bekenner dieses Buches beschränkt waren haben wir zu untersuchen.

Gehen wir nun zu den Einzelheiten über, so beginnt Geiger mit denjenigen Gründen für das Vaterland des Awestâ, die aus der Geographie und Geschichte hergenommen werden können. Wir verweisen die Besprechung der angeblichen geschichtlichen Beweise in den Anhang um uns hier nicht zu unterbrechen und halten uns bloß an die geographischen Beweise. Hier wird nun Niemand bestreiten wollen, dass die meisten geographischen Bezeichnungen dem Osten angehören und dass mithin Nord- oder Ost-Erân den Anschauungen der Awestâbekenner am nächsten lag, nur das bezweifeln wir, dass sie sich darauf beschränken mussten aus dem Grunde, weil die anderen Gegenden damals nicht von Erâniern bewohnt und darum den Bekennern des Awestâ unbekannt gewesen seien. Man wird zugeben diese Erklärung der unbestrittenen Thatsache, dass sich die Anschauung des Awestâ am liebsten im Nordosten Erâns bewegt, ist nur eine von den vielen Möglichkeiten die sich uns darbieten und andere Erklärungen liegen ebenso nahe, z. B. wenn in dem auch von Geiger als westêrânisch anerkannten Ragha der grosse Unglaube hervorgehoben wird, so liegt es nahe diesen Mangel am rechten Glauben als die Ursache zu vermuthen, welche die Vernachlässigung der westlichen Länder hervorgerufen hat. Ein weiterer Beweis, dass die geographischen Kenntnisse der Awestâbekenner sich nicht bloß auf das östliche Erân beschränkten liegt in Folgendem. Es ist eine unleugbare Thatsache, dass sich das Awestâ ganz in dem Rahmen der mythischen Geschichte bewegt, von welcher uns das Shâhnâme nähere Kunde giebt. Diese Mythen sind zum Theil lokalisiert, aber nicht bloß in Ostêrân, gleichwol finden wir das Awestâ in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Shâhnâme. So wohnt Dahâka in Bawri, während ihn das Shâhnâme und andere Quellen nach Babylon setzen, sein Gefängniß ist in Varena am Demâvend, wo Thraetaona seine Wohnung in Vereki hat. Die Erzählung von der Flucht des Frağraç oder Afrâsiâb nach Hañkana und seine Gefangennehmung durch Haoma sowie

sein Verschwinden im See Caecasta wird im Shâhnâme und sonst in die Gegend von Berdana und an den Urumiassee gesetzt, der letztere hat erweislich noch im Mittelalter den oben angegebenen Namen geführt. Es ist vergeblich, wenn Geiger diese Mythen von ihrem natürlichen Boden loszureissen und ausserhalb Erâns zu lokalisiren sucht, es ist dafür durchaus kein Anhaltspunkt gegeben und entspringt blos in dem Bestreben den Bekennern des Awestâ die Kenntniss der westlichen Theile Erâns abzusprechen. Einen weiteren Beweis für die Kenntniss des Westens wollen wir hier noch beifügen: Yt. 5, 72 opfert Ashavazdâo an dem Nabel der Gewässer oder am Apâm napât. Ich werde nicht weitläufig zu beweisen brauchen, dass Ashavazdâo identisch ist mit dem Namen Artavasdes, der in der armenischen Geschichte häufig genug vorkommt. Apâm napât erklären die Parsen für das Gebirge, von welchem der Tigris herabkommt, es ist der Npat der Armenier, der *Νυγάρης* der Griechen. Wir haben also hier eine Erwähnung Armeniens, die in einem Lobgesange an die Anâhita ganz am Platze ist, denn nirgends zählte diese Göttin so eifrige Anhänger als gerade in Armenien. — Auch mit der Art und Weise wie Geiger den Anstoss zu beseitigen sucht, den man an der späten Form mancher geographischen Zeichnungen wie Mouru, Bâkhdi etc. genommen hat, kann ich nicht billigen. Er macht darauf aufmerksam, dass wir das Awestâ nicht in der Form besitzen in der es ursprünglich geschrieben war und dass mithin diese späten Formen den späteren Redactoren angehören können. Dies ist unzweifelhaft, gleichwohl können wir uns hierauf nicht einlassen. Wir müssen zunächst mit dem Awestâ rechnen wie es ist und wie es aus den Handschriften herzustellen ist. Gelingt es der Kritik ältere Bestandtheile auszuschneiden, so müssen die letzteren natürlich nach vollkommen objectiven Principien ermittelt werden und was das Endergebniss solcher Untersuchungen sein wird kann Niemand voraussagen.

Noch in einem anderen Punkte befinden sich unsere geographischen Anschauungen nicht im Einklange. Geiger behandelt alle geographischen Angaben des Awestâ so, als ob sie aus Autopsie oder doch einer gewissenhaften wissenschaftlichen Erwägung geflossen sein müssten. Ich dagegen unterscheide von den gelegentlichen geographischen Erwähnungen die wir eben besprochen haben und die richtig sein können, noch solche, welche dem geographischen System des Awestâ angehören in welchem die Phantasie eine grosse Rolle spielt. Dass das Awestâ ein geographisches System besitzt ist unzweifelhaft und allgemein anerkannt, auch wird Niemand leugnen wollen, dass die 7 Kareshvares den 7 Dvîpas der Inder entsprechen und besonders Qaniratha, die bewohnte Erde, dem Jambudvîpa im indischen Weltsysteme. Die Sache ist so augenscheinlich, dass selbst die einheimischen Sanskritübersetzungen das Wort qaniratha durch jambudvîpa ausdrücken. Ebenso ist auch Hara oder Haraiti nichts weniger als ein bestimmtes den Bekennern

des Awestâ sichtbares oder bekanntes Gebirge, mit vollem Rechte übersetzt Neriosengh diesen Ausdruck mit Meru, was ganz entspricht. Auf der Hara sind die Götterwohnungen, dort giebt es weder Tag noch Nacht, weder Hitze noch Kälte (Yt. 10, 50. 12, 23), dort wohnt Mithra (Yt. 10, 50), Haoma (Yt. 9, 17. 10, 88. Ys. 56, 8. 3) und Craosha (Ys. 56, 9. 3). An einem Gipfel der Hara, der Taera genannt wird, geht die Sonne auf (Yt. 12, 25), ebenso wie im Shâhnâme am Berge تيره (Shâhn. p. 256, 3. v. u. ed. Mac.). Ein anderer Gipfel der Hara heisst Hukairya (Yt. 10, 88), von ihm fliesst das Wasser Ardvî-çura herab (Yt. 5, 96. 121). Am Fusse der Hara treffen wir Haoshyagha oder Husheng, sehr natürlich, da die Wohnung der von den Göttern stammenden Könige am Alborj ist (Ys. 5, 21. 9, 3). Alle diese Angaben zeigen, dass Hara berezaiti ein vollkommen mythischer Berg ist. Nicht anders verhält es sich mit Airyanem vaejo, dessen mythischer Charakter auch von Geiger zugegeben wird. In der That, wenn wir in Airyanem vaejo ein wirkliches Land sehen wollten, so bliebe uns nichts übrig als dasselbe mit Piétremont in die Nähe des Irtysh zu setzen, da daselbst der Sommer nur zwei, der Winter 10 Monate dauert. Welches Glück ein solches Land seinen Bewohnern gewähren kann, ist uns nicht zweifelhaft.

Wir fassen also unsere Ansicht dahin zusammen, dass Geiger Recht hat wenn er behauptet, dass sich die geographischen Anschauungen der Awestâbekenner zumeist auf Ostérân beziehen, dass wir aber nicht annehmen können es sei ihre Kenntniss des éranischen Landes auf Ostérân beschränkt gewesen oder es hätten ausserhalb Ostérâns keine Erânier gewohnt. Wir gehen nun zu der Betrachtung derjenigen Gründe über, welche nicht das Vaterland sondern das hohe Alter des Awestâ erweisen sollen. Hier werden uns zunächst drei negative Gründe vorgeführt, die allein schon das vorachämenidische Alter des Awestâ klar machen sollen, nämlich 1) das Awestâ erwähnt keine einzige der zur Zeit der Achämeniden oder Parther bedeutenden Städte, mit Ausnahme von Râgha, 2) es enthält keinen der später gebräuchlichen Stammnamen, 3) es enthält keine einzige geschichtliche Notiz. Alle diese drei Gründe haben auf mich einen Eindruck nicht machen können, weil ich das Fehlen dieser Erwähnungen als selbstverständlich und als eine Folge der oben schon hervorgehobenen Thatsache betrachte, dass das Awestâ mit seinen geschichtlichen Erinnerungen sich nur in der mythischen Periode der éranischen Sagengeschichte bewegt und über dieselbe nicht hinausgehen kann und hinausgehen darf. Ortschaften, welche in der Sagengeschichte vorkommen, werden auch im Awestâ erwähnt, andere aber nicht. Man mag die éranische Heldensage von einem Ende bis zum andern durchsuchen und man wird dort keine bedeutenden Städte erwähnt finden, weder Ekbatana noch Hekatompylos, weder Susa noch Persepolis, denn die Erwähnung Istakhrs, die auf Rechnung des sâsânidischen Königsbuches zu setzen ist,

weist Geiger mit vollem Rechte ab. Ebensowenig wird Jemand in der éranischen Sagen Geschichte die Erwähnung eines éranischen Stammes finden und das Awestâ hat um so weniger Veranlassung solche zu nennen, als seine Vorschriften schlechthin für alle Stämme gelten die da glauben, mögen ihre Namen sein welche sie wollen. Nennung historischer Namen vermeidet das Awestâ wohlweislich, es würde damit nur seinen späten Ursprung darthun.

Ein vollkommener Gegensatz findet sich in unserer Anschauung über den Werth der Gâthâs und ihr Verhältniss zu dem sogenannten jüngeren Awestâ. Ich habe mich durch Geigers Schriften veranlasst gesehen, die ganze Frage nochmals eingehend zu prüfen, kann aber meine längst gehegten Ueberzeugungen nicht ändern. Dass in den Gâthâs ein religiöser Gegensatz hervortritt leugne ich nicht, wir haben aber oben bereits gesehen, dass auch die übrigen Theile des Awestâ diesen Gegensatz kennen und dass man sich hüten muss unter den Ketzern Nichtéranier und Bekenner einer gänzlich verschiedenen Religion zu sehen. Grosses Gewicht legt man darauf, dass die Gâthâs von Zarathustra selbst herrühren, was man damit beweisen will, dass Zarathustra in den Gâthâs von sich in der ersten Person spricht. Wenn Zarathustra eine wirklich historische Person war, was wir nicht durchaus bestreiten wollen, so muss man zugeben, dass wir über seine Lebenszeit und Vaterland zu sehr im Dunkel sind um auch nur eine Ansicht über ihn äussern zu können. Auf den Umstand, dass Zarathustra von sich in der ersten Person spricht gebe ich ebensowenig als darauf, dass an anderen Stellen Ahura Mazda in der ersten Person spricht. Wer sich erkühnte im Namen des höchsten Gottes zu sprechen, der wird sich auch nicht gescheut haben im Namen des Propheten zu sprechen. Da sich das Awestâ als ein Gespräch zwischen Ahura Mazda und Zarathustra giebt, so versteht es sich, dass die eine oder die andere Person sprechen muss, zudem spricht auch in anderen Theilen gelegentlich Zarathustra cf. Ys. 8, 15 (8, 7. W.) in der ersten Person. Während in den anderen Theilen des Awestâ sehr häufig Persönlichkeiten aus der Heldensage genannt werden, führen die Gâthâs gewöhnlich solche vor, welche der Zarathustraliegende angehören, die um nichts historischer sind als die alten Helden. Aber auch die anderen grossen Unterschiede der Gâthâs vom übrigen Awestâ vermag ich nicht zu finden, selbst dann nicht wenn ich von jeder verschiedenen Auffassung der Stellen absehe und Geigers Interpretation derselben als die richtige zugebe. Seltsam ist die Ansicht, dass die Kuh bei den Nomaden mehr geplatzt werde als bei den Ackerbauern, ich glaube die Kühe würden entgegengesetzter Ansicht sein, wenn sie reden könnten. Was aber Geiger zu beweisen sucht, dass die Éranier der Gâthâs sich eben erst des Nomadenthumes entäussert hätten, dass sie eben erst zum sesshaften Leben fortgeschritten seien, das kann ich aus keiner einzigen der Stellen entnehmen, welche er dafür anführt.

Kürzer können wir uns über die anderen Kennzeichen der primitiven Zustände des Awestâ äussern, welche Geiger anführt. Es sind deren vier: 1) das Awestâvolk scheint kein Salz zu kennen, 2) das Glas ist ihm unbekannt, 3) gemünztes Geld ist nicht im Umlauf, 4) die Bearbeitung des Eisens ist unbekannt. Was den ersten Punkt betrifft, so sagt G. selbst, dass man eben nur sagen könne das Salz werde nicht erwähnt, mit dem zweiten Punkte wird es sich ebenso verhalten, denn dass das dunkle yâma mit Glas zu übersetzen sei, wie ich früher annahm, ist äusserst zweifelhaft. Aber aus dem Umstande, dass weder Salz noch Glas in einem liturgischen Werke genannt werden, zu schliessen, dass sie nicht existirten, scheint mir allzu gewagt. Mehr Gewicht möchte auf den dritten Punkt gelegt werden. Mit Recht wird betont, dass im Awestâ an allen Stellen wo von Zahlungen die Rede ist das Vieh als Zahlungsmittel genannt wird und hinzugefügt: Sollte Jemand im Ernst glauben, dass die Magier der späteren Achämeniden- oder gar der Seleukiden- und Partherzeit sich mit Schafen und Ochsen bezahlen liessen? Das glaube ich nun allerdings und es ist wahrscheinlich, sobald man die Verhältnisse Nord- und Ostérâns berücksichtigt. Hören wir wie Khanikof die Bewohner von Segestân im Jahre 1858 fand¹⁾: „La naïveté des populations de cette province n'est égale que par leur superstition et leur fanatisme. L'usage de l'argent leur est inconnu; un ghez de toile est l'unité d'échange la plus généralement adoptée, mais on la remplace souvent par des aiguilles, du fil, et d'autres objets dont ils se servent dans leur ménage“. Es bedarf übrigens kaum eines solchen ausdrücklichen Zeugnisses, das durch analoge leicht verstärkt werden könnte, um den Satz zu erhärten, dass der Landmann am liebsten mit den Produkten bezahlt die er selbst zieht und dass sich darum die Sitte nach Vieh zu rechnen auch dann noch erhält wenn andere Tauschwerthe schon längst bestehen, wir verweisen desshalb auf Schrader, linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Waarenkunde 1, 118 fig. Man darf übrigens die Vorschriften des Awestâ auch nicht so verstehen als ob blos mit den dort angegebenen Werthen gezahlt werden durfte. Es sind dies nur allgemeine Bestimmungen und es versteht sich, dass in jedem einzelnen Falle besonders vereinbart wurde, was als Aequivalent zu geben oder zu nehmen sei. Aus diesem Umstande lässt sich also Nichts erweisen, weder für noch gegen das Alter des Awestâ, ebenso verhält es sich mit den Wörtern shaeta und asperena. Wir geben Geiger Recht, wenn er das erstere Wort nur in der Bedeutung Besitzthum verwendet glaubt, anders ist es mit asperena, das eine kleine Münze oder ein kleines Gewicht bezeichnen muss. Ich habe bereits in den Nachträgen zum 2. Bande meines Commentars auf die Abhandlung A. Geigers (Ztschr. 21, 466 fig.) verwiesen und muss hier diese Hinweisung wiederholen. Man sieht dort, dass sich das Wort אספרן in einer

1) Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale p. 157.

aramäischen Inschrift findet, welche auf einem in Abydos gefundenen bronzenen Gewichtstücke steht. Den Ausführungen A. Geigers, der in *סכרן* das hebr. *סִכְרָן* sehen will, schliesse ich mich übrigens nicht an und sehe in *סכרן* eine kleine Münze, für welche Bedeutung er selbst zwei Mischnastellen anführt. Ebenso verhält es sich mit *tanûra*: das Wort wird in alter wie in neuerer Zeit gebraucht, kann also keinen Massstab für das Alter eines Buches abgeben, derselbe Fall würde bei *naska* eintreten, wenn sich auch der semitische Ursprung erweisen liesse. Die übrigen angeblich fremdsprachlichen Wörter beseitigt Geiger mit vollem Rechte.

Nur mit wenigen Worten wollen wir noch den letzten Punkt berühren. Geiger versteht unter *ayağh* die Bronze, den Ansichten der Parsen schnurstracks entgegen, welche unter *ayağh* nur das Eisen verstehen, das abgeleitete *ayağhaena* stets mit eisern übersetzen. Es wird mir auch sehr schwer z. B. anzunehmen, dass die Vd. 4, 144 genannten *ayağhaena kareta* bronzene Messer gewesen sein sollen und nicht eiserne. Es mag ja sein, dass das Wort *ayas* ursprünglich nur die Bronze bezeichnete und im Rigveda nur in dieser Bedeutung vorkommt, es ist aber ganz unzweifelhaft, dass *ayas* im Sanskrit auch Metall überhaupt und selbst Eisen bedeutet, ebenso ist es im Awestâ. Wie hoch die Bearbeitung des Eisens in Erân, z. B. in Taberistân hinauf gehe, vermag Niemand zu sagen

und der Schmied oder Eisenbearbeiter (*آهنگر*) spielt schon in der alten Heldensage eine grosse Rolle. Niemand hat das Recht zu fordern, dass sich die Anschauungen des Awestâ mit denen des Rigveda decken müssen. Es giebt im Awestâ Dinge genug, die mit indischen verglichen werden können und müssen, aber nicht mit vedischen sondern mit späteren Zuständen. Einen solchen Gegenstand haben wir oben bereits berührt: die Verwandtschaft der 7 éranischen Kareshvares mit dem indischen Dvîpasystem, es wäre leicht genug, noch eine Anzahl anderer Beispiele beizufügen. Den Awestâbekennern die Kenntniss des Eisens abzusprechen ist daher nicht der mindeste Grund vorhanden. Es ist überhaupt zu wünschen, dass auf dem Gebiete des Awestâ philologische und linguistische Zwecke reinlich geschieden würden. Für den Interpreten des Awestâ kenne ich nur ein Ziel: zu ermitteln was der Verfasser des Buches sagen wollte und was dessen Zeitgenossen in seinem Buche gefunden haben. Alles Andere gehört nicht zu seiner Aufgabe und kann erst in Frage kommen wenn der richtige Sinn unparteiisch ermittelt ist.

Anhang.

Das baktrische Reich des Vistâçpa.

In der Darstellung der éranischen Geschichte, welche man im 4. Bande von Dunckers Geschichte des Alterthums findet, wird das zweite Capitel dem Reiche der Baktrer gewidmet. Es ist meine

festen Ueberzeugung, dass dieses baktrische Reich aus unseren Geschichtsbüchern verschwinden muss und ich glaube, dass jeder Historiker mir beistimmen wird, wenn er die Quellen einer unbefangenen Prüfung unterwirft. Diese Quellen etwas ausführlicher zu besprechen ist der Zweck der nachfolgenden Zeilen.

Zuerst haben wir die Frage zu beantworten, woher es denn komme, dass man überhaupt von einem baktrischen Reiche spricht und von einem Könige Vistâcça der dasselbe beherrscht haben soll? Es stammt diese Ansicht aus der Zeit von der wir oben schon gesprochen haben, als man noch alle im Awestâ genannten Könige für historisch hielt und sich den Vistâcça, welcher der Hystaspes der Alten sein sollte, am wenigsten rauben liess. Wir haben bereits gesehen, dass Lassen wenigstens die Dynastie der Pêshdâdier beseitigte, aber auch Kava Uça und Kava Huçrava haben sich als historische Persönlichkeiten nicht behaupten können (cf Duncker 4, 34), auch hat Lassen kein Gewicht auf sie gelegt. Anders war dies mit den auf sie folgenden Fürsten der Kayânier, mit Aurvâcça und besonders mit Vistâcça; hier glaubte Lassen Anhaltspunkte zu haben, um die Periode, in welcher Vistâcça lebte annähernd zu bestimmen und mithin auch die Lebenszeit des Zarathustra festzusetzen. Dass Vistâcça nicht der Vater des Darius sein könne, sondern einer weit früheren Zeit angehören müsse, sah er ein. Er legt nun grosses Gewicht darauf, dass nach den Fragmenten des Berosus die zweite Dynastie der Babylonier eine medische war und ihr Stifter Zoroaster genannt wird, er hält es für wahrscheinlich, dass Berosus den Zoroaster um 2234 v. Chr. gesetzt habe, was ihm um so merkwürdiger erscheint als diese Zahl mit dem Anfange der chinesischen Dynastie Hia übereinstimmt. Für den Stifter der medischen Dynastie will indessen Lassen den Zoroaster nicht halten, aber er findet die Nachricht von Bedeutung, dass sich die Lehre Zoroasters schon so frühe nach Medien verbreitet habe, nach seiner Ansicht haben nämlich die Kayânier mit dem Westen nichts zu thun, sie gehören nach Baktrien, dort hat auch Zarathustra seine Lehre verkündigt. Grosses Gewicht wird dabei auf das Zeugniß des Ammianus Marcellinus gelegt „weil er es unmittelbar aus dem Munde der Perser erhalten hatte“. Woher Lassen dies weiss sagt er uns nicht, mir scheint im Gegentheil dieses Zeugniß vollkommen werthlos und die Mittheilung sich bloss auf apokryphe Schriften zu beziehen, welche im römischen Reiche im Umlauf waren. An einer anderen Stelle (p. 858) sucht Lassen dieses baktrische Königreich durch das Zeugniß des Ktesias zu stützen. Den Zug des Sesostris nach Indien (Diod. 1, 55) leugnet er, da kein ägyptisches Denkmal gefunden worden ist, welches denselben erwähnt, aber den Feldzug des Ninos und der Semiramis hält er für historisch, doch sei derselbe nicht von den beiden genannten Personen unternommen worden, die mythisch sind, sondern von einem Könige Assyriens, ihrem Nachfolger, da man in Birs

Nimrûd Basreliefs gefunden habe, in welchen Gefangene mit dem baktrischen Kamel, dem Elephanten und dem Rhinoceros dem Könige vorgeführt werden. Es sind wesentlich diese Gründe Lassens, welche auch Duncker sich angeeignet hat, was wir dagegen zu sagen haben ist schon früher (Bd. 35, 636) gesagt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Nur darauf will ich noch hinweisen, dass die Annahme, die assyrischen Könige seien weiter als bis zur Südküste des kaspischen Meeres vorgedrungen, von den Assyriologen auf das Bestimmteste in Abrede gestellt wird (cf. Fr. Delitzsch, wo lag das Paradies p. 100).

Es ist nun Zeit, dass wir die Quellen selbst betrachten, welche uns von diesem angeblichen baktrischen Reiche berichten. Wenn wir etwas Zusammenhängendes über dieses Reich wissen wollen, werden wir uns an sehr junge Quellen wenden müssen: an Firdosis Shâhnâme und an muhammedanische Geschichtsschreiber die noch aus älteren Quellen schöpfen konnten. Aus diesen Quellen erhellt, dass man allerdings ein Recht hat Vistâcça und seinen Vater von ihren Vorgängern zu trennen und als eine Dynastie für sich zu betrachten, denn der Vater des Vistâcça, Aurvâcça oder Lohrasp, stammt nicht in gerader Linie von seinem Vorfahren Kava Hucrava ab, sondern von einer Seitenlinie, welche von Kai Pishin ausgeht. Ganz bestimmt wird uns ferner gesagt, dass Aurvâcça nicht bloß in Baktra wohnte, sondern diese Stadt erbaute, im Widerspruch mit der alten Heldensage, welche vorher die Stadt schon lange kennt. Sonst ist über die Regierung des Aurvâcça nichts zu sagen, als dass sein Benehmen die Unzufriedenheit seines Sohnes Vistâcça erregte, der sich als den rechtmässigen Regierungsnachfolger betrachtete und dass diese Unzufriedenheit den Vistâcça bewog heimlich zu entweichen und sich nach Rûm (d. i. in das byzantinische Kaiserthum) zu begeben. Dort erwarb er sich eine kaiserliche Prinzessin zur Frau, die ihn schon vorher im Traume gesehen und geliebt hatte und verrichtete mehrere grosse Heldenthaten, worauf er mit Ehren in sein Vaterland zurückberufen wurde und seinem Vater in der Regierung folgte. Aus der Regierung Vistâcças wollen wir sogleich die Hauptbegebenheit hervorheben: das Auftreten Zarathustras als Prophet und die Annahme seiner Religion durch den genannten König. Dieses Ereigniss verwickelt den Vistâcça in einen Krieg mit Arejad-cça, den Kaiser von China, weil er den bisher gezahlten Tribut verweigert, nachdem Zarathustra ihn belehrt hat, dass es Unrecht sei, denselben zu zahlen. Arejad-cça besteht nun auf der Entfernung des Zarathustra und der Beseitigung der neuen Religion und da Vistâcça Beides verweigert, so entsteht ein langer und schwerer Krieg, in welchem viele Helden fallen, der aber mit der Besiegung des Arejad-cça endigt und nicht bloß der Unabhängigkeit des Königs, sondern auch der Verbreitung der wahren Religion zugute kommt. Das Shâhnâme spricht noch von einem zweiten Kriege mit Arejad-cça, den wir aber über-

gehen können, da er für die Geschichte Vistâçpa und Zarathustras ohne Wichtigkeit ist, auch in älteren Schriften nicht erwähnt wird.

Dieses sind also die Begebenheiten, welche uns aus der Regierungszeit der beiden Könige Aurvað-açpa und Vistâçpa berichtet werden. Eine Vergleichung mit älteren Quellen ist nach zwei Seiten möglich: durch den Bericht eines Griechen, dann durch die Angaben des Awestâ. Es ist bekannt, dass die Liebesgeschichte des Vistâçpa, die wir oben unter der Regierung des Aurvað-açpa erwähnten, auch von Chares von Mytilene (cf. Athenaeus XIII, p. 575 A.) erzählt wird, aber mit sehr beachtenswerthen Verschiedenheiten, die unsere volle Aufmerksamkeit verdienen, sowohl weil Chares weit älter ist als unsere anderen Quellen als auch wegen ihrer sonstigen Berechtigung. Da ich früher über diesen Gegenstand schon einmal ausführlich gesprochen habe, so beschränke ich mich hier auf das Nothwendigste. Auch Chares nennt neben Hystaspes, unserem Vistâçpa, noch einen jüngeren Bruder Zariadres, den Zarir der éranischen Sage, er macht sie aber nicht zu Söhnen des Aurvað-açpa sondern zu Kindern des Adonis und der Aphrodite, schreibt ihnen mithin einen göttlichen Ursprung zu. Beide Erzählungen liegen in diesem Punkte wohl nicht so weit auseinander als es scheinen möchte. Das Wort aurvað-açpa findet sich sonst als Eigenname im Awestâ nicht wieder vor, wird aber öfter als Adjectiv „mit schnellem Rosse begabt“ von Apâm napât und der Sonne gebraucht und eines dieser beiden Wesen mag auch ursprünglich der Vater des Vistâçpa gewesen sein, wahrscheinlich die Sonne, die auch sonst zu den éranischen Königen in naher Beziehung steht. Unter Aphrodite müssen wir wohl die Anâhita verstehen. So aufgefasst hätten wir hier einen Beweis, dass Vistâçpa ursprünglich nicht an das Ende einer Dynastie gehörte, vielmehr eine solche begründete. Weiter erzählt Chares zwar dieselbe Liebesgeschichte, aber der Held derselben ist nicht Hystaspes, sondern dessen Bruder Zariadres, die Uebertragung auf Hystaspes erklärt sich wohl daher, dass man den Glaubenshelden mit allen möglichen Vorzügen schmücken wollte. Ferner wohnt die Prinzessin bei Chares im Norden der Tanais, nicht in Griechenland, wie im Shâhnâme und auch hier zeigt die griechische Fassung wieder das Ursprüngliche, denn an eine griechische Prinzessin konnte doch erst gedacht werden, nachdem ein griechisches Reich bestand. Eine der bedeutendsten Abweichungen ist aber, dass nach Chares Hystaspes gar nicht in Baktrien wohnt, sondern Medien und die umliegenden Länder (*Μηδίας καὶ τῆς ὑποκάτω χώρας*) beherrscht. Es wäre nun von grossem Interesse, zu wissen wie sich das Awestâ zu allen hier aufzuwerfenden Fragen stellt, aber die Aeusserungen des Awestâ über Vistâçpa sind sehr kurz und ungenügend. Ueber die Herkunft des Vistâçpa scheint das Buch seine eigene Meinung zu haben, denn Yt. 5, 98 wird er zu den Naotairyas gerechnet, was um so räthselhafter ist, als das Awestâ sonst einen König Naotara nicht

kennt. Ueber die Residenz des Vistâcça, den auch Lactantius (Inst. 7, 16) als Medorum rex antiquissimus bezeichnet, äussert sich das Awestâ gar nicht, zwar wird an einer Stelle (Yt. 9, 29) derselbe als an der Dâitya (also in Airyanem vaëjō) opfernd dargestellt, nach einer anderen (Yt. 5, 108) thut er dasselbe in Frazdânava, nirgends wird aber geäussert, dass er dort seinen Wohnsitz gehabt habe. Darin stimmt aber das Awestâ mit dem Shâhnâme überein, dass Vistâcça König war, dass er die Religion Zarathustras annahm und sich als den weltlichen Arm und die Stütze desselben betrachtete (Yt. 13, 99), auch der erste Krieg mit Arejâcça wird erwähnt, doch ist derselbe weder Kaiser von China noch ein Turânier, sondern erhält das Beiwort qyaona. Ausserdem werden noch andere Kriege erwähnt, die das Shâhnâme nicht kennt und von welchen wir nur sagen können, dass sie sich nur gegen Personen richteten, die nicht rechtgläubig waren. An einer anderen Stelle heisst es, dass Vistâcça das Gesetz, das gestohlen war von den Hunus wieder zurückbrachte. Die Völker, mit welchen Vistâcça kämpfend gedacht wird sind die Qyaonas (Hyonas oder Hayonas nach anderer Lesart), Varedhakas und Hunus, drei Völker, welche alle in unseren übrigen Geschichtsquellen erst in der Zeit des Shâpur II. oder Julianus Apostata auftreten.

Mit diesen thatsächlichen Angaben will ich mich hier begnügen, da diese Abhandlung ohnehin schon länger geworden ist als ich wünschte. Der Leser mag nun selbst beurtheilen, ob diese Angaben hinreichen, um ein altbaktrisches Königreich mit Vistâcça an der Spitze in uralter Zeit zu begründen, ich kann blos sagen, dass ich eine solche Ueberzeugung nicht theilen kann. Nur das Eine will ich noch beifügen: die Kritik, welche wir hier an dem Awestâ ausüben ist durchaus nichts Neues, Unerhörtes, es ist dasselbe Verfahren, welches man neuerdings auch gegen indische Schriften, die man früher für uralt hielt wie Manu, Mahâbhârata etc. mit Recht angewandt hat. Die Zweifel gegen die Echtheit des Awestâ, welche aus einer Unterschätzung des Buches hervorgegangen, sind glücklich beseitigt, aber auch die Ueberschätzung desselben muss weichen, wenn wir anders zur historischen Wahrheit gelangen wollen.

Die Schüler Menachem's und Dunasch's im Streite über כמשמעו.

Von

David Kaufmann.

Dunasch b. Labrat leitet die klassische Stelle seiner hebräisch-arabischen Sprachvergleichung, in der, richtig verstanden, ein Ansatz des sog. semitischen Lautverschiebungsgesetzes zu erkennen ist, mit den folgenden Worten ein (השובר) ed. Filipowski p. 67 f.): ואומר כי פתרון מטעני חרב (Jes. 14, 19) מהלשון העברית כמשמעו בלשון הערבית. ואם תאמר מה לנו לדמות הלשון העברית ללשון הערבית, אשיבך הנה גם אתה פתרת דברים כמשמעם בלשון הערב, כמו ואל אישך תשוקתך (Gen. 3, 16), באמרך בפתרוןך תאותך וחמדתך, ובאחר ענק (Cant. 4, 9) באמרך יראה גובה הענק, וטחני קמח (Jes. 47, 2), באמרך פתרונו כמשמעו, ואם אין פתרון אלה המילים כמשמעם הם ישפטוך [= قضى dazzu bestimmen] לדמות לשון העברית ללשון הערבית

והנני [= فأنى] אערוך לך מקצה דברי לשון¹⁾ העברית אשר פתרונם כמשמעם בערבית להודיעך כי שתי מלות והלשונות [1. מלות שתי הלשונות] דומית זו לזו, אבל יש ביניהם בדברים חילוף באותיות עי"ן בגימ"ל [= ע], וסמ"ך בשי"ן [= ש], ושי"ן בתי"ו [= ת], ווי"ן בדל"ת [= ו], וחי"ת בכ"ף [= כ], התבונן בהם, פן תכשל בהם. Der des Arabischen von Kindesbeinen an gewohnte Afrikaner Dunasch insinuiert hier dem sich dagegen spröde und ablehnend verhaltenden Spanier Menachem b. Saruk, auch er habe in seinem Wörterbuche fast unwillkürlich zur Erklärung mancher hebräischer Wörter auf die lautverwandten arabischen hingedeutet. Dass es eine unbegründete Insinuation ist, kann keinem zweifelhaft sein, der Menachem's Werk und seinen Geist kennt.

1) Die Varianten stammen aus cod. Stern 7 (Parma).

Das einzige arabische Wort, das scheinbar s. v. אפר darin vorkommt, ist eine schlechte Glosse der Hamburger HS.; der Berner Codex zeigt ebensowenig wie die übrigen eine Spur davon (s. ZDMG. 40, 382). Man kann aber auch noch erkennen, auf wie gewaltsamen Argumenten die Behauptung Dunasch's von Menachem's stillschweigender hebräisch-arabischer Sprachvergleichung beruht; die Schüler Menachem's haben uns darüber aufgeklärt. Wenn auch nachmals Ibn Parchon¹⁾ von dem berühmtesten derselben, Hajjūg meldet, dass er das arabische Wörterbuch zum Modell eines hebräischen genommen habe, so kann sich dies nur auf die Form und Methode beziehen, denn in der Sache ist Jehūda b. Dawid gleich den übrigen Schülern Menachem's in der ablehnenden Haltung gegen das Arabische seinem Meister gefolgt (s. Bacher, die grammatische Terminologie des J. b. D. Hajjūg p. 6 n. 2). Nur darf man nicht aus ihren Aeusserungen (über responsionum ed. S. G. Stern p. 75, 103) schliessen, es habe ihnen etwa eine Duplik Dunasch's vorgelegen, die auf die Replik Menachem's erfolgt sei. Denn diese angebliche Replik, die in Florenz handschriftlich vorhanden sein soll, existirt nicht und hat auch wohl niemals existirt. Die Handschrift der Laurenziana (Pluteo 88 cod. 9), wie sie mir Fausto Lasinio beschrieben hat, enthält Menachem's Wörterbuch mit Dunasch's Gegenschrift, die Verse sowohl wie die Prosa, und da sie am Ende defect ist, vielleicht nur einen Theil von Jakob b. Meir's Entscheidungen. Wenn Menachem's Schüler von Dunasch Worte überliefern, die wir in seinen Einwendungen vergebens suchen, so sind dies nicht Theile einer verlorenen Schrift, sondern nur die ihm in den Mund gelegten Argumente, die ihnen entweder aus mündlichen Controversen bekannt waren oder aus seinen Andeutungen zwingend hervorzugehen schienen.

Ich will hier nur das letzte der von Dunasch für Menachem's angeblich arabisirende Erklärungen angeführten Beispiele besprechen, da ich die zwischen den Schülern darüber geführten Verhandlungen oben (40, 371) für unverständlich erklären zu müssen gezwungen war. Die Texte ruhen vorläufig auf einem Unicum, dem cod. Stern 7 in Parma, dessen Wortlaut mir mein Freund Cav. Abb.

1) Ich theile die wichtige Stelle nach der L.A. von cod. Stern 7 (Parma) mit, die ich Porreau verdanke: לא עלה בדעתו לחבר ספר על זה הדרך עד שיגמר חייו ומצא ערוך שעשו חכמי לשון ישמעאל ללשונתם וקרא ולמד דרכיו ויעשה כן ללשון הקדש וחבר את ספרו והאיר אור לעולם אצ"פ שהשיבו עליו הלמידיו והפסוקה הוא עיקר חכמתם וכמו שראו חכמי ישראל כל ספרו אמרו מזעולם לא ראינו מוצד מערב דבר טוב חוץ מזה הספר שהוא יותר טוב מכל טוב שבעולם ושבוהו חכמי בבל את ספרומאד. Der Schluss der Stelle ist in der Ausgabe also ebenso wie im Wiener Codex (s. Dukos, Beiträge 2, 160 n. 2) verstümmelt. Vgl. B. Drachmann, die Stellung und Bedeutung des Jehuda Hajjūg p. 33 n. 1 und Jastrow ZAW. 5, 203 n. 2.

Pietro Perreau für alle die Stellen mitgetheilt hat, die im Folgenden besprochen sind. Wenn auch die Treue und Zuverlässigkeit von S. G. Sterns Ausgabe durch diese Vergleichung der Handschrift bedenklich zweifelhaft erscheint, so erweist sich doch andererseits auch diese selbst keineswegs als so ausreichend, dass auf die Hülfe der Conjectur neben ihr verzichtet werden könnte.

Die Widerlegung Dunasch's im Artikel קמח lautet bei den Schülern Menachem's (ed. Stern p. 108) nach der Handschrift folgendermassen: ויהי כראון כי אמר (ב) [קמח כמשמנו דמיה כי כמשמנו בלשון ערב וקשב עליו ברוחב פה לאמר כי הקמח כמשמנו בערבית] כי הקמח בערבית היא החטה והקמח בעברית הטחון, כמו וחקק קמח וחלוש (1. Sam. 28, 24) ואינו כאשר דמיה בלשון הערב כי יש למלה מראה אחר וזה הוא פתרון משמנו (ב) [אומר כאשר הוא ידוע במלים הידועים בפתרון וספרו מאלה מלא כמו במחברת אלק אצורה ואין כמשמנו בערבית במחברת בית בגד ואינו כמשמנו בערבית וזה המנהג לרוב המלים]. Ich muss diese Worte übersetzen, da sie mir etwas ganz Anderes zu bedeuten scheinen, als Pinsker (Lickute Kadmonioth p. קטד Anm.) und Bacher (die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Ibn Ganah p. 68 f.) darin gefunden haben. Nach Pinsker hätte Dunasch den Menachem aus dem Grunde angegriffen, weil er sich fälschlich auf die arabische Bedeutung von קמח berufen habe. Aber Dunasch konnte nur daran gelegen sein, Menachem arabisch-hebräische Vergleichenungen überhaupt nachzuweisen, nicht deren Richtigkeit zu discutiren, die ihm von seinem Standpunkte aus übrigens unzweifelhaft sein musste. Bacher meint: „Menachem's Schüler antworten . . . , indem sie gerade aus dem von Dunasch gewählten Beispiele beweisen, dass כמשמנו bei Menachem nicht den von Dunasch angenommenen Sinn habe,

da ja ^{قمح} nicht, wie קמח, ‚Mehl‘, sondern ‚Weizen‘ bedeutet“. Da die Antwort der Schüler erst mit ואינו beginnt, so kann das Vorangehende nicht ihre, sondern nur Dunasch's Argumentation enthalten. Auch passt Hos 8, 7, worauf sich in erster Linie Menachem's bezieht, die Bedeutung Weizen so gut, dass die Schüler mit diesem Argumente den Meister eher hätten anklagen als vertheidigen helfen. Ich übersetze: „Als du im Artikel קמח den Ausdruck כמשמנו fandest, da wälnstest du, es müsse der Wortsinn nach dem Arabischen gemeint sein, indem du triumphirend so gegen ihn argumentirtest: Nur an die arabische Wortbedeutung קמח kann hier gedacht sein, denn nur im Arabischen bedeutet das Wort: Weizen, im Hebräischen aber: Gemahlenes (Mehl), wie Sam. 28, 24. Gleichwohl ist hier mit nichten an die arabische Bedeutung erinnert, denn כמשמנו hat einen ganz andern Sinn, es heisst nämlich soviel wie: im bekannten Sinne, u. z. bei Worten, deren Erklärung eben bekannt ist, was in seinem Buche sehr häufig vorkommt, wie im Artikel אצורה (ZDMG. 40, 382) und בגד, wo es keineswegs etwas mit der arabischen Bedeutung zu thun hat, und ebenso in all den

vielen Beispielen*. פה ברוחב kann natürlich nur auf den Angreifer sich beziehen, kein Vertheidiger wird dies von sich selber sagen; Dunasch bekommt dasselbe übrigens auch sonst zu hören: ומחביר ענינו והרחיב גינו והאריך לשונו וירב לדבר תהפוכות (ib. p. 19 f.). Wodurch will gerade bei קמה Dunasch den Menachem arabisch-hebräischer Vergleichung überführen? Offenbar argumentirt er, so sagen Menachem's Schüler, folgendermassen: Was sollte ihn veranlassen haben, כמשמנו zum Artikel קמה hinzuzufügen? Er kann nur auf die arabische Bedeutung: Weizen haben hinweisen wollen, da ihm die hebräische: Mehl in dem an den Schluss gestellten Beispiel Hosea 8, 7 sinnlos und darum unmöglich erschien. Menachem würde, so dachte Dunasch, also bei dieser Stelle dasselbe Bedenken gehabt haben, das den Talmud geleitet hat, wenn Sanhedrin f. 96 b Jes. 47, 2: וטחי קמה im Sinne unnützer Arbeit — offene Thüren einstossen — קימה טחינה טחינה mit der Argumentation ausgelegt wird: חטים לא נאמר אלא קמה. Menachem hat aber an diese Schwierigkeit, die eben keine ist, und an die arabische Erklärung, so meinen mit Recht seine Schüler, so wenig gedacht, als er sonst in all den Fällen, wo er in seinem Wörterbuch כמשמנו anwendet, das Arabische hat heranziehen wollen. Darum erklären sie auch im Einleitungsgedicht v. 76—77 die Insinuation Dunasch's und seine ganze Sprachmengerei als „grosse Thorheit“:

דברו לא ערב	וחשב סכלות רב
בשום בלשון הערב	כמשמע בדברים
לשון עברית העמית ¹⁾	בלשון ה(אר)[ענ?] ²⁾ מית
והכשיל גם המית	נפשים ופגרים.

Dass ich nicht etwa diese Auffassung in die Worte der Schüler Menachem's gewaltsam hineingelegt habe, dass sie vielmehr von allem Anfang an darin gefunden worden ist, will ich noch durch die Replik der Schüler Dunasch's (ed. S. G. Stern p. 43) beweisen, indem ich den ersten Theil des ganz besonders verderbten Textes nach der Handschrift hierher stelle und übersetze: והשיב עליו באמרו כי פתרון צמח בלי יעשה קמה כמשמנו אמר אין פתורנו כמשמנו בערבית [בעברית l.] [כי הקמה בערבית] הוא זרע החטה, והקמה ביהודית הוא הטחון ואשר השגה מנחם לאמר פתורנו כמשמנו הכתוב צמח בלי יעשה קמה אמר בלבו איך יעלה הטחון [הטחון l.] בצמח ואתם אמרתם לא אמר מנחם פתרון כמשמנו בלשון הערב כי כן יאמר פתרון המלה כמשמנה ואם אין פתורנה למשמנה בלשון הערב. Zu den Worten: Hos. 8, 7 כמשמנו bemerkt D. gegen M.: Hier kann nicht die hebräische Bedeutung des Wortes gemeint sein, denn קמה bedeutet wohl im Arabischen Weizen, im Hebräischen aber Mehl. Was hier Menachem zu dieser [das Arabische heranziehenden] Erwähnung von כמשמנו verleitet haben mag, ist allein der Vers Hos. 8, 7, da er sich dachte: die Pflanze kann doch

1) Vgl. meine Nachweisungen Göttingische Gel. Anzeigen 1885 p. 469.

unmöglich [gleich] Mehl bringen. Ihr aber erklärt: Menachem fügt nicht hinzu: „Im Arabischen“, sondern sagt nur: Es ist hier nach der bekannten Bedeutung des Wortes zu erklären, womit keineswegs die Bedeutung im Arabischen gemeint ist“. Der Sinn des Folgenden, in dem ich ohne die eingreifende Conjectur Z. 20 **צנה** **שמוריהם** **קמה** **בלי ידשה** kein Auskommen erblicke, scheint der zu sein: Wenn wir Euch selbst das Beispiel **קמה** preisgeben, so wollen wir Euch ein Viertelhundert andere nennen, wo Menachem stillschweigend auf das Arabische durch **כמשמיו** hingewiesen haben muss. Natürlich darf dann nicht **קמה** unter den 25 erscheinen, und ich lese dafür **קמל**, wo die Ausgabe M's. wirklich **כמשמיו** bietet. Von den 7 aus den Vorlagen der Ausgabe verschwundenen Beispielen dieser 25 **כמשמיו** hat auch der Codex Bern nur Eins: **כמר** erhalten.

Weit entfernt, seiner Abneigung gegen Erklärungen durch das Arabische untreu zu werden, wird also Menachem in unserem Beispiele, wie ich bereits oben 40, 371 bemerkt habe, durch **כמשמיו** gerade das haben erklären wollen, dass man auch hier vollständig mit der bekannten hebräischen Bedeutung ausreiche.

Zur Topographie des nördlichen Syriens aus griechischen Inschriften.

Von

J. H. Mordtmann.

Ein griechischer Geistlicher, der Archimandrit *Μελέτιος Πάτριος*, zeigte mir kürzlich die Abschrift einer in Varna, dem alten Odessos, gefundenen Inschrift, deren Text ich hier in Minuskeln folgen lasse:

† Χ. Χαῖρε πιστὲ παροδῖτα. Δανιήλ, ὁ τῆς μακαρίας
μνήμης, υἱὸς Ἡλιοδώρου ἀπὸ κώμης Ταρουτίας ἐμπορῶν τῇ(ς)
Ἀπαμέων ἐνορίας ζήσας ἐν σωφροσύνῃ ἔτη ξγ, ἐν Χ(ριστ)ῷ
ἐτελειώθη μ(ηνὶ) Ὀκτωβρίου κ' ἰνδ(ικτιῶνος) [ε'] — die Abschr.
HZ — βασιλεύοντος Ἰουστινιανοῦ τοῦ λά' ἔτους.

† † †

Hr. Dr. Moritz, den ein glücklicher Zufall gerade anwesend sein liess, erkannte in dem „Tarutia der Kaufleute im Bezirke von Apamea“ das moderne *تاروتين التجار*, bei *Kal'at el mediq* (Apamea), dessen Ruinen er selber untersucht hat, und verwies mich auf das Werk von Burton und Drake, *Unexplored Syria* II 198, wo einige antike Bauwerke beschrieben und im Anhang sub Nr. 29—35 Inschriften daher mitgetheilt werden. Die englischen Reisenden schreiben u. A.: The ruins of Tarutin el Tujjar are nearly thrice as large as those of Ajaz, and seemingly the most important in the 'Alâh; many of the buildings are a now indistinguishable heap of basaltic pillars and cornices, but these are enough to show that much time and labour had been expended on their construction. The largest ruins are towards the east of the town, but I found more inscriptions and the houses in a better state of preservation towards the north, where the watch-tower is situated, bearing an inscription which gives us the name of the patriotic individual who built it and the date of its construction. A Khan, which must have been kept in repair while the rest of the town was allowed

to fall to ruin, stands in the south-west corner: it is chiefly remarkable for the arch of the outer gateway, and two or three others which are semicircular and double, the outer row of stones being much larger than the inner, and having no regular key-stone*.

Von den Inschriften datirt Nr. 31 vom J. $Z\Xi\Psi = 767$ Sel. = 455 p. Chr., Nr. 32 aus dem J. 731 ($\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon \Lambda\Psi^*$) = 419 p. Chr., Nr. 33 aus d. J. 758 = 446 p. Chr., Nr. 34 (Inschrift des Wachtthurmes) vom J. 821 = 509 p. Chr.; sie fallen also ungefähr in dieselbe Zeit wie die übrigen datirten Inschriften aus dieser Gegend¹⁾ aus den Ruinen von el Bara, Hass, deir Sanbil und Ajaz und geben einen Wink für die Epoche, in welcher hier am Rande der Wüste Civilisation und Christenthum blühten. Ausser den Inschriften sind bekanntlich noch zahlreiche Baudenkmäler uns erhalten, deren Beschreibung wir namentlich dem Grafen de Vogué verdanken.

Die Denkmäler aus den Ruinen im Districte von Antiochien sind älteren z. Th. heidnischen Ursprungs, die Daten gehören zur Hälfte dem II., III., und dem Anfange des IV. Jahrhunderts an.

Für die Zugehörigkeit der einzelnen Ruinen zu dem Bezirke von Antiochia oder Apamea ist die Datirung nach der Antiochenischen (beg. 49 a. Chr.) oder Seleucidenära massgebend: die Stadt Apamea bediente sich der letzteren (s. die Belege bei Noris Annus et epochae Syromacedonum Diss. II c. II § 1, S. 78 ff. des Leipziger Druckes).

Die anfangs mitgetheilte Inschrift aus Varna regt, in Verbindung mit andern ähnlichen Texten, zu weiteren Nachforschungen nach den verlorenen Namen dieser nordsyrischen Trümmerstädte an.

Th. Mommsen hat jüngst im 5. Bd. seiner römischen Geschichte S. 467 f. (2. Aufl.) auf die in der späteren Kaiserzeit in Italien und in allen grösseren Emporien des Occidents anstässigen syrischen, vornemlich apamenischen, Kaufleute aufmerksam gemacht. Dies merkwürdige Factum ist uns, abgesehen von einzelnen Notizen, durch eine Reihe von Grabinschriften bezeugt, welche genau den Geburtsort der Verstorbenen angeben. Da sie vielfach zerstreut und den Fachgenossen nicht sehr zugänglich sein dürften, will ich sie hier, soweit sie für die nordsyrische Topographie in Betracht kommen, zusammenstellen.

1) C. I. G. 9787 (Rom): *Ἐνθα ζῆται Ἐμίδαβουῖς γαμητὴ Κασσιανοῦ τοῦ[ρ]μαρίου κόμης Ἀδδάνων καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Πέτρος*; ib. 9875 *ἐνθαδε ζῆτε Αἰρεσῶ [ἀπό ἐ]ποικ(ίου) Ἀδδάνων τῆς Συρίας ζῆσ(ας) ἐτη ν' μικρόπλεω*; ib. 9891 (Trier) Grabinschrift der Eusebia *ἀπὸ κόμης Ἀδδάνων* aus d. J. 409 p. Chr.;

1) el Bara (Wadd. Leb. 2645) April 417, Hass (Leb. Wadd. 2657) April 430 und (Wadd. Leb. 2660) Mai 377, deir Sanbil (cf. Vogué Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse p. 108 u. 109) 399, 408 und 420, Ajaz (Burton Drake Nr. 24) 546.

ib. 9892 (Trier) Grabschrift des *Κασσιανὸς Ἀβεδσιμίου ἀπὸ [κ]ώ (μης) ΑΛΛΑΝΩΝ*, d. i. Ἀδδάνων; C. I. L. V Nr. 8727 (Concordia in N.-Italien) Grabschrift des *Αὐρ. Γεννάδιος Σύρος νεοφώτιστος κώμης ΑΛΛΑΝΩΝ ὄρων Ἀπαμέων*. Ich zweifle nicht, dass dieses Addana, Adana das heutige Dana bei Apamea ist, das nicht mit dem nördlicher, am Gebel Bereket gelegenen, gleichnamigen Orte zu verwechseln ist. Ueber die Ruinen vgl. Pococke II 1, 171. Burton Drake II 217. Vogué Syrie Centrale Architecture etc. 106. Steph. Byz. hat s. v. Ἀδανα: ἔστι καὶ τρίτη πόλις πρὸς τῷ Εὐφράτῃ, die wegen des Namens verglichen werden kann.

2) C. I. L. V p. 1060 Grabstein des *Βαννεύας υἱὸς Ἀρβίλου κώμης Ἀκεμενείους ὄρων Ἀπαμέων* a. d. J. 401.

3) C. I. G. 9612 (Rom): *ἐτάφη ὧδε Εὐσέβης Ἀβιδνεσούβου κώμης Ἀρῶν οἰνοφόρου*. Im Itin. Ant. 194 Wessel. wird eine Ortschaft Arra zwischen Cyrrhus und Hemesa verzeichnet. Zu dem Beinamen *οἰνοφόρος* vgl. die Kelterinschrift C. I. L. III 188 aus Bara, die *uvae Apamenae*, mit denen Elagabal seine Pferde fütterte, vit. c. 21, (Mommsen RG V 469) und den Apamenischen Wein bei Plinius XIV 75¹).

4) C. I. L. V 8728: *Αὐρ. Μακεδόνιος Ἀββίβα ἀπὸ ἐποικίου Γεννέου ὄρων Ἀπαμέων*.

5) ib. 8725: *Αὐρ. Βάσσος Σύρος νεοφώτιστος κώμης Ζωφείων [ὄρων] Ἀπαμέων*.

6) C. I. G. 9893 (Trier): *Εὐθάδε κίται Ἀζίζος Ἀγρίπα Σύρος, κώ(μης) Καπροζαβαδαίων ὄρων Ἀπαμέων*. Dem Namen nach identisch ist der Ort Kefer Zabad in der Bekaa auf dem Wege von Beirut nach Damascus.

7) C. I. G. 9640 (Rom): *Ἰωάννης ΑΛΟΥΝ ἀπὸ κώμης ΚΟΒΡ. ΘΕΟΣ*.

8) C. I. L. V 8732: *Αὐρ. Σάμμος ὁ καὶ Φιρμῖνος νεοφώτιστος, Σύροι κώμης Μαγαταταρίχων (ὄρων) Ἀπομέων ἐνθα κατὰκίται*.

9) Inschrift aus Panion, heute Panidon, bei Rodosto am Marmarameer, mitgetheilt von Herrn Papadopoulos Keramevs:

Ἐνθα κατὰκίτε ὡς τις μακαρίας μνήμης Ἰωάννης πραγματευτὴς ἐπὶ Πρίσκου κώμ(ης) Μαγζάρθων· τελευτᾷ μὴ(νὸς) Ἰουλίου κη' ἰνδ. ε'.

10) C. I. G. 9871 (Pavia) Grabschrift mehrerer Brüder (deren einer Ἀββωσᾶς heisst) *κώμ(ης) Μαρωτάτων ὄρων Ἀπαμέων*

1) NB. wenn nicht darunter Wein und Trauben aus Apamea Bithyniae zu verstehen sind; der Bithynerwein, vinum graecanicum, war in der späteren Kaiserzeit sehr beliebt.

aus d. J. 471; vgl. Amm. Marcellinus 367 Val.: Maratocupreni grassatores acerrimi vagabantur, vici huius nominis incolae in Syria prope Apamiam positi etc.; ein Dorf *Μαρατὼ Συριοὶ καλουμένη* bei Antiochien erwähnt Theodoretus (Migne Patrol. 82 col. 1393);

ein Maratha in Osrhoene die Not. Dign. Vgl. die zahlreichen *مراثا* in dieser Gegend.

11) C. I. L. V 8729 *Αὐρήλιος Μάλχος Σύρος νεοφώτιστος κόμης Μεδιάνων ὄρων Απαμέων*, wohl identisch mit der ib. 8723 erwähnten *κόμη Μεζιάνων*. Eine Garnison von equites sagittarii indigenae Medianenses in Mediana in Osrhoene verzeichnet die Not. Dign. (Not. Or. c. XXXIII).

12) C. I. G. 9855 (Florenz) Inschrift der Maria *κόμης Νικεράτων* a. d. J. 417; derselbe Ort auch wohl 9877 erwähnt wo *Νικερ* . . . erhalten ist. Zur ersteren Inschrift bemerken die Hrsg., dass Theodoretus eine Ortschaft Nicerte bei Apamea erwähnt. Mit diesem unbequemen Citate — die Werke des Theodoret füllen vier Bände der Migne'schen Patrologie und haben kein Register — ist die Stelle vol. 82 col. 1325 gemeint: *κόμη γὰρ τίς ἐστι μέγιστη καὶ πσανανθρώπος, Νικέρεται δὲ ὄνομα ταύτῃ* etc. Ein Abt des Klosters von *ܢܝܟܝܪܬܐ* bei Apamea wird Wright Cat. 756 c. 2 erwähnt.

13) C. I. L. vol. III p. 354 (Salona) Grabschrift mehrer Kinder des Petrus *τῶν Ἀξινᾶ ἀπὸ κόμης Ῥασέων ἐσωτέρας ὄρων Απαμέων* aus d. J. 535¹⁾.

14) C. I. L. V. 8733: *Αὐρ. Οὐράνιος υἱὸς Ἡρασκωνάων ἀπὸ κόμης Σάσχωιν ὄρων Ἐπιφανέων τῆς κύλης Συρίας*.

15) ib. 8730: *Αὐρ. Μαριανὸς υἱὸς Μαρωσίνων ἀπὸ ἐποικίου Σεκλᾶ ὄρων Απαμέων κοίλης Συρίας*; 8731 (aus d. J. 409/410) nennt denselben Ort.

16) C. I. G. 9872 (Mailand): Grabstein des Bassus *ἀπὸ κόμης Φεινάκων* aus d. J. 444.

17) C. I. 9730 (Rom): . . . ἀπὸ κόμης *Λατ* . . . ὄρων *Απαμει* etc. aus d. J. 431. Waddington zu Nr. 2667/68 der Syrischen Inschriften vermuthet, dass in dem verstümmelten *Λατ* . . der Name des modernen *كفر لآتا* Kefer lata steckt; doch ist dies nicht eben wahrscheinlich, da das Wort Kefer auch in der Transcription regelmässig beibehalten wird, vgl. Capersana Amm. Marc. 128 u. 187 = *Καπερσανᾶ* des Theodoret col. 1428, Caperturi Itin. ant. 187, *Καπαργαμάλα* Theophanes ed. de Boor I 86, die mit *Καφαρ* zusammengesetzten Namen bei Josephus, etc.

Die Daten der hier angeführten Inschriften fallen fast sämt-

1) Vgl. die Inschrift des Phaenestres in Salona C. I. G. II 1833.

lich in das V. Jahrhundert von (401—471); eine (C. I. L. III p. 354) datirt vom J. 535, die Inschrift von Varna vom J. 558 ist die jüngste — sie sind also gleichzeitig mit den uns erhaltenen Ruinen in der Heimath der in ihnen genannten Personen.

Das Factum, dass die Bewohner gewisser Ortschaften und Gegenden, auswandern und in der Fremde mit Vorliebe ein bestimmtes Gewerbe betreiben, wiederholt sich noch heute hier im Orient. So werden z. B. die Leute aus Zafranborlu börekci (Pastetenverkäufer), die aus Boli Köche, die aus Modrene (suzendjiler); die Kupferschmiede sind meist Lazen, die Krämer (bakkal, παντοπώλης) recrutiren sich aus den christlichen Dörfern in der Umgegend von Kaissarié, die Fleischer aus Epirus, die Stallknechte (seis) aus Bosnien; Arbeitsmangel, die Bedrückungen der Provinzialbehörden, bei den Mohammedanern namentlich der Wunsch, sich dem Militärdienste zu entziehen (die Bewohner von Konstantinopel sind von diesem befreit) bestimmt jährlich Tausende nach der Hauptstadt und den grösseren Seestädten auszuwandern. Viele, namentlich unter den Christen, kehren später mit dem in der Fremde erworbenen Gelde in die Heimath zurück, um ein beschauliches Leben zu führen, oder verwenden es zu guten Werken in ihrem Vaterlande. Aehnliche Verhältnisse mögen auch in Nordsyrien in der Zeit vom IV. Jahrhundert bis zum Einbruch des Islam geherrscht haben, wobei jedoch nicht ein wesentliches Element zu übersehen ist: ich meine den Sieg des Christenthums, welcher in der Bevölkerung dieser Gegenden ein neues nationales Leben erweckte, das sich in dem Antheil derselben an den politischen Ereignissen und in ihrer literarischen Thätigkeit widerspiegelt.

C., Oktober 1886.

Nachschrift.

Herr Dr. Moritz schreibt mir aus Bagdad unter dem 28. November dieses Jahres:

Die Identificirung von inschriftlichen Ortsnamen in der Apamene mit den modernen Bezeichnungen stösst noch immer auf eine Menge Schwierigkeiten. Ich möchte nur folgende Gleichstellungen für gesichert, resp. wahrscheinlich halten: *Ἀπαμεια* = قلعة المصبيق,

Telmenissus (Prol.) = تل منس (Mittelalter) = gegenwärtig Loṭman (grosser Ruinenhügel halbwegs zwischen Ḥamā und Ma'arret en no'mān), *Ταρουτία ἐμπορών* = تروثين التجار, *Ἀδανα* = Dāna (d. h. Dāna bei Turmanin, zwischen Aleppo und Antiochien), Cappareas (Itin. Anton.) = كفر راعة (ca. 4 St. nördl. v. Ḥamā. Ihre Identificirung von *Ἀρόρα* mit (El) Bāra da-

gegen kommt mir schon bedenklich vor. Nach dem Itin. Antonini lag Arra auf der Strasse von Chalkis (Kannesrin, heute Kanásir) nach Hamá. Wenn schon von vornherein nicht sehr wahrscheinlich ist, dass diese Strasse einen Umweg nach Westen über das im höchsten Grade unwegsame Gebirge Ezzani gemacht habe (wo auch bisher noch keine Spuren eines solchen bemerkt sind) so beweist die Identität von Cappareas mit Kefar Rá'a (der Station zwischen Arrha und Hamá), dass sie eine mehr östliche Richtung gehabt hat. Thatsächlich habe ich auch 1 St. nnö. von Hamá unzweifelhafte Ueberreste dieser Strasse gefunden. Arra kann darum wohl nur auf dem geraden Wege zwischen Chalkis und Kefar Rá'a gelegen haben — wenn die Zahlen (20 Mill. von ersterem und 26 von letzterem) richtig sind, ziemlich in der Nähe von Tarûfín und dem mittelalterlichen كفر طاب.

C., 31. Dezember 1886.

Vergessene himjarische Inschriften.

Von

J. H. Mordtmann.

I.

Aus der Lepsius'schen Bibliothek erwarb ich kürzlich einen Ausschnitt enthaltend „V. — Journal of an Excursion to Sanaa the Capital of Yemen. By Mr. C. J. Cruttenden“ J. N.^o mit den Seitenzahlen 39—55, welcher in dem Cataloge mit dem Vermerke „Bombay 1839“ versehen ist (Richard Lepsius Bibliothek, III. Abth., Nr. 1308 a). In der That führt Captain F. M. Hunter in seinem Buche über Aden (An account of the British Settlement of Aden in Arabia. London 1877), S. 198 offenbar denselben Aufsatz aus dem Journal of Bom. Geog. Soc., Sept. to Nov. 1838 an¹⁾; dieser erschien damals gleichzeitig im Londoner Geographical Journal vol. VIII, S. 267 ff. in bedeutend ausführlicherer Bearbeitung und erhielt damals eine besondere Wichtigkeit durch die vier Inschriften aus Sanaa, welche auf der ihm beigegebenen Tafel abgebildet waren, vgl. Rödiger's Versuch über die himjaritischen Schriftmonumente S. 36 ff., dess. Uebersetzung von Wellstedt's Reisen, Band 2, Seite 374 ff. Die Bombayer Publication gerieth in völlige Vergessenheit, obgleich sie in einer Beziehung reichhaltiger ist als die Londoner: sie enthält nämlich auf der Inschriftentafel noch eine fünfte Inschrift; ausserdem aber weichen die Abbildungen der übrigen vier von den im Londoner Journal mitgetheilten Copien mehrfach ab, wenn sie auch auf einen gemeinsamen archetypus zurückgehen.

Die Bombayer Tafel giebt die Inschriften mit folgender Numerirung:

Nr. 1 = Hal. 11 = Glaser Nr. 17 (4 Zeilen)²⁾, Z. 2 weggelassen.

Nr. 2 grosse 10zeilige Inschrift, erklärt von Halévy, Études Sabéennes, p. 200, Nr. 58.

1) Vgl. Ritter, Arabien I, 747.

2) Hr. Glaser hat mir mit grosser Liberalität die Einsicht und Benutzung der von ihm gesammelten epigraphischen Schätze gestattet. Ich sage ihm hiermit auch öffentlich Dank dafür.

Nr. 3 = Arnaud-Fresnel Nr. III = Hal. 3 = Glaser Nr. 7.

Nr. 4 = Arnaud-Fresnel I, II = Hal. 1 + 2.

Nr. 5, die im Londoner Abdruck fehlt, = Hal. Nr. 8 = Glaser Nr. 12.

Diese fünf Copien der englischen Reisenden sind, um mich der Worte eines der grössten Epigraphiker der Jetztzeit zu bedienen, *solita Anglis fide et simplicitate* angefertigt; so wie die vier früher bekannten noch immer den Copien der Späteren vorzuziehen sind, so bietet auch die fünfte ein viel treueres Bild des Originals als die mir vorliegenden Abschriften Halévy's und Glaser's. Ich habe sie auf der beifolgenden Tafel zusammengestellt.

Eine sichere Wiederherstellung des arg zugerichteten Textes ist freilich auch so nicht möglich; aber man erkennt doch wenigstens den Zusammenhang und die Grenzen, innerhalb deren sich die Conjecturalkritik bewegen kann. Ich lese:

ר | החדרו | קף | שמוסדמו | [ב]עלה | לחסת | על | ח
 והכלן | שרעם | ארצדמו | מלל | וא[ק]ין | תקיצו |
 זה | אעב | וארג | עינדמו | דאר . . .

Z. 1. Zu קף vgl. ZMG. XXX, 34 und Hal. 663. — Die Lesung *בעלה* ist unsicher; ח hat Halévy; möglich, dass דעלי, בעלי, Beziehung auf קף zu lesen ist.

Zu 2. Das erste Wort ist unsicher; H. u. Gl. bieten הסכלן, Cr. העלן — מלל eine Ableitung von غلط; wenn das folgende

אקין = اقباص „Brunnen“ bedeutet (D. H. Müller ZMG. XXX, 684) könnte mit מלל mit غليظ (hartes Wasser, s. Lane) zusammenhängen.

Zu 3 erkennt man zwei Plurale, die abhängig sind von dem folgenden עינדמו, nämlich אעב „Weinberge“, s. Sab. Denkmäler, S. 47 und ארג; über letzteres wage ich nicht einmal eine Vermuthung.

Ich würde den vorliegenden Text nicht einer besondern Besprechung unterzogen haben, wenn ich nicht daran zwei, hoffentlich erfüllbare, Wünsche knüpfen möchte.

1. den, dass für das Pariser Corpus der semitischen Inschriften die Originalecopien der von den älteren und neueren Reisenden entdeckten Inschriften herangezogen und wenn möglich originaliter reproducirt werden;

2. dass, wenn einmal die epigraphische Exploration des Jemen wieder versucht werden sollte, dieselbe nach denselben Grundsätzen durchgeführt werde, die schon seit Langem in der griechischen und römischen Epigraphik angewandt werden. Ohne im mindesten die Verdienste Halévy's oder Glaser's schmälern zu wollen, kann man doch ruhig behaupten, dass, wo nicht die Inschriften in mechanischer Reproduction vorliegen, ihre Copien der Revision dringend bedürfen. Flüchtige Handzeichnungen in den currenten himjarischen Drucktypen oder gar Transscriptionen in hebräischer Schrift können

Shang yu pa ki.

Dergi Hese Jakôn gôsa de Wasimbuha ¹⁾.

Traduit pour la première fois par

C. de Harlez.

(Extraits.)

L'Empereur Yong-O'eng ²⁾ fils de l'illustre Kang-hi (1723—1736) est un des souverains de la dynastie mandchoue qui a laissé le plus de trace de son action administrative. Il a laissé, entre autres, toute une collection de décrets adressés aux huit gôsas ou bannières i. e. aux huit corps de l'armée mandchou-mongole qui faisait alors et fait encore aujourd'hui la force principale et le soutien de la dynastie étrangère imposée à la Chine. Ces décrets sont contenus dans le recueil qui porte le titre que nous donnons en tête de cet article, recueil rédigé la dernière année du règne.

Ces édits furent publiés en mandchou, puis traduits en Chinois. La collection forme trois parties: la première contient les décrets *motu proprio*; la seconde et la troisième des rapports présentés par divers magistrats sur l'exécution de ces décrets avec nouveaux édits. Comme j'ai donné une description complète de ce recueil et de ses trois sections dans les *Mémoires de la société des Etudes Japonaises, Chinoises etc.* (1885—2^e Livraison), je ne puis la reproduire ici. Je me bornerai donc à y renvoyer et je passe aux extraits destinés à donner une idée du recueil. Notons que ces décrets ont une haute importance pour l'histoire de la civilisation Chinoise et de l'Empire du milieu.

I. Décret porté.

1^{ère} année (1723).

Le 18 du 4^e mois de la 1^{ère} année de la paix affermie après avoir appelé et réuni les officiers des gôsas:

Que l'armée soit pourvue de tout, conformément aux intérêts de l'empire, est chose très grave et nécessaire. Vous tous fonction-

1) i. e. Edit suprême adressée aux huit bannières.

2) Ce terme est le nom de règne. L'Empereur s'appelait Chi-tsong.

naires (des gôsas) vous êtes chargés de la mission d'exercer les soldats.

Jadis Feu mon Père, l'Empereur, prenant avec lui des corps d'armées les exerçait à la chasse, leur faisait enseigner leur métier. Comme il était lui-même très habile à tirer et à manier les armes, les soldats pleins d'admiration et d'ardeur s'encourageaient, s'excitaient les uns les autres.

Maintenant ils ne profitent plus ainsi de vos leçons ni des exercices que vous leur faites faire.

Pour moi je ne puis chercher à égaler l'Empereur mon Père. Toute la charge d'exercer et d'instruire l'armée vous a été conséquemment remise.

Vous devez procéder dans l'exercice de l'armée avec honnêteté, et selon les règles. L'officier doit le faire avec grand soin. Vous bien que vous interrompiez les exercices pendant bien des jours (pour vous reposer) et qu'arrivés au lieu des manœuvres, vous n'exerciez qu'un certain nombre de soldats déterminé (contrairement aux lois, ce n'est pas encore assez) vous vous livrez à des causeries inutiles et vous vous divertissez en prenant du thé.

Cela étant, non seulement vous laissez inutilement les soldats, mais vous venez perdre votre temps et ne rendez aucun service.

Lorsque j'étais prince impérial, je savais les choses à fond et si l'on me disait de m'informer du vrai état des choses, je ne savais point obtenir de renseignement. Au bout de trois ans je m'enquis, auprès du commandant de la garde, de l'habileté des gardes au tir; il répondit, qu'il ne le savait point. Et l'Empereur mon Père usant d'une grande indulgence ne s'en émut point. Pour moi je ne puis agir avec cette indulgence. Si vous remplissez convenablement vos devoirs, je vous traiterai de la même manière. Vous devez suivre la règle pleine de piété que je vous ai constamment indiquée. Désormais exercez l'armée avec persévérance et sans subterfuge.

La vie des gens de l'armée est assez misérable. L'Empereur mon Père, ne cessa jamais de les faire instruire, de s'occuper d'eux, de leur prodiguer ses faveurs et ses récompenses pendant 60 ans. Recevant les tributs de l'empire il nourrissait les militaires en service. Mais s'il fallait continuer à les entretenir après le licenciement, les tributs ne suffiraient pas. Il y a donc plusieurs causes à la pauvreté des gens de l'armée. Cela vient aussi de ce que l'on dépense énormément par des vues ambitieuses.

Vous officiers, puisque c'est vous qui réglez l'armée, vous devriez selon la règle encourager par des éloges ceux qui vivent en observant les règles et les circonstances et reprendre, réformer ceux qui font de folles dépenses; mais on sait que vous louez et réprimez à votre caprice.

On ne peut certainement corriger et régler une affaire de cette importance en un moment, c'est pourquoi je vous accorde un délai de 3 ans. Lorsque ces 3 ans seront passés, si vous n'êtes point

parvenus à réformer cet état de chose, non seulement je vous destituerais de vos fonctions, mais n'espérez plus que par la suite je vous charge encore d'autres emplois. Dès lors vous cesserez d'être fonctionnaires.

Ainsi décrété.

II. Décret suprême porté

le 5 du 10^e mois de la première année de la paix affermie, après avoir appelé et introduit les officiers des 8 gôsas.

Décret:

Les Mandchoux des 8 gôsas sont le fondement de notre empire. Or il n'est pas bien que l'on ne puisse pas avoir toute confiance dans le fondement, la base (d'une institution). En considérant l'état actuel des choses (on constate que) la vertu virile des soldats des 8 gôsas, leur conduite est maintenant de beaucoup inférieure à ce qu'elle était jadis. Les employés, les officiers de l'armée se reposant outre mesure sur l'indulgence, la bienveillance de Feu l'Empereur mon Père, ont négligé les affaires dont ils étaient chargés, les emplois qui leur étaient confiés. Ne s'occupant que de leurs intérêts propres, cherchant le repos ils n'ont plus pris à cœur aucune affaire; la paresse, le manquement aux règles étant devenus généraux, l'ordre s'est considérablement relâché. Personne ne se donnant plus la peine de former le soldat à la vertu militaire, à la bonne conduite, de l'exciter par les encouragements et les menaces, l'armée ne sut plus ni craindre ni respecter. On n'apprit plus les vertus du soldat, on ne connut plus la conduite convenable. Par les dépenses inutiles, la prodigalité, le luxe excessif des habillements, le trop grand usage de l'eau de vie et du vin, le jeu pour de l'argent, les mœurs se corrompirent et firent tomber dans la pauvreté. Et cependant le riz, les salaires que peut fournir l'empire sont nécessairement limités. A cause de la pauvreté des militaires on a recueilli et donné des milliers, des dix-milliers de taëls de solde et cette solde ne suffit pas aux besoins des gens de l'armée.

Feu l'Empereur mon Père voulant faire une faveur aux soldats leur a accordé de nombreuses gratifications et a plusieurs fois fait payer leurs dettes. Ayant ensuite établi un magasin public il a prodigué ses bienfaits et ses faveurs.

Malgré ces bienfaits de toutes espèces il n'y a aucun officier qui s'occupe de redresser et d'instruire (les soldats). Aucun ne remplit ses fonctions avec soin. On s'inquiète très peu que les soldats, ne recevant aucune instruction dans les moments de loisir, ignorent complètement les règles de la bonne conduite.

Pour moi, à peine assis sur le trône, je me suis préoccupé uniquement de cette pensée que les fonctionnaires se reposent sur moi et dépendent de moi.

Vous tous fonctionnaires qui, à la pensée des faveurs de Feu l'Empereur mon Père, avez précédemment agi avec négligence et

laissé déperir les règles, qui en chaque affaire n'avez cherché que le loisir et la négligence, si, maintenant, vous cherchez à accomplir mes intentions dans les fonctions qui vous sont confiées, si vous cherchez en chaque occasion avec soin et persévérance à corriger (les vices) et à diriger (vos inférieurs), si, enseignant aux soldats à tirer, à manier les armes, à se conduire avec convenance et modération, vous rétablissez les bonnes mœurs, que vous inspirez la crainte aux méchants et l'ardeur pour bien faire aux bons, par de justes louanges, alors vous aurez rempli de nouveau vos charges d'une manière parfaite, répondu aux faveurs de Feu l'Empereur mon Père et vous aurez accompli tous vos devoirs envers moi. Si vous agissez ainsi, j'accomplirai aussi tous mes devoirs envers vous. Puisque je vous accorde un terme de trois ans, corrigez les mauvaises pratiques, rétablissez les règles altérées, réprimez les mauvaises doctrines. Vous Fonctionnaires, chacun pour sa partie, avec persévérance et attention soutenue, exercez les soldats au tir et au maniement des armes. Ayez soin que les armes des soldats soient en ordre. Enseignez leur à bien vivre; punissez selon la loi les gens méchants et inutiles. Si après ces trois ans vous n'avez point remis les choses en ordre et qu'il en soit ainsi en général, il n'y aura plus pour moi d'autre moyen d'agir. Quand on en sera venu à ce moment, je ne pourrai plus que punir les fautes et certainement je ne pourrai plus avoir aucune indulgence.

Tout capitaine¹⁾ est à la tête d'une compagnie²⁾ et doit la diriger; vous qui êtes chargés de tenir en ordre tout ce qui concerne les gôsas, vous avez une rôle important. Si la bonne conduite règne, rendez-la stable et rendez m'en compte avec sincérité. J'agirai conformément à ce que vous m'aurez attesté. Si le mal se pratique, faites le cesser. Il est ordonné d'inspecter les armes, le dixième mois de l'année prochaine. Vous fonctionnaires à qui cela est confié, si en examinant les armes, (vous trouvez qu') elles ne sont pas en ordre, vous devrez les faire examiner par quelqu'un d'entendu appartenant au corps et ensuite réparer. Si alors on ne les met pas en magasin, les soldats pauvres les engageront pour de l'argent et comme on leur fait alors un prêt pour le double de la valeur, accablés de leurs dettes comment les soldats pauvres pourront-ils vivre? — Les officiers ne se préoccupent pas de ces faits et agissent avec désaccord, tout comme s'il n'y avait pas eu de décret porté (à cette occasion). Vous donc officiers et fonctionnaires, veillez à ceci constamment et avec diligence.

Ainsi décrété.

1) Chef de compagnie, jalan-i janggin.

2) Corps de cent hommes.

III. De la paix affermie le 9 du 11^e mois de la 1^{ère} année

Décret suprême descendu.

Désormais en quelque lieu que l'on aille, que pour les officiers membres de la garde ou de l'élite, employés etc., les chevaux de service reçoivent leur nourriture des magasins publics. Cette faveur étant accordée à tous en général il n'y a plus lieu de faire une distinction entre eux, pour les pauvres.

Ainsi décrété.

IV. Le 21 du 11^e mois de la 1^{ère} année de la paix affermie.

Décret suprême descendu:

La règle de l'exercice du pouvoir est de se préoccuper de la justice et non de faire croître un vain nom. Pour moi ayant hérité du pouvoir suprême, je m'occupai aussitôt de l'administration des mandarins, (des intérêts) de l'armée et du peuple, sans faire de distinction entre les affaires graves ou peu importantes. Je (les) ai fait en conséquence exécuter et mener à fin avec réflexion, zèle, et circonspection. Lorsqu' il y a à faire quelque chose de vraiment utile pour l'empire, je publie un édit et j'enseigne ce qu'il faut faire pas des explications répétées.

Si les rapports que l'on m' adresse de partout, du dedans et du dehors sont conformes au droit, je ne manque point de les examiner, de louer, choisir et faire exécuter (ce qu'ils contiennent de bon).

Lorsque, ce qui est mon espoir, les magistrats du dedans et du dehors agissent conformément à la justice, il en résulte certainement un grand bien. Dans le courant de cette seule année, j'ai porté plusieurs décrets. En tout tous les rapports qui m'ont été faits de partout et dont s'occupent les six grandes cours, les 9 ministres, les fonctionnaires des 8 bannières, les mandarins du Pe-tchi-li, et des autres provinces, ont été très nombreux.

Si en ne faisant qu' un volume de toutes les affaires portées devant les cours on n'a publié qu'un seul registre et renfermé tout dans un livre unique, cela ne correspond pas en réalité à la quantité des affaires; n'est ce point, comme vous le savez, que j'ai voulu que sans pièce écrite, sans témoignage matériel l'on agisse en se confiant en moi et que l'on administre les affaires en me secondant d'un accord unanime? Si parmi mes décrets, parmi les affaires dont il m' a été présenté rapport, il est une chose ou l'autre qui ne convienne pas et qu'il faille retrancher, on doit (me) le représenter selon le droit, et s'attachant uniquement à la vérité.

Alors que l'on fasse exécuter les décisions par les 6 cours, les 9 ministres, les chefs des 8 gôsas, les gouverneurs de province, les préfets, les généraux, les capitaines de frégate et que le dernier mois de chaque année ils rendent compte des décrets portés, des choses qui ont été exécutées à la suite de rapports approuvés; qu'ils exposent comment chaque partie, chaque section a été mise

en pratique, quel avantage il est résulté de l'exécution et cela en distinguant nettement chaque point, en expliquant chaque chose en particulier.

Si le rapport a été présenté et le décret porté en secret que l'on présente le rapport expositif et explicatif également en séance secrète.

Pour mois en accordant un délai, mon intention est que l'on puisse examiner avec soin et accomplir mes volontés et qu'en faisant ainsi avec intelligence ce qui convient le mieux, l'administration des magistrats soit un vrai bienfait pour le peuple et l'armée.

Vous constamment pleins d'activité et de zèle, conformez-vous à mes intentions.

Ainsi décrété.

V. De la paix affermie le 27 du onzième mois de la première année.

Décret suprême descendu.

Le Prince (Ts'in-Wang) Lou, au temps de Feu l'Empereur mon Père, s'observant toujours lui-même avec vigilance et scrupule, ne pensant qu'à ce qui était bon et saint, n'a jamais en rien cherché un avantage quelconque, n'a jamais taché de gagner quelqu'un comme ami ou conseiller particulier, jamais il n'a molesté ses subordonnés, mais traitait les gens même les plus dépourvus d'intelligence comme des frères cadets. Jamais en aucune manière il n'a contristé l'esprit de Feu l'Empereur. Observant toujours les règles, cherchant constamment à soulager l'infortune, sa vie domestique était vraiment pauvre. Tout l'Empire sachant cela, j'ai eu dès le commencement les yeux sur lui pour l'honorer et le récompenser.

Lorsque je fus assis sur le trône, il me servit et accomplit fidèlement tous les devoirs de la piété fraternelle. Tout le monde sait qu'il s'est acquitté avec fidélité et diligence de toutes les fonctions qui lui ont été confiées. Le patrimoine de mes frères a été ainsi partagé que chacun a reçu pour sa part deux cents trente mille taëls. Lorsque, conformément à cette règle, j'ai voulu donner au prince sa part du patrimoine il a constamment refusé plus que cent mille taëls. Après que j'eus réitéré l'expression de ma volonté, le prince a accepté 130 000 taëls. Comme j'insistais pendant 6 ans pour qu'il profitât des avantages de ses fonctions suivant la coutume du prince Elgiyen il m'écrivit une supplique (pour que je n'insistasse pas). Je lui répondis qu'il ne devait pas faire ce qu'il m'écrivait ainsi sans motif; le prince se prosternant persista à refuser et à dire que cela ne se pouvait pas.

Mes autres frères cadets n'ayant point ces égards ni délicatesses du vivant de l'Empereur mon Père, ils ne surent point s'attirer sa faveur, et ne connurent point la satiété. On ne peut les comparer qu'à des gens qui par cent artifices s'emparent frauduleusement des revenus de l'état.

Aussi Moi, je veux manifester devant tous la vertu du Prince; que mes frères cadets, dépourvus d'intelligence, rougissent de leur conduite, qu'ils servent d'exemples à mes fils et à mes descendants, à l'avenir.

C'est pourquoi un décret a été adressé à tous les Princes et magistrats.

Maintenant si l'on ne se conforme pas au désir du prince cela sera peu convenable. Si l'on agit selon sa demande, si l'on n'accorde pas à un frère cadet qui s'est distingué de tous, comme l'a fait le Prince et qui a servi avec tant de désintéressement l'Empire et la cour, les faveurs que l'on donne à ses autres frères c'est ce que je ne saurais supporter. Il est difficile de régler ce point. Vous Princes et Mandarins présentez un rapport à ce sujet.

Ainsi édicté.

VI. De la paix affermie le premier du douzième mois de la première année.

Décret suprême descendu:

Le vieux prince Elhe¹⁾, très méchant d'esprit et de cœur, cherchant à gagner les fonctionnaires de l'Empire et à pénétrer les secrets et s'élevant par là à de hautes prétentions irrita, d'innombrables fois, le cœur de Feu mon Père, le saint Empereur.

L'Empereur mon père, bon et aimant, le supportait. Mais les fils du Prince Elhe ne surent point être reconnaissants de cette extrême bonté. Parmi eux Malhôn, Ginghi et Urjan²⁾, n'étant jamais d'accord, cherchaient à se nuire, à se calomnier l'un l'autre et à pénétrer indiscrètement les secrets. De son côté Sehetu s'élevant dans ses idées orgueilleuses voulut aussi être Wang. Tous savent qu'il calomnia ses parents les plus proches et qu'il importunait constamment l'Empereur.

De tous ces fils du Prince Elhe, Malhôn était le seul bon et droit, son fils Hônaki était sans malice. Quand il fut mort la descendance héréditaire du prince fondateur de la famille vint à manquer. L'Empereur mon Père ayant examiné l'affaire et réfléchi quelque peu, les enfants et petits fils du Prince Elhe l'observaient avec colère. Cela se montrait dans les paroles, sur la mine, la couleur du visage de Urjan et de Sehetu. — Mais il n'est pas bien que l'on gagne la faveur de l'Empire par la violence et la superbe. Comme je ne donnais pas au Prince Hanja la succession

1) Frère de Kang-hi.

2) Ces mots sont bien les véritables noms de ces princes, car dans la version ils sont rendus comme des noms étrangers. Ainsi Malhôn est rendu par ma el houen 馬爾渾; Urjan par Oû el tchan 吳爾占 etc. Chose remarquable le chinois même ne donne que les noms mandchous. Nous n'avons aucun renseignement sur ces princes.

du Prince Elhe, ils cherchaient par des intrigues et des calomnies à refroidir les sentiments de la famille impériale et à exciter les esprits des serviteurs et officiers du Prince. Les anciens serviteurs qui avaient possédé successivement la faveur de Tai-tsou, de Tai-tsong¹⁾, de Sci-tsou²⁾, et de Sheng-tsou³⁾ auraient dû pour secourir leurs desseins mettre le trouble dans l'Empire et la Cour.

Me résistant et usant de pression violente ils voulaient que je donne au Prince Elhe un successeur. Mais j'avais déjà dès longtemps examiné la chose et la pensée qui faisait faire la demande de cette faveur ne me paraissait pas convenable. Il faut au contraire qu'on rende le diplôme qui appela le Prince Elhe à un rang héréditaire, il ne doit plus avoir de successeur. Je reprendrai le corps d'armée qu'il avait été donné au Prince Elhe et je le donnerai à un autre. Portez un décret qui reprend du corps confié au Prince Elhe, les hommes de ce corps à donner à Urgun-Wang.

Vous tous vous êtes mes serviteurs et l'Empire n'a qu'un seul maître. Le motif pour lequel je ne donnais pas la succession au Prince Hanja, est celui-là. Vous eussiez du, connaissant les fautes du Prince, vous conformer avec joie à mes décisions et tous unanimement prêter toujours appui au pouvoir suprême.

Si, après avoir en faveur d'un ancien prince, violé les principes essentiels du droit, et acquis le renom d'une bien faible fidélité, vous avez égard à ma personne et à mon mécontentement, vous devrez me faire connaître les fautes graves du Prince et présenter une requête pour le redressement de ses torts.

Si vous pouvez montrer en lui des actes honnêtes je désignerai un successeur auquel je vous donnerai tous comme à votre chef.

Mais si le Prince n'ayant aucun mérite mais des torts manifestes, on voulait dire qu'il ne faut pas y faire attention, vous ne pouvez laisser tenir ce langage.

Si vos gens refusant leur appui au Prince désigné dans l'édit³⁾ et s'opiniâtrant à s'attacher à l'ancien Prince, intriguent avec le Prince Hanja; moi aussitôt je lui enlèverai son commandement et l'annoncerai par un décret. Enlevant alors à Hanja le corps d'armée du Prince Elhe qui lui avait été attribué je le donnerai au Prince Urgun et porterai un décret en sa faveur.

Si les soldats ainsi donnés sont irrités contre moi, à cause de leur ancien chef (qui leur a été enlevé) et ne se soumettent pas à vous unanimement, soit que cela paraisse sur leur mine, soit qu'ils se montrent hésitants dans leur obéissance et fassent des intrigues, faites-le moi savoir par un rapport, je les punirai certainement.

Ainsi décrété.

1) Premiers empereurs de la Mandchourie.

2) Chun-tchi et Kang-hi.

3) Le Prince Urgun. — Yong C'eng, toujours jaloux et défiant, fit mourir ou persécuta ses frères et cousins.

Ossetische Nominalbildung.

Von

H. Hübschmann.

Wsewolod Miller hat in seinen verdienstvollen „Ossetischen Studien“ II, p. 100–117 (Slowobrazowanie) eine Uebersicht über die ossetischen Suffixe gegeben, deren Mängel Salemann in einer gediegenen Recension jener Studien richtig hervorgehoben hat. „Nur sind“, sagt er, „was der Klarheit der Darstellung einigen Abbruch thut, alte abgestorbene Suffixe von noch lebenden nicht streng genug geschieden, — im Oss. können doch das *g* von *marg* Gift, das *k* von *xusk*¹⁾ trocken, und die zweite Silbe von *ändür* der andere nimmermehr Suffixe genannt werden; und ferner führt M. manche Endsilben als Suffixe an, von denen es überhaupt zweifelhaft ist, ob sie diese Bezeichnung verdienen“. Salemann hätte sagen können, dass manche dieser Endsilben ganz sicher nicht Suffixe sind, und er hätte zufügen sollen, dass eine Vermischung von Fremdwörtern und Originalwörtern, wie sie sich bei Miller findet, in der Suffixlehre nicht statthaft ist. Was soll z. B. in der ossetischen Suffixlehre eine Endung *ur* (p. 112), die auf Grund von *soqur* blind, einem tatarischen Lehnwort, und von *mıxur* Siegel, einem persischen Lehnwort, angenommen wird, oder gar die Endung *er* (p. 112), die nur auf Grund von *saudäjer* Kaufmann = np. *saudägür* (*gär* = machend von Wzl. *kar* machen) angenommen ist? Miller hat eben die ossetischen Wörter in Rücksicht auf ihre Endungen überhaupt gruppiert und besprochen, ohne sich auf eine eigentliche Suffixlehre beschränken zu wollen. Eine solche ist aber durch Miller's Darstellung nicht überflüssig geworden, und ich versuche daher, hier eine Uebersicht über die im Ossetischen sicher nachweisbaren Elemente der nominalen Stammbildung zu geben, indem ich das von mir bei der Lectüre ossetischer Texte

1) *marg* Gift = zd. *mahr-ka* Tod, *xusk* trocken = zd. *huš-ka*. Das Obige gilt vom Suffix *n* aus *na* in *-don* Behälter = skr. *dhāna* (M II, 107) und vielen andern Resten altiranischer Suffixe.

gesammelte Material zu Grunde lege und die Sammlungen und Ausführungen Miller's wie auch Sjögren's benutze.

Ich lasse diejenigen Endungen bei Seite, welche nur vom altiranischen Standpunkt aus als Suffixe zu erkennen sind, innerhalb des Ossetischen aber nie als solche gewirkt haben (wie *ond* in *bärzond* hoch = zd. *berezant*). Wer die Reste uriranischer Suffixe im Ossetischen sucht, kann dieselben leicht aus der Sammlung ossetischer Etymologien gewinnen. Dagegen verzeichne ich neben den lebendigen Suffixen auch diejenigen toten Elemente, welche zwar nicht mehr im modernen Ossetisch die Geltung von Suffixen haben, im älteren Ossetisch aber zur Stammbildung gedient haben, besonders wo es gilt, sie von gleichlautenden modernen Suffixen zu unterscheiden. Solche Suffixe nenne ich tode und unterscheide sie von den lebendigen, wie ich andererseits die primären, d. h. in vorossetischer Zeit an Wurzeln, in jüngerer Zeit an Praesensstämme antretenden Suffixe von den secundären d. h. an fertige Nomina antretenden Suffixen unterscheide.

Wegen der im Folgenden gebrauchten Abkürzungen verweise ich auf meine Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache, Strassburg 1887, p. 16. Sonst gebrauche ich ausser bekannten Abkürzungen noch folgende: Spiegel, Vgl. Gr. für dessen vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen, Leipzig 1882, Whitney, Skr. Gr. für dessen indische Grammatik, Leipzig 1879, Lindner, Altind. Nom. für dessen altindische Nominalbildung, Jena 1878, Vullers, Gr. für dessen Grammatica linguae Persicae, Giessen 1870, Stackelberg, Btr. für dessen Beiträge zur Syntax des Ossetischen, Strassburg 1886, BJ für Bischof Joseph, russisch-ossetisches Wörterbuch, Wladikawkaz 1884. Bei der Zählung der Zeilen in den Citaten aus Miller's und Schiefner's ossetischen Texten werden auch hier die Ueberschriften immer mit gerechnet.

§ 1. Suffix *ä*

findet sich als bedeutungslose Endung theils in tag-dig. Wörtern, theils nur in digorischen, vgl. *birä* T = *bëurä* D viel, zd. *baevare*, aber *xüd* T = *xodä* D Mütze, Hut = zd. *xaoda*, *südä* hundert, zd. *sata*, *xwärä* Schwester, zd. *xwanhar* u. s. w. Uebersicht über das Vorkommen dieser Endung *ä* bei Miller II, 34–36, einzelne Beispiele bei Verf. Etym. p. 78–79. Die Endung ist ausserordentlich häufig im Ossetischen. Zu beachten ist, dass das nur digorische *ä* im Plural abfällt (*bälasä* Baum, pl. *bälästä*), dass es aber auch bei einigen digorischen Verbalformen als Endung erscheint (M II, 36). Miller setzt mit Fortunatow dieses dig. *ä* in einigen Fällen = altiran *ā* oder = *a* nach einfachem Consonanten (Verf. Etym. p. 79, Anm. 1), mir ist Ursprung und Wesen dieser (im Dig. auch beim Verbum erscheinenden!) Endung noch dunkel.

Sie erinnert an die von Justi, Kurdische Grammatik p. 104 besprochene kurdische Endung *a*.

§ 2. Suffix *i-ä*?

Ein eigenthümliches Suffix, das ich nicht genau bestimmen kann, findet sich in einigen Beispielen, welche Miller II, 35 und 110 verzeichnet: dig. *buróinā*, *broinā*, tag. *b̄yroi*, *broi* šeluxa (Hülse, Schale), dig. *kuróinā*, *l̄roinā*, tag. *kuroi*, *k'roi* melinica (Mühle, Sch 32, 35), dig. *āncóinā*, tag. *āncoi* otdyxū (Ausruhen, Ruhe), dig. *āyđāncóinā*, tag. *āyđāncoi* stremja (Steigbügel), dig. *insoinā*, tag. *soi* točilo (Kelter), dig. *yesóinā*, tag. *iso* metla (Besen) u. s. w.¹⁾ Von diesen Wörtern ist nur *āncóinā* = *āncoi* (vgl. unten *āncoyad*, *āncoijinad* Friede unter den Suff. *ad* § 28 und *jinad* § 29) etymologisch klar, es gehört zu *āncain* ruhen und wohl speziell zu *āncon* bequem, leicht²⁾ (aus iran. **ham-čyāna*?). Aus diesem *āncon* liesse sich dig. *āncóinā* mit Hülfe eines Suffixes *ā* = *i-ä* (vgl. Suffix *ag-iag* § 17, *ad-iad* § 28) wohl ableiten, wie aber erklärte sich der Schwund des *n* in der tag. Form *āncoi* = *āncon-i*? (das *ā* des angenommenen Suffixes *i-ä* ist nur digorisch, vgl. § 1).

Suff. *i-ä* = urspr. *ya*, *iya*??

§ 3. Suffix *ān*

bildet:

a) aus Praesensstämmen Nomina und bedeutet: was zum — dient, das Mittel zum —, der Ort wo —: *mīgānān* Werkzeug 1 Ep. Petr. 3, 7 von *mi* + *k'ānjin* machen; *ručsgānān* Lampe Matth. 25, 1 von *ručš-k'ānjin* leuchten; *sārdāsān* Rasirmesser M I, 16, 29 von *dasjin* scheeren M I, 16, 23 (was zum Scheeren des Kopfes (*sār*) dient); *dūcān* Melkeimer BJ 104, *sān-ducān* Kelter Matth. 21, 33 (was zum Auspressen des Weines (*sān*) dient) von *dūcjin* melken; *k'āsān-čast* Fernrohr Sch 73, 12 = Auge (*čast*) zum Sehen von *k'āsjin* sehen; *nuzān* Becher, Kelch Matth. 20, 22; 26, 39 von *nuzjin* trinken; *bāndān* Strick M I, 54, 9; 54, 23; 86, 19 neben *bācbāttān* Pfosten zum Anbinden der Pferde (*bāx*) M I, 58, 11 von *bāttjin* binden (zd. *bandajeti*); *bāxtārān* yāxs Peitsche zum Pferdeantreiben M I, 40, 13 von *tārjin* treiben; *barān* Maass Marc. 4, 24, *barāntā* Wage BJ 78, vgl. *šō-rjin* messen Marc. 4, 24; *k'ārdān* D Scheere M I, 102, 1 von *k'ārdjin* schneiden; *k'ālmārzān* (was zum Handwischen dient) M I, 48, 2 v. u.; 50, 2 von *mārzjin* (Verf., Etym. p. 48); *āmbārzān* Vorhang, Schleier BJ 128 von *āmbārzjin* zudecken; *axizan* Fährte Ss 35, 2 von *axizjin* übergehen, durchschreiten (Sjögren); *čāvān-tā³⁾* die Pfade, Steige Luc. 3, 4, Marc. 1, 3 von *čāun* gehen; *bādān* ἵπποδοχός Matth. 5, 34 von *bādjn* sitzen; *āncān* ὑποπόδιον Matth. 5, 35,

1) Einige weitere Beispiele s. bei M II, 39, wo auch dig. *zāngoinā* = tag. *zāngoi* Schuh von *zāngū* Fuss. Verf. Etym. p. 39.

2) Vgl. *āncoinadū* Ruhe M II, 98.

3) Vgl. *ičawan* D Spaziergang, Promenade (Sjögren), *rafčāvān* D Streifzug M I, 94, 15.

ančayen Ruheplatz (Sjögren) von *ančain* ruhen; *raigurän* Geburtsort, Heimath M I, 94, 2; 104, 5 v. u., von *raigurin* geboren werden; *äwäran* Lager M I, 104, 2 von *äwärin* setzen, legen; *äčäčän-mä* zum Kampfplatz M I, 44, 25 von *wäčün* kämpfen; *äm-birdgänän* Synagoge Marc. 1, 29 von *ämbird-k'änün* versammeln; *čussän* Bett Luc. 5, 18, M I, 50, 5 von *čussin* schlafen; *čürjč'äsän* Sonnenaufgang, Osten M I, 62, 1 v. u., vgl. *čur sk'äsi* die Sonne geht auf Sch 46, 6 etc. Vgl. M II, 108.

Eigenthümlich ist die Verwendung dieser Nomina

a) als Gerundia in Phrasen wie:

čärän nal is es ist (mir) nicht mehr möglich zu leben ¹⁾ M I, 50, 14, 18 von *čärin* leben; *in ärazän nal i* er ist nicht mehr aufzurichten Sch 31, 14 von *arazin* richten; *ančön faxäčän näu* (mein Pferd) ist nicht leicht zu halten M I, 42, 25 von *wäčün* halten.

β) in Verbindung mit *afon* Zeit:

raigurän afon die Zeit der Geburt M I, 16, 14 von *raigurin* geboren werden; *k'ärk'vasän afonž* zur Zeit des Hahnenschreies Marc. 13, 35 von *vasin* krähen.

Das Suffix erinnert stark an das Dativsuffix *än*, kann aber mit ihm nicht in Verbindung gebracht werden.

Suff. *än* aus urspr. *ana*, vgl. skr. *adana* Futter, *ačana* Speise, *asana* Schleuder, *bandhana* Band, *bhaksana* Trinkgeschirr, *mehana* penis etc. Lindner, Altind. Nom. p. 43, Whitney, Skr. Gr. § 1150; zd. *ana* Spiegel, Vgl. Gr. p. 166.

b) das Suffix *än* dient einigemal zur Bildung von Adjectiven,

1) primär: *täsän* D biegsam M I, 112, 30 von *tasin* sich biegen, vgl. Sjögren p. 442: *täsin-k'änün* biegen, BJ 81: *tasag* biegsam; *bälč'äsän* D ähnlich M I, 112, 32 von *k'äsin* sehen, scheinen.

2) secundär: *ixän* Joh. 18, 18, *ixan* T (Sjögren) kalt von *ix* Eis; *čuzän* ähnlich M I, 16, 2; 30, 30, Matth. 7, 26 von *čuz* Gestalt, Farbe Matth. 28, 3, vgl. *äm-čuz-än* gleichartig M I, 62, 9.

Als Primärsuffix gehört auch hier *än* zu skr. *ana*, vgl. *kšayana* wohnlich von *kši*, *rōcana* leuchtend von *ruč*, *svapana* schläfrig von *swap*, *dōhana* melkend von *duh* etc. Lindner, Altind. Nom. p. 41, Whitney, Skr. Gr. § 1150. Ein Secundärsuffix *ana* s. bei Spiegel, Vgl. Gr. p. 199, § 6.

§ 4. Suffix *on*

dient: a) zur Bildung von Adjectiven aus Nominibus im Sinne des deutschen -ig, -isch:

digūron T digorisch M I, 86, 8 = *digóron* D M I, 96, 19 von *Digūr* T die Digoren M I, 86, 7, *Digór* D Digorien M I, 94, 1;

1) Urspr. wohl: Mittel zum Leben = Möglichkeit zu leben ist mir nicht mehr.

iron¹⁾ T ossetisch Sch 41, 2 von *Ir* Osseten; *k'äsgón* tscherkessisch M I, 56, 17 von *k'äsäg* M I, 20, 5; *närt'on* nartisch, von den Narten stammend, zu ihnen gehörend M I, 42, 9, 10; 70, 22 von *Nart* Narte; *k'äcón* aus welcher Familie stammend? (cujas) M I, 42, 8 von *k'äc* welcher; *Kesarion* *τὰ Καισαρος* Matth. 22, 21, ebenda *Xuçavon* *τὰ τοῦ Θεοῦ* von *Xuçau* Gott; *xäxæon* bergig, des Berges Sch 92, 16, 17 von *xæx* Berg; *bidiiron* Sch 92, 16, 17 der Ebene, *bidiiron* Matth. 6, 30 auf dem Felde befindlich von *bidi* Feld; *zimägon* im Winter M I, 32, 9 von *zimäg* Winter; *äiræon* himmlisch = unter dem Himmel Matth. 13, 32, *välæroon* *p'ajjaxad* Himmelreich Matth. 4, 17 von *arw* Himmel; *fändägon* *dädm* D reisendes Volk M I 108, 7 von *fändag* Weg; *bälcon* Wanderer M I, 20, 17; 54, 21 von *balc* Fahrt; *çvænnon* Jäger M I, 68, 12 von *çvan* Jagd BJ 330; *xäjaron-tä* Hausgenossen Matth. 10, 36 von *xäjar* Haus; *xorzzärdion* herzlich Luc. 1, 78 von *zärdä*; *fijjagon* der erste Luc. 14, 18 von *fijjag*, *fiçag* erste; *dällagontäi* von unten, *vällagontäi* von oben (abl. pl.) Joh. 8, 23 von *dällag* untere, *vällag* obere, *vällagont*; *midäg* in der Höhe Luc. 2, 14 (in excelsis); *midäk'gagon* innerlich Luc. 11, 40 von *midäk'gag*; *midäggon* Vorrathskammer (innerer Raum) M I, 90, 26 von *midäg* innen; *äidtagon* äusserlich Luc. 11, 40, *attagon* wild (Honig) Marc. 1, 6 von *attag*; *ragon* früher, ehemalig Luc. 9, 8, vgl. *ragäi* früh; *mäxion* das Meinige Matth. 25, 27 von *mäxi* mein; *dävon-tä* die Deinigen Luc. 5, 33 von *däu* dein; *yäxiontä* die Seinigen Joh. 1, 11 von *yäxi* sein (etc. M II, 157); *art'e-yon-on*²⁾ D dreigliedrig von *ion* Glied (Sjögren) etc. Vgl. Sjögren p. 68, § 44; p. 71, § 50, M II, 108 und die Suffixe *igk'-on*, *ig-on*.

Suff. *on* aus *äna*, vgl. zd. *vehrkäna* von *vehrka*, *haecätaspäna* von *haecätaspa* etc. Spiegel, Vgl. Gr. p. 199, np. *än* Vullers, Gr. p. 221, M II, 108.

b) *on* dient zur Bildung von Nominibus aus Präsensstämmen: *fändon* Wille, Wunsch Matth. 12, 50; 15, 28 zu *fändin* wünschen, *fänd* Wille, Plan; *varzon* geliebt Marc. 1, 11 (Sjögren: Liebe, geliebt, Liebling) von *varzin* lieben, Sjögren p. 77, § 62.

c) als todttes Suffix findet sich dieses *on* in: *änçon* leicht, bequem M I, 42, 25 zu *änçain* ruhen (aus **ham-çyāna*?); *sson* Wetzstein BJ 312 zu *ssin* T = *insun* D schleifen, schärfen, etc. *ssad* T = *insad* D, vgl. *sjsädtä* er schlief M I, 74, 27, Wzl. also osset. **in-sā* (vgl. skr. *cā* wetzen, schärfen?), und danach *sson* aus **in-sān* (vgl. skr. *cāna* Schleifstein?).

Suff. *on* auch hier urspr. *äna*, vgl. skr. *añj-āna* etc. Lindner, Altind. Nom. p. 53 und *çyā-na* von *çyā* Whitney, Skr. Gr. § 957,

1) Vgl. pers. *ēr-ān*, *īr-ān* von *ēr* = osset. *Ir* = zd. *airya*.

2) *yeukozon* D einhändig, *yeuçäst'on* einäugig, *çjppärkazon* vierfüßig M II, 118.

zd. *gerežina* etc. Spiegel, Vgl. Gr. p. 171, np. *davm* currens etc. Vullers, Gr. p. 220, 6; M II, 108.

§ 5. Suffix *žn*, dig. *in*

dient zur Bildung von Adjectiven des Stoffes aus Substantiven:

duržn steinern Sch 71, 8, Krug (= der steinerne) Marc. 14, 13, *duržn-gänig* Töpfer Matth. 27, 10 von *dur* Stein; *gisžn* härene Hemd BJ 47 von *gis* (*qis*) Borste; *xu-jaržn* schweinsledern M I, 54, 12 von *xu-jar(m)* Schweinshaut; *nymättžn* von Filz M I, 56, 4 von *nymät* Filz¹⁾; *qädžn* hölzern M I, 86, 26, bei Sjögren p. 69 *qädžn*, dig. *yädin* von *qäd* Holz, Baum M I, 86, 11; *xärisžn* von Weide M I, 86, 26; 90, 2 v. u. von *xäris* Weide (Baum) M I, 86, 11; *gänžn* von Hanf M I, 84, 28 von *gün* Hanf BJ 178; *xoržn* (*käržn*) Gersten(-brot) Joh. 6, 9 von *xor* Getreide; *s-sist-žn stži* sie verlausten Sch 64, 6 von *sist* Laus.

Suff. *žn* = zd. *aena*, vgl. *erezataena* silbern von *erezata* Silber etc. Spiegel, Vgl. Gr. 198, np. *in*, vgl. *sim-in* silbern etc. Vullers, Gr. p. 255. Ueber tag. *žn*, dig. *in* = iranisch *aīn*- vgl. Verf. Etym. p. 83, b.

§ 6. Suffix *in*, dig. *inä*

bildet einige Nomina ag. aus Präsensstämmen:

ünxätinü D M I, 114, 11 Fahrtgenosse von *xätžn* wandern Sch 78, 12, M I, 52, 6; 70, 18; *ünbadinü* D zusammensitzend M I, 114, 11 von *badžn* (dig. *badun*) sitzen (*ün* = tag. *üm* zusammen); dazu *fäsžvin* T Magd Marc. 14, 69, *fäsžvintü* pl. D M I, 100, 27 von *fäs* = *fäst* nach und *čün* gehen?

Vgl. wegen der Form *sžyžvin* oder *sžyžvin*²⁾ T M I, 102, 2 v. u.; 104, 6; 66, 28; 68, 3 = *suyžärinü* D M I, 100, 4 v. u.; 114, 2 golden, Gold, zd. *zaranya*, skr. *hiraṇya*³⁾ Gold.

Suffix *in* = dig. *inä* aus *-anya*?

Miller II, 109 stellt hierher auch *äfsin*, dig. *afsinü* Schwiegermutter, Wirthin, *asın*, dig. *asınü* Treppe, Leiter, *sūžin*, dig. *sožinü* Nadel, aber die beiden ersten Wörter sind etymologisch dunkel, das letztere ist vermuthlich entlehnt (Verf. Etym. p. 131).

§ 7. Suffix *žn*⁴⁾, dig. *un*

dient zur Bildung des als Infinitiv geltenden Nomens aus dem Präsensstamm:

1) Vgl. np. *nämädin* von *nämäd*.

2) Die Osseten wissen selbst nicht, ob *i* hier lang oder kurz ist M II, 110, 5. Jedenfalls erscheint hier auch im Tag. *i* und nicht *é*, was vielleicht auf das Vorhandensein eines epenthetischen *i* hindeutet, vgl. das Suffix *jinad* § 29 und *ag-iağ* § 17.

3) Die Analogie mit *inä* T, D = zd. skr. *anya* ist allerdings keine vollständige. Vgl. aber auch *xumun* D = *xuinžn* T heissen von *svan* + *ya*, Verf. Etym. p. 69. *ny* wird wohl verschieden behandelt, je nachdem es = *ny* oder = *nē* ist.

4) Tag. *y-žn* wird zu *in*, *v-žn* zu *un*, Verf. Etym. p. 85 und 87.

k'änj machen M I, 14, 5 v. u., dig. *k'änümä* um zu machen M I, 98, 17, *jürj* sprechen M I, 16, 4, *čäun* M I, 16, 6, dig. *čäun* M I, 108, 6 gehen, *līj* fliehen M I, 20, 13, dig. *mārun* tödten M I, 98, 8 etc.

Die (mit der 1. pers. praes. in der Form identischen) Infinitive verzeichnet Miller II, p. 172—185.

Nach den bisher erkannten Lautgesetzen weist tag. *jn* = dig. *un* auf urspr. *una*, vgl. skr. *karṇa* Handlung, *dharṇa* Stütze etc. Whitney, Skr. Gr. p. 420, § 1177, c. Vgl. M II, 109. Das näher liegende Suffix *-ana* ist im Osset. durch *ün* vertreten, vgl. § 3.

§ 8. Suffix *üm*

dient zur Bildung der Ordinalzahlwörter und zwar im Tag. allein, im Dig. in Verbindung mit *i-ag*:

čip'p'ürüm T der vierte von *čip'p'ar* vier, dig. *čup'p'ürüim*; *fänjäm* der fünfte von *fönj* fünf (skr. *pañcama*), dig. *fänjüim*; *äxsüzüm* Matth. 20, 5 der sechste von *äxsüz* sechs, dig. *äxsüzüim*; *äwdäm* der siebente von *äwd* sieben (skr. *saptama*), dig. *äwdüim*; *üstüm* der achte von *ast* acht (zd. *astema*), dig. *üstüim*; *farüstüm* der neunte Matth. 20, 5 von *farast* neun etc., vgl. die Zahlwörter bei M II, 161.

Aehnlich im Np. *čahärum* der vierte, *panjum* der fünfte, *šašum* der sechste, *haštum* der siebente, *haštum* der achte etc.

Suff. *üm* = zd. *e-ma*, vgl. *astema* der achte von *asta*, *näuma* der neunte von *nava*, *dasema* der zehnte von *dasa*; skr. *a-ma*: *pañcama* 5., *saptama* 7., *aštama* 8., *navama* 9., *daśama* zehnte.

§ 9. Suffix *ëmä* D

dient zur Bildung von Distributiven:

duyemäi zu zweien M I, 94, 19, *duvēmüi* M II, 117, *duvēmān* für je zwei M I, 114, 1; *ürtēmüi* zu dreien, *ürodēmüi* zu sieben M II, 117 von *duvā* zwei, *ürtā* drei, *äwd* sieben; *k'üräj-ëmān* einer dem andern (schwörend) M I, 96, 1 von *k'üräji* T gegenseitig; daher auch *fänä yösēmüi* (Objectsaccus.) je eine Scheibe (Honig) M I, 94, 23, vgl. ebenda *müdi yöstā* (acc. pl.) die Honigscheiben.

Die Formen auf *ëmä* können nicht Sociative sein (M II, 117), da sie Casusendungen annehmen, und der dig. Dialect zudem den Sociativ auf *ëmä* nicht kennt.

§ 10. Suffix *au*

tritt a) an Substantiva und Adjectiva und bedeutet „in der Weise, wie“:

k'alm-au wie die Schlange Matth. 10, 16 von *k'alm* Schlange, *balon-au* wie die Taube Matth. 10, 16, *murtatj-au* wie die Heiden Matth. 6, 7, *čistmäqu-s-au* in der Weise des Heuchlers Matth. 6, 5, *jü innä kux-au* wie seine andere Hand Matth. 12, 13, *mänäu-au*

wie Weizen Luc. 22, 31, *xur-au* wie die Sonne Matth. 13, 43, *ärtwijn-au* wie der Blitz Matth. 28, 3, *mit'-au* wie der Schnee Matth. 28, 3, *mard-au* wie todt Matth. 28, 4, *xalon-au* wie ein Rabe Sch 30, 8, *bälästau* wie Bäume Marc. 8, 24 (von *bälas* Baum, pl. *bälästä*), *k'uj-au* wie ein Hund Sch 30, 8, *k'ark'-du* wie ein Huhn M I, 44, 1, *iron-au* auf Ironisch (Ossetisch) M II, 112, Sjögren 397, *voy-du* D, wie er M I, 100, 2 von *voi* er. b) *au* bildet in seltenen Fällen Adjectiva aus Substantiven: *väzz-du* schwer M I, 66, 2 von *väz* Gewicht; *räddu* gütig(?), *dwjdu* kläglich(?) M II, 112.

Vgl. das Suffix *gomau* § 26.

Miller II, 113 vergleicht *au* mit dem Suffix skr. *vant*, *vat* in *māvant* wie ich, *tvāvant* wie du etc. (Whitney, Skr. Gr. § 517), *jamadagnivat* nach der Weise des Jamadagni, *pūrvavat* nach alter Weise (l. l. § 1107), in Fällen wie *vāzzau* aber mit dem Suffix *van* in *rñāvan*, *rtāvan* etc. (l. l. § 1234), zd. *aśavan* u. s. w. Vgl. auch *va* in *arṇava* wogend von *arṇa* Fluth, *kēṇava* langhaarig von *kēṇa* Haar, Whitney, Skr. Gr. p. 447.

Mir scheint *au* von Haus aus ein Nomen zu sein, das erst neuerdings zum Suffix geworden ist¹⁾ und auch dies noch nicht vollständig, da das mit ihm verbundene Nomen noch pluralischer Flexion fähig und also nur lose mit ihm verbunden ist.

§ 11. Suffix *äg*²⁾

bildet a) Participia oder Nom. agentis aus Präsensstämmen:

mar-äg tödtlich Ep. Jac. III, 8, Mörder Sch 48, 14 von *marin* tödten; *fäliw-äg* verführend, Versucher Sch 36, 14 von *fäliwijn* betrügen, *kax-äg* Versucher Matth. 4, 3, *k'ur-äg* werbend, Werber Sch 92, 18, *k'äräg* dt. M I, 42, 5, *amay-äg* aufbauend Marc. 15, 29, *t'av-äg* Säemann (*t'awn* säen) Matth. 13, 4, Sch 33, 53, *bačamon-äg-än* (dat.) dem der angewiesen hat Sch 44, 11, *galär-gäw-d-äg-mä* dem Schlächter des Ochsen M I, 74, 19, *xuz-ēs-äg* D M I, 110, 19 = *xuz-is-äg* T Sch 36, 14 die Gestalt verändernd (*isjn* nehmen), *qalon-is-äg* Zöllner (Steuer-nehm-er) Matth. 10, 3, *fündag-sj-äg* D den Weg verbrennend M I, 110, 19, *xäst-äg-xlüss-äg* D den Verwandten helfend M I, 108, 17, *čjnjxäsjjt'imä* mit den Brautholern Sch 97, 6, *äznag-sädt-äg* D Feinde-besiegend M I, 108, 17, *k'os-äg* D M I, 100, 23 = *k'us-äg* T M I, 118, Anm. 9 Knecht, Magd, *k'us-äg*³⁾ Sch 93, 16 fig., Matth. 20, 2; *vay-äg* eilend, rennend M I, 74, 9, *bäd-äg* sitzend M I, 38, 18 (vgl. *kälj-bädäg* *us* im -Winkel -sitzende Frau = Zauberin, Hexe M I,

1) Vgl. np. *sān* etc. Vullers, Gr. p. 219, 3.

2) Vor dem Pluralsuffix *jä* wird *äg* im Tag. zu *j*.

3) *k'usjjt'imä* mit den Arbeitern Matth. 20, 2, *k'äsägt'än* den Knechten M I, 48, 26, *k'usäg* M I, 50, 3, bei Sjögren *k'osäg* D = *k'üsäg* T.

20, 6; 44, 15, *badžitām* den Sitzenden Matth. 4, 16), dig. *tārčoni-bādäg* zu Gericht sitzend M I, 112, 13, *xuin-äg* genannt (*λεγομένη*) Luc. 22, 1 von *xuinin* heissen, *xud-äg-äi* (abl.) als ein lachend r (vor Lachen) Sch 94, 6, *s-ist-äg* erstanden Sch 56, 6, dig. **ist-äg* stehend in *ärfest-ägüi* M I, 108, 11, *rafest-ägüi* M I, 108, 12, 19, 20, 21, 22 er stieg vom Pferde, vgl. bei Sjögren *festegei* D zu Fuss (von *ist-un* stehen), *čäv-äg* D Wanderer M I, 102, 12 von *čäun* gehen ¹⁾).

äg = urspr. *aka*, vgl. skr. *abhi-kročaka* von *abhi-kruč* und andere Beispiele bei Whitney, Skr. Gr. § 1181, zd. *apaxraosaka* Schreier, Spiegel, Vgl. Gr. p. 203; np. *a* Vullers, Gr. p. 248; arm. *ak* in *gt-ak*, *güt-ak*, *xuz-ak* etc. Vgl. M II, 101 und 221; über *g* aus *k* Verf. Etym. p. 93, § 16.

b) *äg* findet sich auch als todes Suffix aus älterer (ossetischer) Zeit ohne besondere Bedeutung: *valjäg* Frühling, zd. *vairi*, np. *bahär*; *zumäg* D, *zimäg* T Winter, zd. *zima*; *dumäg* D, *dimäg* T Schwanz, zd. *duma*, np. *dum* (vgl. aber das aus dem Persischen entlehnte arm. *dmak* aus **dum-ak*); *stäg* Knochen (pl. *stjütü*), zd. *ast*; *xäräg* Esel (pl. *xärjütü*), zd. *xara*; *zänäg* Kind, skr. *jana* Mensch; *nädäg* D, *müdäg* T in (mitten), zd. *maidya*; *ärdäg* halb, zd. *aređa*; *näväg* D (= *nvog* T) neu, zd. *nava*; *xvädäg* D, *xädäg* T selbst, vgl. *däxxädäg* du selbst M I, 22, 21, *yäxxädäg* er selbst M I, 44, 24, zd. *xvatō*, skr. *svatas* von selbst ²⁾, *čänäg* dünn, fein, skr. *tanu*, vgl. *tanuka*, np. *tanuk*. Hierher gehören wohl auch Wörter wie *naräg* schmal, vgl. afgh. *narai* thin, arm. *nel* eng, *ungäg* eng Matth. 7, 13, *füzäg* Herbst (pz. *pādēz*?), *säftäg* Huf (zd. *safa*, Suffix *täg*?) u. a. m. Vgl. M I, 101.

Dasselbe Suffix *äg* findet sich auch in *yeunäg* ³⁾ D ein, einzig M I, 92, 10; 98, 12; 110, 4, *yunäg* T Matth. 4, 10; 14, 23; M I, 42, 5, 15, das von *yeu* D, *yu* T (= zd. *aeva*) „ein“ mittelst der Suffixe *n* und *äg* abgeleitet ist.

c) In einigen Fällen liegt *äg* noch als lebendiges Secundärsuffix vor, so in: *zar-äg* Lied Sch 41, 2 (pl. *zarjütü* Sch 101, 7) neben *zar* Lied; *mägur-äg* die Arme! Sch 86, 4 neben *mägur* arm, *yukcux-äg-äi* (abl.) als einarmiger M I, 28, 8 von *yu* ein und *kux* Hand.

Suff. *äg* in b) und c) = skr. *a-ka*, vgl. *astaka* Heim von *asta* Heim, *arbhaka* klein von *arbh* klein, *sarvaka* jeder von *sarva* jeder, *ačvaka* Pferdchen von *ačva* Pferd, *vyasthaka* knochenlos von *vi* + *asthan* etc. Whitney, Skr. Gr. § 1222; altp. *a-ka* in *anāmaka* (namenlos), *bandaka* Diener, zd. *a-ka*, vgl. Spiegel,

1) Hierher also auch *baräg* Reiter, vgl. zd. *bar* reiten.

2) Allerdings findet sich auch, aber wohl seltener, das bloss *xäd*: *xäd-tulgä* von selbst rollend Sch 104, 2, *sä-xvāt-tä* D sie selbst M I, 100, 26.

3) M I, 100, 3 ist für *yeunag* wohl *yeunäg* zu lesen?

Vgl. Gr. p. 203; phl. *ak*, vgl. *akanarak* endlos, np. *a* Vullers, Gr. p. 249—250.

§ 12. Suffix *äg*¹⁾, dig. *ängä*

scheint vorzuliegen in:

vasäg, dig. *vasängä* Hahn, vgl. *vasin* krähen, Verf. Etym. p. 31, Nr. 74; *äcsnäg*, dig. *äcsnängä* wilde Taube, vgl. zd. *acsaena*, Verf. Etym. p. 26, Nr. 46 und p. 139.

§ 13. Suffix *iwäg*, dig. *ëwäg*

bildet abstracte Substantiva aus Nominibus:

k'ästäriväg-günäg Diener Matth. 23, 11, *k'üstäriväg-k'odtoi* sie bedienten Marc. 1, 13 von *k'üstär*²⁾ jünger; *wärziväg* Almosen Matth. 6, 1 von *worz* gut.

Dazu nach M II, 116: *ärwadëwäg* D wie ein Bruder, das einem Bruder gezielende Benehmen von *ärwadü* D Bruder, *bäëwäg* D po-konski von *bäx* Pferd, *äldarëwäg* D po-aldarski von *äldar* der Aelteste, *lägëwäg* D das einem Manne gezielende Benehmen von *läg* Mann. — Danach hätte auch *k'üstäriväg* urspr. bedeutet: das einem Jüngeren (gegen Aeltere) gezielende Benehmen = Dienstfertigkeit, Dienst.

Suff. *ëwäg* scheint aus *ëv* und Suffix *äg* (§ 11, b, c) zusammengesetzt zu sein, aber der Ursprung von *ëv* ist nicht bekannt.

§ 14. Suffix *ig*, dig. *ug*, *ig*

ist a) ein Secundärsuffix ohne besondere Bedeutung, das öfter an possessive Adjectivcomposita angefügt erscheint (wie skr. *ka*, deutsch *ig*):

1) *ig* = dig. *ug*:

*artik'akax-ig*³⁾ T dreibeinig M I, 76, 13 und 16 neben *ärtikax-ug* D dreibeinig M I, 92, 10; 114, 4 von *kax* Fuss. Vgl. *yu-käx-äg* einarmig unter dem Suffix *äg* § 11, c.

2) *ig* = dig. *ig*:

fäinërd-ig-äi D von allen Seiten M I, 98, 20 (zu *ärd*- Verf. Etym. p. 24), vgl. *çerdigüi*⁴⁾ T von welcher Seite Sch 46, 8, *ärd-ig-äi* von dort M I, 26, 29, *alërd-g-ei* (Sjögren) überall her; *sär-k-ei* D (Sjögren) von oben (*sär* Kopf).

Ohne die digorische Form lässt sich nicht entscheiden, ob das Suffix tag. *ig* aus *ug* oder *ig* entstanden ist:

dikax-ig zweifüssig BJ 97 von *kax* Fuss; *yzärd-ig* (*yzärd-ig-on*) treu (ein-herz-ig) Sjögren, *dizärd-ig* wankelmüthig, zweifelnd, falsch (zwei-herz-ig) Ep. Jacob. 1, 8, BJ 78, 96 (pl. *dizärdjätü* Ep. Jacob. 4, 8) von *zärdä* Herz; *buzn-ig* *dä* *dän* ich

1) *äg* für *ügg* aus *äng* Verf. Etym. p. 112.

2) Vgl. *k'üstäräd* Dienst § 28.

3) *çip'pärkaxug* vierbeinig M II, 118.

4) Vgl. *çärd-ig-on* unter dem Suff. *igk'on* § 15.

danke dir Joh. 11, 41, *Xçaväi büzn-ig* Gott sei Dank! M I, 28, 9 neben *buzn udi* er dankte Joh. 22, 19, *buzn radtın* Dank sagen Luc. 17, 18 (vgl. *bozun* D, *buzın* T danken Sjögren); *ügómig* stumm M II, 101, Matth. 9, 33 (von *k'om* Mund?), *džwóz-ig* zweifach M II, 101?, *fäs-nom-ig* Fabel BJ, *fäs-nom-ig-nıcas* Gleichniss Matth. 13, 24; 22, 1? (Hierher stellt Miller II, 101 auch *nämig*, dig. *nämüg* Korn, Kugel M I, 24, 14, pl. *nämğutä* 24, 16, *mäsıg* Thurm, *väyig*, dig. *väyug* Riese, pl. *väügutä* M I, 121, 28, aber die Etymologie dieser Wörter ist ganz dunkel).

Vgl. mit Suffix *ig* das Suff. *igon* § 15 = *ig* + *on*.

ig = urspr. *i-ka*, *ug* = urspr. *u-ka*, vgl. skr. *vi-manyu-ka* Zorn entfernend, *an-akši-ka* augenlos, *eka-gāyatri-ka* eine einzelne *gāyatrī* enthaltend, vgl. Whitney, Skr. Gr. § 1222 und die Suffixe *uka*, *ika* (primär) l. l. § 1180, *ika*, *ika* (primär) § 1186, *ika* (secundär) § 1222, e, 2; zd. *ika*, *i-ka*, *u-ka* Spiegel, Vgl. Gr. p. 203.

b) Suff. *ig* (*ug*, *y*) findet sich auch als todes Secundärsuffix ohne erkennbare Bedeutung aus altossetischer Zeit stammend in:

1) *mäljig* T, *muljug* D Ameise, zd. *maoiri*; *urdig* aufrecht, skr. *ūrdhva*.

2) Suff. *-g* in *qūg* T, *γog* D Kuh, zd. *gāuš* (Nom.), in Comp. *gao-*, vgl. skr. *gō-kā* Dem. von *gō* PW; *ärfig* T, *ärfu-g* D Augenbraue, skr. *bhrū*.

Das *g* in *marg* Gift = zd. *mahrka* und ähnlichen Fällen ist kein ossetisches Suffix.

Suff. *g* = urspr. *ka*, Suff. *ig*, dig. *ug* = urspr. *u-ka*, vgl. skr. *vanraka* Ameise von *vanra* Ameise, *avikā* Schaf von *avi* Schaf, *iśukā* Pfeil von *iśu* Pfeil, Whitney, Skr. Gr. § 1222, c, 1, zd. *pasuka* Vieh von *pasu* Vieh u. s. w.

3) Fraglich ist, ob die Endung *igk' = dig. igk'ä* in *vārigk'*, dig. *vārigk'ä* Lamm (pl. *varjđitä* Sch 31, 23) — vgl. np. *barra* Lamm (aus **varnak*), kurd. *varık*, skr. *uraṇa* — hierher gehört und auf ein urspr. *i-ka* zurückgeführt werden kann.

c) Hierher stelle ich auch ein Suffix dig. *äg*, das vorliegt in: *änd-äg-äi* D draussen M I, 100, 10—11, *ändägäi* M II, 117, bei Sjögren: *and-ieg-ei* D von aussen, ausserhalb, *andieg* D ausserlich, auswendig, vgl. *ändämü* hinaus; *fäst-äg-äi* D M II, 117, bei Sjögren: *fäst-ieg-ei* D von hinten, hinter, vgl. *fästämü* hinten, hinter.

Dieses Suffix *äg* wird entstanden sein durch Antritt des Suffixes *g* an einen Stamm auf *ē* (tag. *i*), vgl. *ättiyä* T hinter (für dig. *ändägäi*), *vöi fästē* D M I, 98, 7 v. u. darauf, *fästiyä* T (für dig. *fästägäi*) (abl.) von hinten neben *fästä*; *daliē* D unten neben *dälä* unten; *sü valē* D M I, 110, 31 auf ihnen, *vāliyā* (abl.) von oben neben *välä* auf, über; vgl. *falē-mä* hinter, Verf. Etym. p. 65.

§ 15. Suffix *igk'on*, *ik'k'on*, dig. *ik'k'on*

(bei Sjögren *ikkon*, dig. *ikkon*), auch *igon*, dig. *igon* und *gon* bildet Adjectiva der Zeitbestimmung im Sinne des deutschen *-ig*: *dwadäsazik'gon* zwölfjährig Marc. 5, 42, *axsäsazik'k'on* = dig. *axsäsanzik'k'on* M II, 116 sechsjährig von *ax* = dig. *anz* Jahr; *izäri'gon* am Abend Marc. 13, 35 (bei Sjögren *izärgon*, *zärgon*) von *izär*, *zär* Abend; *boni'gon* am Tage Luc. 21, 37 (dig. *boni'gon* bei Sjögren) von *bon* Tag; *äxsäw'gon* in der Nacht, Nachts Joh. 3, 2, Matth. 27, 64; 28, 13 = *äxsäw'gon* Matth. 2, 14 (bei Sjögren: *axsaw'gon* D, *axsaw'gon* D, *axsaw'gon* T) von *äxsäw* Nacht; *znonyk'k'on* T, *äzinik'k'on* D gestrig M II, 116 (bei Sjögren *znonyk'kon*, *äzinik'kon*) von *znon* T, *äzinä* D gestern; *abonyk'kon* T, *abonikk'on* heutig von *äbon* heute, Sjögren; *särdi'gon* T, *särdi'gon* D im Sommer von *särd* Sommer, Sjögren. Tritt das Suffix an ein auf *-äg* ausgehendes Wort, so verdrängt es das *äg*: *fazzig'gon* T = *fazzig'gon* D herbsthlich von *fazzäg* (für *fazz-g-igon* aus *fazzäg* + *igon*); *walji'gon* T = *walji'gon* D im Frühjahr von *waljäg* Frühjahr; *čirdi'gon* D aus welcher Nation? von *či* welcher und *irdäg* Seite, vgl. *čerdäg-äi* (abl.) T von welcher Seite Sch 46, 8.

Vgl. Sjögren p. 73, § 51.

Die Endung entstand, indem das Suffix *on* (cf. § 4) an Adjectiva mit dem Suffix *ig* (cf. § 14) antrat.

§ 16. Suffix *ag* (dig. *ag* oder *agä*)

bildet a) aus Präsensstämmen Adjectiva (resp. Substant.), die eine bleibende Eigenschaft ausdrücken:

kärdäg M I, 74, 9 schneidend, scharf von *kärdä'n* schneiden; *tärsag* furchtsam Matth. 8, 26 von *tärsä'n* sich fürchten; *axsäg* (*axsäge* D) Schütze, Jäger (Sjögren) von *axsä'n* schießen; *quag* Luc. 22, 35 Mangel leidend; *ämbiyag* 1 Ep. Petr. 1, 23 vergänglich von *ämbi'n* faulen; *täsag* biegsam BJ 81 von *täsä'n* sich biegen.

Vgl. M II, 102: Suffix *ag* = dig. *agä* bildet vom Präsensstamm Nomina, die eine dauernde Eigenschaft ausdrücken: *čävdäg*, dig. *čävdägä* Wanderer, *tärsäg*, *tärsägä* Feigling, furchtsam, während das Suffix *äg* = dig. *äg* Participia praesentis bildet: *tärsäg* sich fürchtend, *čävdäg* gehend etc.

Wie Suff. *äg* auf *aka*, könnte *ag* auf *äka* (*äku*) zurückgehen, vgl. skr. *jalpaka* geschwätzig von *jalp*, *bhikṣaka* Bettler, *mṛḍayāku* gnädig (Whitney, Skr. Gr. § 1181, b, phl. *dānāk*, np. *dām-ā* weise zum Praesens *dām-am* ich weiss etc. Vullers, Gr. p. 218.

b) Suff. *ag* dient auch zur Bildung von Adjectiven aus Adverbien und Substantiven:

1) aus Adverbien, die ein Ortsverhältniss bezeichnen:

fäst'ag- hintere (Sjögren: *fastäge* ¹⁾ D = *fästäg* T) neben

1) Ist *fastäge* (= *fäst'agä*) richtig?

füstä nach, zd. *pasča*; *dälläg* D der untere M I, 112, 27 (vgl. *dällagon-täi* von unten Joh. 8, 23) neben *dälä* unten, zd. *ađairi*; *välläg* D obere M I, 112, 28 (vgl. *vällagon-täi* von oben Joh. 8, 23, *vällagontäi midäg* in der Höhe [ἐν ὑψίτοις] Luc. 2, 14) neben *välä* auf, über, zd. *upairi*; *nillag* D = *nälläg* T (Sjögren) niedere neben *ni* D, *nä* T nieder¹⁾; *attag* T (Sjögren) äusserlich (*ädtagon* äusserlich Luc. 11, 40), vgl. *ättä-mä* hinaus, skr. *anta*; *midäk-g-ag-on* innerlich Luc. 11, 40 neben *midäg* in (vgl. Suff. *k'ag*), *fič-ag* D, *fič-ag* T erste, *fij-ag-on* erste Luc. 14, 18 (cf. *dälg'ag* zweite, *ärtig'ag* dritte); *minäg* D tausendste von *min* tausend, Sjögren.

Vgl. das Suffix *g'ag* § 18.

2) aus Substantiven: *sixäg* der, mit dem man in einer Reihe wohnt, Nachbar Sch 51, Nr. 5 von *six* Häuserreihe; *dëssag* D wunderbar M I, 110, 26 (Sjögren *diessag* D = *dissag* T wunderbar) von *dës* D Verwunderung M I, 108, 26, *dësgängä* D sich wundernd M I, 110, 11; *saxarag* (in *saxar-äk-tü* die Bürger, Städte Luc. 19, 14) von *sazar* Stadt; *färsäg* *läg* gemeiner (nicht ebenbürtiger Mann M I, 40, 3 v. u. (vgl. *fursalag* Ss 29, 2) von *fars* Seite, vgl. *farsag* bei Sjögren; *rüxsäg* hell, glänzend M I, 20, 20 (*ruxsäg* Sch 36, 8) von *rüxs* Licht.

So auch häufig aus Völkernamen:

Urussag D, *Urjssag* T russisch von *Uruss* D, *Urjss* T Russe, Russland, entsprechend: *Somiezag* D, *Somizag* armenisch von *Somiez*, *Somix* Armenier, *Gurjiag* T Sch 69, 4 (*gurjiag* Sch 42, 3), *Gurjiag* D grusinisch von *Gurji* T, *Gurji* D; *Dzuttäg* T, *Dziwittäg* D jüdisch von *Dzut* T, *Dzüoit* D Jude (Sjögren, p. 72, § 50), *Eberag-au* auf hebräisch Joh. 5, 2, *Wirag* Sch 11, 88, *Uirag*²⁾ Sch 15 Jude (von georg. *Uria*), *Mërdätäg* imerethisch M I, 104, 2.

Suff. (*a*)*g* hier = urspr. (*ā*)-*ka* oder (*a*)-*ka*, vgl. skr. *anta-ka* Ende bereitend von *anta* Ende, *süči-ka* stechend von *süči* Nadel, *paryāyika* strophisch von *paryāya* Strophe, von Präpositionen: *anti-ka* nahe, *anu-ka* folgend etc. Whitney, Skr. Gr. § 1222, a, phl. *časmak* glänzend von *časm* Auge.

c) Suff. *ag* erscheint auch einigemal als todttes Suffix, so in: *äwzäg* (bei Sjögren *awzäg* D = *äwzäg*, *äwzäg* T) Zunge, zd. *hizvā*, skr. *jihvā*; *dändäg* (Sjögren *dändäg*) Zahn, zd. *-dañtam*, skr. *danta*; *fändäg* (Sjögren *fandag* D = *fändäg* T) Weg, zd. *pañtan*, skr. *pañthan*.

Vgl. Suff. *g* § 14, b.

Suff. *ag* = urspr. *ā-ka* (d. h. an Stämme auf *ā* angefügtes *ka*), vgl. zd. *humayāka* listig von *humaya*, *mašyāka* Mensch von *mašya* Mensch, *zairimyāka* von *zairimya*. In Np. bildet *ā* (aus

1) *nillag* in Analogie zu *dällag*, *vällag* gebildet.

2) *Uirag* aus *uri-ag*.

āk) Subst. aus Adj. *garmā* = phl. *garmāh*: Hitze von *garm* heiss), tritt aber auch bedeutungslos auf nach Vullers, Gr. p. 218, d.

Als lebendiges Suffix kann *ag* gelten in: *mīr-mīr-ag* T = *mur* D Glücklein (Sjögren). Doch steht Sjögrens *ag* wohl für *üg* § 11, b?

§ 17. Suffix *ag* (*i-ag*)¹⁾

— nach Form (s. u.) und Bedeutung von dem vorhergehenden Suffix *ag* (§ 16) zu scheiden — dient als Secundärsuffix zur Ableitung von Participien fut. und Adjectiven aus Substantiven (und Ordinalien) und bildet:

a) Ptcp. fut. pass. aus Infinitiven:

vārjīnag „dividendus“ M I, 66, 4; 127, Nr. 103 von *vārjīn* theilen; *xārjīnag* das zu essende = Speise M I, 50, 3 = *xārīnag* Matth. 24, 28 von *xārjīn* essen; *xūdjīnag* lächerlich = Schande, schändlich M I, 16, 26; 40, 15 von *xūdjīn* lachen; *zājīnag* zu sagen Luc. 7, 40 von *zājīn* sagen; *jurīnag* (ist) zu reden Joh. 8, 26 von *jurjīn* reden; *nuazīnag* (zu trinken) = Getränk Luc. 1, 15 von *nuazīn* trinken; *t'auīnāg* (zu säen) Same Sch 33, 53 von *t'auīn* säen. Vgl. dig. *finsuīndg* scribendus von *finsun* schreiben, *xvīruīnāg* edendus von *xvīrun* essen, *k'ānuīnāg* faciendus von *k'ānun* machen M II, 103. (Bei Sjögren p. 76, § 61: *nag* oder *nāg*, dig. *nāge*).

Für *i-ag* finde ich ein Suffix *i-üg* T = *i-agä* D (Sjögren) nur in *axurgānīnāg*²⁾ der zu lehren ist = Schüler (häufig im NT) von *axurgānīn* lehren, bei Sjögren: *axurk'ānīnāg* T = *axurk'ānuīnāge* D, vgl. *axurgānāg*³⁾ T = *axurganāge* D lehrend = Lehrer von *axurk'ānīn* T (Sjögren) lehren.

b) Ptcp. fut. act. aus Infinitiven:

ārcāuīnag der da kommen soll Matth. 11, 3 von *ārcāuīn*; *fīdtrīnag* (der zahlen soll) Schuldner M I, 104, 4 von *fīdtrīn* zahlen; *sainag* betrügen wollend M I, 88, 1 von *sain* betrügen; *suīnag* künftig Matth. 12, 32 von *suun* Sjögren 437, dig. *isuun* Sjögren 397 „werden“; *arjīnag* schwanger (die gebären wird) M I, 78, 5 von *arjīn* gebären; *zainag* schwanger M I, 56, 6 von *zain* werden, gebären. Vgl. dazu Stackelberg, Btr. 87.

c) Adjectiva der Beziehung aus Substantiven:

xījairag häuslich, des Hauses Matth. 10, 6 von *xījār* Haus; *āfsāīnag* eisern M I, 64, 19 von *āfsān* Eisen; *axsēīnag* mittlere von *axsān* Mitte (Sjögren); *bīnoīnāg* Familienglied Sch 39, Nr. 4 zu *bīnon-tū* Verwandten; *k'āroīnāg-tū* (pl.) an der Seite befindlich Sch 46, 13 von *k'āron* Ende, Seite M I, 86, 13; *xōīrag* Speise M I, 60, 23; 74, 2 v. u., vgl. *xor* Getreide. Vgl. *bazarag* von *bazar* Markt; *adāīmāg* (Ep. Jacob. I, 7) von *adām* Leute; *bīdīīrag*

1) Vgl. Sch 25, Nr. 22.

2) pl. *axurgānīnāgtj* Matth. 22, 16.

3) pl. *axurgān-j-ā* Matth. 23, 8.

= dig. *budwirag* von *bidr*, dig. *budur* Feld, M II, 103; *fäst-vairag* Hausgesinde von *fästü* und *dvar* Thür M II, 97.

d) Die Ordinalia des digor. Dialectes von 4 an aus den gemein-ossetischen Ordinalformen:

čupp'är-äimag der vierte, vgl. tag. *čipp'är-äm* der vierte; *fänj-äimag* der fünfte, vgl. tag. *fänj-äm* der fünfte, skr. *pañ-ča-ma*, etc., M II, 103 und 161. Die dig. Ordinalia sind also mit doppelten Suffix gebildet: *äm* + *i-ag* = *äimag*, während das Tag. einfach *äm* hat.

e) Adjectiva von der Bedeutung: tauglich zu — aus Substantiven:

gailag M II, 98, *gailag* Sch 15, Nr. 22: was ein guter Ochse werden kann von *gal* Ochse; *äxsüwäirag* M I, 14, 5 etwas zum Abendessen taugliches von *äxsüwär* Abendessen M I, 50, 26, 27; *bulkoimag*¹⁾ tauglich zum Obersten von *bulkon* Oberst M II, 103.

Das in diesem Paragraph besprochene Suffix *ag* bewirkt Epenthese von *i*, wenn es an Wörter auf *n*, *m*, *r*, *l* antritt (vgl. Verf., Etym. 108) und ist darum auf ein älteres *iag* M II, 103 (*iäg* Salemann) zurückgeführt worden. Nur kommt dieses Suffix *iag* als solches nicht vor, vielmehr immer nur als *ag*, entweder mit epenthetischem *i* unter den oben erwähnten Umständen oder ohne Spur des *i* unter den übrigen Verhältnissen, vgl. *njwond-ag* M I, 102, 3 tauglich zum Opferthier von *njwond*, *küsag* zur Tasse tauglich von *küs* M II, 103, *äsag* zur Frau tauglich von *äs* M II, 103, vgl. *ussag* BJ 238 = *newësta* (mannbares Mädchen = die zur Frau taugt), *k'äsärttag* M I, 66, 14 zum Kusart (Braten) tauglich. Formell liegt hier nur ein Suffix *ag* vor und mit einem solchen kommt man — formell — auch in den folgenden Fällen aus: *ärčiaag*²⁾ M I, 66, 24 und 30 Fell tauglich zur Anfertigung von *ärči* (Schuhe, Schneeschuhe) M I, 127, Nr. 106; *bägüniag* was zum Bier taugt, Materialien zum Bier M I, 102, 1 v. u., BJ 349 von *bägünj* Bier (*iag* aus *i* + *ag*); *zürdiag* Marc. 5, 23 (*zürdeag*, *zürdiag* Sjögren) herzlich von *zürdä* (zd. *zaredaya*) Herz (*iag* = *eag* aus *ä* + *ag*), vgl. *xorz-zürdi-on* herzlich Luc. 1, 78 (*ion* aus *ä* + *on*). Allerdings kann *zürdiag* dann nach Form und Bedeutung unter Suffix *ag* § 16 gestellt werden, während *ärčiaag* und *bägüniag* der Bedeutung nach zum Suffix *ag-iag* gehören.

Als Grundform des Suffixes ist *iaka*, *iäka* angesetzt worden — ?

§ 18. Suffix *gl'ag* (*k'ag*)

bildet a) einige Ordinalia und Adjectiva des Raumverhältnisses:

djgl'ag M I, 82, 10 der zweite (auch *djkl'ag* I, 76, 23, dig. *duh'ag*, *dukl'ag*³⁾ M II, 104 und 161), vgl. *duä*, *duwä* zwei, *du-day*

1) „oder *bulkoniag*“ (?).

2) Vgl. *Gurji-ag* grusinisch von *Gurji* etc. unter Suff. *ag* § 16.

3) Bei Sjögren: *dukkag* etc.

D doppelt, *dugai* D je zwei; *ärt'ik'k'ag* dritte M I, 30, 11, *ärt'ig'k'ag* M II, 104, *ärt'ik'k'ag*, dig. *ärt'ik'k'ag* M II, 161, *ärt'ik'g'ag* drittens Sch 95, 1 v. u., vgl. *ärt'ü* drei; *äst'äuk'k'ag* D der mittlere M I, 112, 28, vgl. *astau* D = *astüu* T durch, hindurch (Sjögren), *astaw* Mitte Ss 30, 1, *äst'üu* in M I, 64, 5 v. u. Dazu nach M II, 104: *bung'k'ag* niedrigste von *bun* D = *bün* T Boden, unten, *sürg'k'ag* der obere von *sär* Kopf, *midäg'k'ag*¹⁾ das innere = das Futter von *midäg* innen, *ändüg'k'ag* D äusserlich, auswendig, vgl. *ändimä* D hinaus, *galiug'k'ag* T, *galeug'k'ag* D linke von *galüu* link.

In der Endung *ag* des Suffixes *g'k'ag* dürfen wir wohl das § 16, 17 besprochene Suffix *ag* oder *iag* (in *fič'ag* der erste, *fäst'ag* der hintere oder dig. *fänjüimag* der fünfte) wiederfinden, das übrig bleibende *g'k'* oder *k'g* steht wohl für *g* und ist der Rest eines alten *ka*-Suffixes (vgl. skr. *ekaka* einzig von *eka* ein, *dvačed* paarweise verbunden von *dva*, *triced* zu dreien verbunden von *tri*), an welches *ag* später antrat. Aus urspr. *trika* wäre im Osset. *ärt'ig* geworden und an dieses dann das Suffix *ag* angetreten, von den Ordinalien aus hätte sich dann das Suffix per Analogie weiter verbreitet. Schwierigkeit bereitet *g'k'*-*k'g* wie fast alle geminierten Consonanten im Ossetischen. *g'k'ag* auf urspr. *-ka-ya-ka* zurückzuführen, wie Miller II, 104 will, geht nicht an. Miller's Annahme (II, 96), dass osset. *k'k'* aus *k'y* entstehe, stützt sich nur auf seine Erklärung von *dj'k'k'ag* aus **dj'k'iag*, *ärt'ik'k'ag* aus *ärt'ik'iag*.

b) Adjectiva von der Bedeutung: bestimmt für —:

sürdäg'k'ag-mjzd als Lohn für das Glühen M I, 28, 19 zu *baisürdün* glühen, härten, stählen I, 28, 16—17; *k'ädik'g'ag* Lohn für die Erzählung Sch 86, 15 von *k'ädäg* Sch 71, 4, *k'ädäg* M I, 68, 10 Erzählung; *fändak'g'ag* Kost für den Weg Sch 81, 5, pl. *fändäg'k'ag-t'ü* Reisevorräthe M I, 60, 16; 64, 8 von *fändag* Weg; *fizonüg'k'ag* was zum Braten geeignet, nöthig ist M I, 64, 6 v. u., 72, 1, vgl. *bur fizonüg* gelber Braten Sch 38, 6, pl. *fizonj'it'ü* Braten M I, 48, 1 v. u.; *k'uwüggag*, pl. *k'uwügg'ügt'ü* beim Gebet dargebrachte Gaben Sch 72, 10—11; 88, Nr. 8 von *k'uwün* (*k'üwün*) beten; *fetak'g'ag* Lohn des Anführers Sch 84, 11 von *fätäg* Woiwode BJ 50.

Dies *g'k'ag* ist vielleicht nur das § 17 besprochene Suffix *ag-iag* (vgl. *üs-ag* zur Frau tauglich), das an Nomina auf *ag* und *üg* (*k'ädäg*, *fändag*, *fizonüg*) angetreten ist.

c) Verbaladjectiva:

ärčvogl'äg *lög* der Ankömmling M I, 86, 11 von *ärčvüm* (vgl. das ptp. praes. *čvog* = *čvüg* kommend); *ämbül'ik'g'ag* der gerade Schuss Sch 48, 1 von *ämbülün* begegnen, *šleut'ik'g'ag* der Prell-Schuss Sch 48, 2.

Zu Grunde zu liegen scheinen hier Ptp. praes. auf *üg*, an die ein unbestimmbares Suffix *ag* (?) angetreten ist.

1) *midük'gagon* innerlich Luc. 11, 40.

§ 19. Suffix *agk'in* D

finde ich nur in:

γāvagk'in M I, 108, 10 bedürftig von *γāun* bedürfen, bei Sjögren: *γāvōgk'in* = *γāvōge* mangelhaft. Vgl. tag. *quag* Mangel leidend Luc. 22, 35 und *qājin* fehlend M I, 34, 16, das Sjögren in der Form *qād't'in* aufführt und = dig. *γāvōgk'in* setzt.

An das vom Praesensstamm mittels Suffix *ag* (cf. § 16, a) gebildete Adjectiv *γāvag-ā* scheint ein Suffix *in* oder *gin*, *kein*(?) angetreten zu sein. Vgl. *ārčvōgk'ag* unter Suffix *gk'ag* § 18, c.

§ 20. Suffix *jin*, *j'in*, dig. *gin* und *gun*

bildet Adjectiva aus Substantiven und bedeutet: versehen mit.

Dem tag. Suffix *jin* steht im Dig. in der Regel *gin* gegenüber, in einigen Fällen aber auch *gun*. Aus *gin* musste im Tag. *jin*, *j'in* werden, für *gun* aber wäre auch im Tag. *gun* zu erwarten, da *u* nach Gutturalen im Tag. bleibt. Allerdings ist *u* in einzelnen Fällen (Verf. Etym. p. 88) auch nach Gutturalen im Tag. zu *i* geworden, und hat auch dieses *i* die vorangehenden Gutturale palatalisirt, so dass der Uebergang von dig. *gun* in tag. *j'in*, *jin* als möglich angesehen werden muss. Das tag. *j'in*, *jin* kann daher sowohl auf dig. *gin* wie auf dig. *gun* zurückgehen, es bleibt nur fraglich, in welcher Beziehung die beiden Suffixe, die nur im Vocal verschieden, sonst lautlich gleich und auch gleicher Bedeutung („versehen mit“) sind, zu einander stehen.

Der tönende Anlaut des Suffixes (*gin*, *gun*, *jin*) wird öfter tonlos (*k'in*, *kun*, *t'in*, *čin*), wie es scheint durch Einfluss des vorangehenden Consonanten¹⁾, vgl. *st'ugk'in* von *stug*.

a) *jin* = *gin*:

bazurj'in D beflügelt M I, 94, 12, *bāzj'gin*²⁾ M I, 102, 2 v. u. von *bazur* D, *bazir* T Flügel; *k'ādjin* D geachtet M I, 94, 19, *k'add'in* T stattdich Sch 80, Nr. 7 von *k'ad* Ehre; *cidjin* D geehrt M I, 96, 20 von *cit* Ehre; *st'ugk'in* D gelockt M I, 114, 2—3 von *st'ug* Locke; *vārdūnjin* D Fuhrmann M I, 92, 17 von *vārdun* Wagen; *adjin* D schmackhaft M I, 94, 2 v. u. = *adjin* T M I, 104, 4 v. u. (*ād'k'in* D, *add'in* T bei Sjögren, *adgin* Ss) von *ad* Geschmack; *čifjin* (Dial. v. Kamunt) eine Oertlichkeit Digoriens = morastig M I, 86, 8 von *čif* T Koth; *kaxek'in* D mit Füßen versehen = *kaxt'in* T (Sjögren) von *kax* Fuss; *xorzak'in* D = *xorzak't'in* T (Sjögren) gnädig von *xorzanra* D = *xorzak* T Gnade (*xvarzūnzū* = *xorzūx* bei Miller); *afseinägk'in* D mit Eisen gemengt = *afseinäg'd'in* T (Sjögren) von *afseinüg* D Eisen; *zask'in* D Schuldner = *zast'in* T (Sjögren) von *zas* Schuld; *bonjin* D = *bond'in* T Sjögren, Sch 38, 2—3, *bonjin*

1) Sjögren p. 70.

2) im Lied an *Alardi*, in dem auch *k'iriag* Fladen M I, 102, 7 v. u.

Ep. Jac. 5, 1 glücklich, reich von *bon* Glück; *zundk'in* D = *zondd'in* T Sjögren, *zondj'in* Matth. 7, 25 klug von *zond* Verstand; *swärj'in* D (Sjögren) = *swärj'in* T Sch 99, 14 schwanger von **spödr* Embryo; *bašj'in* D, *bäzj'in* T M II, 47 dick; *juarj'in* D = *juard'in* T der ein Kreuz hat, Gevatter von *juar* Kreuz, Sjögren, vgl. *äm-juar-j'in* Gevatter M I, 54, 18; *äm-xai-d'in* Theilnehmer Sch 56, 3 von *xai* Theil.

b) *j'in* = *gun*:

smüst'g'in *änc'i* D sie wurden zornig M I, 92, 24, *smüst'g'in* *d'in* D ich wurde zornig M I, 100, 12 von *mäst'* Zorn, bei Sjögren *mastgun* D, *mastkun* D = *mastt'in* T; *tuxkun* D stark, kräftig = *t'xat'in* T (Sjögren), *t'xaj'in* M I, 20, 6; 30, 27, comp. *t'xaj'endär* stärker M I, 22, 4, Matth. 3, 11 von *t'xä* Kraft = dig. *tuxä* (Sjögren); *niwgun* D glücklich von *nice* D Glück (Sjögren); *awžestegun* D mit Silber gemengt = *awžistt'in* T (Sjögren) von *awžeste* Silber; *sužzaringun* D = *sižzarind'in* T mit Gold gemengt (Sjögren) von *sužzarine* D Gold; *cačkun* D salzig, gesalzen = *čaxt'in* T (Sjögren), *čaxj'in* gesalzen M I, 56, 9 von *čaxxä* D (bei Miller *čānxä* D = *čāx* T) Salz. Vgl. *feškun* D = *fest'in* T glücklich, *xordkun* D = *xardt'in* T satt (zu *xarj'in* essen) bei Sjögren.

Nur tag. *j'in* ohne dig. Entsprechung finde ich bei:

xäurägj'in besessen Matth. 4, 24 von *xäuräg* Teufel; *gotj'j'in* Aussätzige Matth. 8, 2 von *gotj'r* Aussatz Matth. 8, 3; *täriyäd-j'int'ä* Sünder Matth. 9, 10 von *täriyäd* Sünde; *rj'n-čj'in* krank Sch 42, 8, *rj'nč'in* M I, 38, 2—1 v. u., bei Sjögren: *rint'in*, *rjnt'in*, *rjnt'in*, Ss 32, 2: *rink'in* von *rj'n* (bei Sjögren *rj'n*, *rj'n* T = *run* D) Krankheit. Vgl. M II, 104.

Ueber *qäj'in* fehlend s. d. Suff. *agk'in* § 19.

Ursprung des Suffixes unbekannt. Miller führt (II, 105) *gin* auf **kina* = -k + *in* zurück, womit nicht viel geholfen ist. Auch die Vergleichung mit np. *gin* befriedigt mich nicht. Der Bedeutung nach vgl. arm. *gin* in *div-a-gin*, *ah-a-gin*, *už-gin* u. s. w.

§ 21. Suffix *onj'in*, dig. *onj'in*

nimmt Miller II, 116 auf Grund des Wortes *vänk'-onj'in* wěnyj an, vgl. *äväng* dowěrie (Zutrauen) M II, 101, bei Sjögren: *anüvönk* (st. *anü-avon*) T = dig. *anevontke* (st. *ane-avontke*) Unglaube, ungläubig, untreu, *avontk'in* D = *avontk'in* D gläubig, treu.

Suff. *onj'in* offenbar = *on* § 4 + *j'in* § 20.

§ 22. Suffix *gä*

bildet vom Präsensstamm Verbalnomina, die bald die Bedeutung eines Participiums oder eines Nebensatzes mit „indem“ bald die eines Gerundiums haben:

čügä kommend Matth. 3, 7 von *čün* kommen; *suggä čiray* ein brennendes Licht Matth. 5, 15 von *sün* brennen; *zilgä* rund M I, 70, 1 v. u. von *ziln* drehen, wenden, *zilgä-zilgä* in Windungen M I, 64, 4 v. u., *änä-zingä* verborgen Matth. 5, 14 von *zingn* sichtbar sein, *k'äugä* weinend, indem er weinte M I, 78, 13 von *k'äun* weinen; *xärzär-gängä* knarrend M I, 114, 5, *gurgär-gängä* lärmend M I, 114, 6, dig. *děsgängä* sich verwundernd M I, 110, 11 von *k'änjn*, dig. *k'änun* machen; *xäd-tulgä* ordon ein von selbst rollender Wagen Sch 104, 2 von *tuln* rollen; *zäygä* sagend, indem er sagte M I, 20, 4, Sch 81, 5, 6, 7, dig. M I, 110, 6 etc. von *zäjn*; *yäzgä xódgä* D scherzend und lachend M I, 98, 13 von *yazun, xodun*.

Als Gerundium ist es häufig mit *k'änjn* machen verbunden und liefert mit diesem die periphrastische Conjugation: *bädgä k'änis* du sitztest ("machst ein Sitzen") M I, 20, 29 von *badjn* sitzen; *läugä k'änis* du stehst M I, 20, 30; *süjgä k'ódt'a* er fing an zu brennen M I, 22, 1, *xäcgä k'änj* er kämpft M I, 24, 15, vgl. 44, 18; *lējgä k'ódt'oi* sie flohen M I, 74, 11, *mä ärgävodgä d'k'ä tödte* mich M I, 58, 14, *tärsgä mü¹⁾ fälek'änüt*, *k'ängä un n'čj k'änjnän* fürchtet euch nicht, ich werde euch nichts thun M I, 60, 10—11; *xjncgä k'änjn* ich bewirthe M I, 74, 2 v. u., *gurgä ümü mälgä k'änäntä* sie sollen geboren werden und sterben M I, 90, 23; dig. *fedgä k'änun* sie bezahlt M I, 110, 18; *xärgä-där näl k'ódtä ümü jurgä-där* er konnte nicht mehr essen noch reden Sch 75, 6, *tärsgä ma k'än* fürchte nicht! Sch 96—97; *büzgä k'änjnän* ich werde tauglich sein Sch 97, 2; *varzgä k'än-jjnän* ich werde lieben Sch 97, 2. Vgl. M II, 104: *xussgä* das Liegen, Schlafen von *xussjn* liegen, *fjcgä* das Kochen von *fjcn* kochen etc.

Hierher auch:

djmgä Wind M I, 20, 25 von *djmn* wehen, *čingä* Brühe M I, 56, 30 von *čijn* schlürfen; *sk'ängä-läpp'a* Adoptivsohn M I, 26, 10 von *sk'änjn* bewirken, schaffen.

Vgl. M II, 104 und 221, Stackelberg, Btr. p. 86.

Herkunft des Suffixes unbekannt, von Miller (II, 104) aus *ka + ya* gedeutet.

§ 23. Suffix *gäyü* (dig. *gäi*)

bildet vom Präsensstamm Verbalnomina, die den Sinn von Gerundien haben:

zäygäyü indem sie sprach Sch 77, 2 von *zäjn* sprechen; *qüz-gäyü* sich freuend Sch 75, 3 von *qazjn* sich ergötzen; *fəqusgäyü* als sie hörten Sch 72, 15 von *qusjn* hören; *čink'ängäyü* sich freuend, indem er sich freute Sch 65, 4 von *čink'änjn* sich freuen; *dädtgäyü* indem er gab Matth. 26, 26 von *dättjn* geben; *xusgäyü*

1) Muss heißen *ma*.

schlafend, während sie schliefen Matth. 26, 43 von *xussin* schlafen; *änä-jür-gäyā* ohne zu sprechen M I, 40, 2 v. u. von *jürin* sprechen; dig. *cäyd-gäi* wenn sie (Kwas) durchsehte M I, 110, 27, *rak'äsgäi* wenn man (sie) ansah M I, 98, 14, *nissömi-gängäi* indem sie einen Eid leisteten M I, 96, 1, *rimaxsgäi k'öd'ta* sie verheimlichte es M I, 110, 1, *n'enäyälögäi* indem sie nicht glaubten M I, 94, 23 von *änäyākun* glauben.

Die Formen auf *gäyā* gehören als Ablative des Zustandes zu den Formen auf *gäi*: M II, 222—224, Stackelberg, Btrg. 85—87.

§ 24. Suffix *gai*

dient zur Bildung von Distributiven:

yu-gäi einzeln M I, 22, 10, dig. *yeugai* M II, 117, Sjögren p. 107 von *yu* eins; *dj-gai* doppelt Marc. 6, 9, pl. *djgäid'tüi* (abl.) zu zweien (sandte er sie) Luc. 10, 1, dig. *dugai* M II, 117, Sjögren p. 107 von *dui*, dig. *duvä* zwei; *ärt'igai*, dig. *ärt'igai* M II, 117, dig. *artugai* Sjögren 107 je drei von *ärtä* drei; *sizgai* reihenweise Sch 48, 2 von *siz* Häuserreihe Sch 48, 4; *xäyargai* häuserweise Sch 48, 2 von *xäyar* Haus; *radugai* D der Reihe nach M I, 98, 20 von *rad* Reihe, tag. *radgai* abwechselnd BJ 842; *minigai* D allmählig von *mini* wenig (*minji* M I, 96, 12) Sjögren 415; *t'isilgai* allmählig, nach und nach, Sjögren, von *t'isil* klein, BJ 381: *čisilgai*; *čusgai* allmählig, stufenmässig, Sjögren, von *čus* wenig, kaum; vgl. *udgai* BJ 360 von *ud* Seele, *bongai* BJ 364 von *bon* Tag, *nämigkai* BJ 373 von *nämig* Korn.

Entstehung unbekannt. Miller II, 117 denkt an zd. *gāya* Schritt.

§ 25. Suffix *gom*, *k'om* (bei Sjögren *kom*), dig. *gon*, *k'on* (bei Sjögren *kon*)

tritt an Adjectiva an im Sinne von „etwas, ziemlich“:

saugom, dig. *saugon*¹⁾, bei Sjögren: *saukom* T etwas schwarz, schwärzlich von *sau* schwarz; *ürsk'om*, dig. *orsk'on*, bei Sjögren *ürskom* T, *orsk'on* D etwas weiss, weisslich von *ürs* weiss; *stirgom* T, *sturgon* D etwas gross von *stir* gross, Sjögren; *zjn-goma-ary* (sic) ziemlich theuer, etwas theuer von *zjn-ary* theuer (schweren Preis habend), Sjögren.

Die Beispiele s. bei M II, 116, Sjögren p. 74, § 54.

Nicht unser Suffix *gom* liegt vor in: *däl-gom-näi* nieder Matth. 4, 9, vgl. *däli* herab, unten, *däliämä* herunter, hier ist *gom* vielmehr das Substantiv *gom* = *k'om* Mund, Gesicht, vgl. *välgommiä* Sch 103, 7.

Suff. *gom* aus urspr. **kūma*, woher aber dies?

1) Dig. *gon* aus *gom* Verf. Etym. p. 105.

§ 26. Suffix *gomau*

bildet Adv. und Adj. mit der Bedeutung „ziemlich“:

änkärdgomau (adv.) ziemlich traurig M I, 82, 11 von *änkärd* traurig M I, 82, 12; *taydgomau* (adv.) eilig Sch 82, 18 von *tayd* schnell, eilig; *vähäugomau* (adv.) ziemlich hoch Sch 103, 9 von *yu vähäu* etwas hoch Sch 103, 9; *müstgomauü* (abl. d. Zustandes) ziemlich oder sehr erzürnt Sch 72, 2 von *müst* Zorn; *dardgomau* (adv.) ziemlich weit (Sjögren) von *dard* weit; *ärra-gomau* BJ 82.

Suff. *gomau* aus *gom* § 25 und *au* § 10?

§ 27. Suffix *äx*, dig. *äncäx*

— abstract. Substantive aus Adjectiven bildend —

ist wohl anzunehmen auf Grund von *xorzäx* T, *xwarzäncäx* D Güte von *xorz* gut, *fädäx* T, *fudäncäx* D Zorn von *fäd* böse. Vgl. Verf. Etym. p. 111, 6.

Ursprung dunkel.

In Fällen wie *zäx* = dig. *zäncäx* Erde (zd. *zä*, gen. *zemö*) müsste ein Suffix *x*, dig. *xä* angenommen werden.

§ 28. Suffix *ad*, dig. *adü* (*i-adü*)

bildet aus Substantiven und Adjectiven abstracte Substantiva:

stirad Grösse, Herrlichkeit Sch 59, 16, Matth. 4, 8 von *stir* gross (bei Sjögren: *stiräd*, *sturäde*); *küstirad* Dienst Matth. 4, 11 von *küstär* jünger; *äwdisänad* Zeugnis Marc. 6, 11 von *äwdisän* Zeuge; *özdanäd* Adel Sch 8, 32 von *väzdan* Edelmann; *qüzdigad* Reichthum Marc. 4, 19 (bei Sjögren *qüzdigäd* = dig. *qazduqkade*) von *qüzdig* reich; *äcügad* Wahrheit Joh. 18, 38, *äcüg-kädü* (abl.) in der That M I, 52, 15 von *äcüg* wahr, wirklich M I, 60, 3; *p'ajxad* Reich Matth. 3, 2, *p'at'axad* M II, 98, pl. *p'ajxadü* die Reiche Matth. 4, 8 von *p'ajax*, *pacax*, *p'at'ax* Fürst; *xanäd* Chanat von *xän* Chan; *äncöyad* Friede Luc. 19, 38 von *äncöi* M II, 39, vgl. *äncöi-jinad* Friede; *niffästiad* Verzögerung Sch 37, 8—9 zu *fästiyü* hinten; *lügäd* T, *lagäde* D Menschheit von *liq* Mensch; *arfäd* T (*ärfad* M II, 98), *arfäde* D Tiefe von *arf* tief (Sjögren) etc. Weitere Beispiele bei Sjögren p. 73, § 53.

Als ältere Form des Suffixes wird *i-ad*, *i-adü* angesetzt (vgl. *aj* = *i-aj* § 17 und die Epenthese von *i*, Verf., Etym. p. 108) wegen der Formen:

küstäräd ¹⁾ T, *küstärädü* Dienstfertigkeit von *küstär*; *aldäräd*, *aldärädü* D (*aldäräd* T) die Autorität von *äldar* das Oberhaupt; *limänäd*, *limänädü* D (*limänäd* T) Freundschaft von *limän* Freund; *sabüräd*, *sabürädü* D (*sabüräd* T) Bescheidenheit von *sabur* D bescheiden; *vozzarwäd* Schwere D (*vozzarwäd* T) von

1) Siehe aber oben *küstäräd* T Matth. 4, 11.

vozzau schwer; *änçoınadä* D Ruhe von *änçon*, Beispiele, die sich bei Sjögren und M II, 98 und 106 finden, mir in den Texten aber nicht begegnet sind. Das von M II, 106 angeführte *däsnidd* Geschicklichkeit ist mittelst des Suffixes *ad* von *däsnä* geschickt abgeleitet. Der tag. Dialect zeigt danach das epenthetische *i* bei diesem Suffix nicht, es lautet hier *ad*, dig. aber *adä* = *i-adä*.

Nach Miller (II, 107) ist das Suffix *ad*, *iadä* entstanden aus urspr. *ya* + *tä* (vgl. skr. *devatä* Gottheit, *vasutä* Reichthum, *nagnatä* Nacktheit etc. Whitney, Skr. Gr. § 1237)?

§ 29. Suffix *jınad*, dig. *jınadä* 1)

bildet abstracte Substantiva im Sinne des deutschen Suffixes: heit, keit, thum:

läyuzjınadä (abl.) D durch meine Schlechtigkeit M I, 98, 2 v. u. von *läyuz* garstig M I, 98, 6; *tärëyädjındä* D Sündhaftigkeit M I, 108, 29 von *tärëyäd* Sünde; *äwdisänjınad* Zeugniß Matth. 8, 4 von *äwdisän* Zeuge (vgl. *äwdisän-ad* Zeugniß); *urnjınad* Glaube Matth. 8, 10 von *urnjın* glauben; *staujınad* Lob Matth. 21, 16 von *stau* loben; *xorzjınad* das Gute (*xörzjınad* Tüchtigkeit M I, 30, 24), *äwzärjınad* das Schlechte Sch 37, 3 von *xorz* gut, *äwzär* schlecht; *rastjınad* Gerechtigkeit Matth. 3, 15 von *rast* recht; *sıydgjınad* Heiligthum Matth. 7, 6 von *sıydg* rein, heilig; *p'ajjaxjınad* Königthum Matth. 2, 22 von *p'ajjax* König (vgl. *p'ajjaxad* Reich), *änçoıjınad* Friede Matth. 10, 34 von *änçoi* M II, 39 (vgl. *änçoyad* Friede); *fäsmonjınad* Busse Matth. 3, 8 von *fäsmon* Reue; *salamjınadä* Grüsse Matth. 23, 7 von *salam* Gruss.

Tritt an ein Adjectiv auf *jın* das Abstractsuffix *ad*, so entsteht die Endung *jınad*, die von dem Suffix *jınad* wohl zu unterscheiden ist: *zond* Verstand, *zondd'in* verständig, klug = *zondjın* Matth. 7, 25, davon: *zond-d'in-äd* T = *zund-k'in-äde* D (Sjögren) Klugheit neben *zonjınad* (für *zondjınad*) Weisheit Matth. 11, 19 von *zond* + *jınad*.

Vgl. Sjögren, p. 73, § 53; M II, 106 (*ırrajınad* Verücktheit, *äcägjınad* Richtigkeit, Treue, *büz-jınad* Dankbarkeit, *zıfınjınad* Unrichtigkeit, Falschheit etc.).

Das Suffix *jınad* 2) ist wohl aus *jın*, *jın* und dem in § 28 besprochenen Suffix *ad*, *i-adä* entstanden, der Ursprung von *jın* (iran. etwa *cin-*, *çain-*?) aber dunkel.

1) Bei Sjögren *jınad* T, *jınäde* D.

2) Die tag. Form des Suffixes, nach den hier gesammelten Beispielen zu urtheilen, ist *jınad*, nicht *jınadä*, was allerdings darauf hindeutet, dass *jınad* aus *jın* + *iad* entstanden ist, wie dig. *jınadä* aus *jın* + *iadä*. Vgl. *säyınag* aus *säyın* + *iag* § 17 a.

§ 30. Suffix *aj*

finde ich nur in:

k'urd-aj die Schmiede M I, 72, 27; 74, 27 von *k'urd* Schmied M I, 72, 24, 28.

Ein todttes Suffix *j* erscheint nach *l* in: *mäljig* Ameise, *valjig* Frühling, *inguljä* Finger, *anyaljaun* meinen, Verf. Etym. p. 94, § 18, c.

§ 31. Suffix *čä*

bildet Abstracta aus Adjactiven:

däryčä Länge von *dary* lang; *värčä* Breite von *väräx* D breit, *bäzdä* (wohl aus *bäzčä*, vgl. *fästä* aus **fäščä* = zd. *pasča* nach) Dicke von *bäz*, vgl. *bäzjin* dick. Die Beispiele sind mir nur aus M II, 104 und 106 bekannt.

Eine Endung *čä* findet sich auch in *värčä* Wachtel, das Verf. Etym. p. 31, Nr. 77 für ein Lehnwort hält.

Ursprung dunkel. *čä* nach M II, 106 = urspr. *tä*, vgl. Verf. Etym. p. 93, 17, c und p. 94, 18, b.

§ 32. Suffix *t, d*

dient zur Bildung der Participia perf. aus Wurzeln:

lįyd, dig. *lįyd* von *lįjın*, dig. *lįjun* laufen, fliehen; *mįst*, dig. *mįst* von *mizjın*, dig. *mězun* harnen; *sįyd*, dig. *suyd* von *sųjın*, dig. *sojun* brennen; *qust*, dig. *įrust* von *qųsın*, dig. *įyosun* hören; *stįd*, dig. *stud* von *stawn*, dig. *stawn* loben; *čjd*, dig. *čud* von *čjün* gehen; *gurd* Kind M I, 14, 18 von *raįgurjın* geboren werden M I, 14, 19; *zjld*, dig. *zjld* Drehung, Kreis M I, 28, 5; 92, 6 von *zjłjın* drehen etc.

Die Beispiele bei M II, 172—185, KB 8, 59 flg., Stackelberg, Btr. p. 88.

t erscheint nach *s, f, x*, dagegen *d* nach Vocalen, Nasalen, Liquiden sowie nach *γ* und *w*, Verf. Etym. 95 und 98.

Suff. *d, t* = zd. skr. *ta*, z. B. *mard* todt = zd. *mereta*, skr. *mṛta*.

§ 33. Suffix *där, tär*

dient zur Bildung des Comparativs:

stjldär, dig. *stur-där* von *stjłr*, dig. *stur* gross, stark, Verf. Etym. 35, § 105; *saudär* von *sau* schwarz, *sįxtär* von *sįrx* roth etc. M II, 144—145; *xuzdär* besser M I, 14, 8, 10; 66, 1 von *xorz*.

Suff. *där* = zd. skr. *tara*, np. *tar*.

Zu unterscheiden von der Partikel *där* = auch, vgl. Stackelberg Btr. 91.

Zur Bildung des Superl. wird *där* doppelt gesetzt: *saudärdär* von *sau* schwarz M II, 144. In Miller's Texten erscheint statt dieses Superl. der Comparativ.

§ 34. Suffix *don*, dig. *donä*

dient zur Bezeichnung des Ortes:

sändon Weinberg von *sän* Wein; *vazügdon* Gastgemach von *vazüg* Gast u. s. w. Verf. Etym. p. 36, Nr. 110.

don = np. -*dän* Behälter, skr. *dhāna* Behälter.

§ 35. Suffix *day*

dient zur Bildung der Multiplicativa:

duday D = *diday*, *diday* T zweifach u. s. w. Sjögren p. 107, § 83.

Erinnert an np. *tā* aus phl. *tāk*, das aber doch wohl nicht zu *day* gehört.

Neben *day* wird auch *car* „vom Subst. *car*, dig. *carre* Baumrinde“ gebraucht, Sjögren l. l.

Ein scheinbares Suffix *är* ergiebt sich aus *ärsäwär* Abendessen M I, 50, 1 und 27, Luc. 14, 12, 16, 17, *ärsäwärafon* die Zeit des Abendessens M I, 50, 26, *färsäwäwä* nach dem Abendessen M I, 50, 27, *ärsäwäwärag* etwas zum Abendessen taugliches M I, 14, 5, von *ärsäw* Nacht.

Hier ist *är* wohl verstümmelt aus *ær* und gehört zu *ærjān*, dig. *ævärūn* essen.

Ein Suffix *äläg* nimmt Miller II, 116 an für *mjstäläg* xorekü (Iltis) von *mjst* Maus.

Ein Suffix *älläg* ebenda für: *sütälläg* ulitka (Schnecke, Miesmuschel) von *süt*, dig. *sütä* sljuna (Speichel) —??

Nachträge.

Zu p. 322, β. Zur Construction von *afon* vgl. *ärčäun afon* Zeit zu kommen, zu gehen M I, 20, 17; 74, 3; *säxór afon* Mittagszeit M I, 30, 10 und 15; *stur-säxvar afoni* D zur Zeit des Mittagessens (gross-Mittags-Zeit) M I, 98, 16. — p. 330, § 16. Dig. *agü* liegt vor M I, 112, 5 v. u. *stälägü* (vgl. *stäljidi* hüpfte Luc. 1, 44) und *äsnämdgü* (?). — p. 331, 2. Suff. *ag* auch in *näfädgag* (nur) für uns herkömmlich (andern verboten) von *nä* unser und *fädgü* Sitte M I, 90, 3 v. u. — p. 332, Z. 3. Zu *mjrmjrag* vgl. *mjrmjrgängä* wiehernd, schreiend etc. M I, 38, 10. — p. 332, § 17, c. Suff. *i-ag* auch in *xistäirag* Antheil des Aeltesten Sch 84, 16 von *xistär*. — p. 341, § 32. Ein Suffix urspr. *ta* oder *ti* liegt vor in *ärčid* Ankunft M I, 14, 10, *säft* Ende, Untergang M I, 72, 8, *äljst* Fluch M I, 74, 18, *čurd* Bitte M I, 60, 6, *sast* D Höhlung M I, 92, 14. — p. 341, § 33. Weitere Belege für den Compar. Superl. sind: *sä xäzdär* den besten von ihnen M I, 72, 1 v. u., *xwäzdär* D beste M I, 96, 2 v. u., *awäzdär* geringer M I, 62, 9, *därdtär* weiter M I, 62, 3 v. u., *färögär* leichter M I, 66, 3 (von *ruog* leicht M I, 66, 1), *ärägämädär* D adv. später M I, 96, 3, *tjngdär* stärker M I, 106, 7, *njllägdär* niedriger, *bärzonddär* höher Sch 33, 44, *xästägdär* näher Sch 82, 8.

Uebersicht der Suffixe.

Reihen- folge:	Form:	lebend oder tot:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:	entstanden aus:	Seite
1)	<i>ä</i>					320
2)	<i>tag.ä?</i> , <i>dig.ä-ä</i>	leb.	secund.		urspr. <i>(ya?)</i> .	321
3)	<i>än</i>	leb.	prim.	* was zum — dient, Mittel zum —, Ort wo —*	urspr. <i>ana</i> .	321
		leb.	1) prim. 2) secund.	Adjectiva	urspr. <i>ana</i> .	
4)	<i>on</i>	leb.	secund.	Adjectiva (wie deutsch <i>-ig</i> , <i>-isch</i> , <i>-lich</i>)	urspr. <i>āna</i> .	322
		leb.	prim.	urspr. Ptcp. praes. med.?	urspr. <i>āna</i> .	
5)	<i>in</i> , <i>dig. in</i>	leb.	secund.	Adject. d. Stoffes	urspr. <i>aina</i> .	324
6)	<i>in</i> , <i>dig. inä</i>	leb.	prim.	Nom. ag.	urspr. <i>(anya?)</i> .	324
7)	<i>in</i> , <i>dig. un</i>	leb.	prim.	Infinitive	urspr. <i>(ana?)</i> .	324
8)	<i>im</i> (<i>dig. āimāg</i>)	leb.	secund.	Ordinalia	urspr. <i>a-na</i> .	325
9)	<i>dig. emä</i>	leb.	secund.	Distributiva	(osset. <i>ām</i> + <i>ag</i> N.17).	325
10)	<i>au</i>	leb.	secund.	* in der Weise, wie*	urspr. <i>(vat?)</i> .	325
		leb.	secund.	Adjectiva?	urspr. <i>(van, va?)</i> .	
11)	<i>üg</i>	leb.	prim.	Ptcp. praes. oder Nom. ag.	urspr. <i>aka</i> .	326
		tot	secund.	ohne best. Bedeutung	urspr. <i>a-ka</i> .	
		leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	urspr. <i>a-ka</i> .	

Uebersicht der Suffixe.

Reihenfolge:	Form:	lebend oder todd:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:		entstanden aus:	Seite:
12)	<i>äg</i> , dig. <i>ängä</i>	leb.	secund.	das einem — geizemende		osset. <i>äv</i> + <i>äg</i> (Nr. 11 b) ?	328
13)	<i>iwäg</i> , dig. <i>äväg</i>			Benehmen*			328
14)	<i>ig</i>	leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	1) dig. <i>ug</i> = 2) dig. <i>ig</i> =	urspr. <i>u-ka</i> .	
	a) dig. <i>ug</i> , <i>ig</i>	leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	1) <i>ig</i> , dig. <i>ug</i> = 2) <i>g</i> = 3) <i>igk'</i> , dig. <i>igk'ä</i> =	urspr. <i>u-ka</i> . urspr. <i>-ka</i> .	328
	b) <i>ig</i> , <i>g</i> , <i>igk'</i> todt					urspr. <i>i-ka</i> ?? osset. <i>ē</i> + <i>g</i> = <i>ka</i> (Nr. 14, b, 2).	
	c) dig. <i>äg</i>	leb.	secund.	Adject. d. Zeitbestimmung		osset. <i>ig</i> (Nr. 14) + <i>on</i> (Nr. 4).	330
15)	<i>ik'k'on</i> , dig. <i>ik'k'on</i>	leb.	secund.	Adject. die eine bleibende Eigensch. ausdrücken		urspr. <i>āka</i> .	330
16)	<i>ag</i>	leb.	prim.	Adjectiva ohne best. Bedeutung		urspr. <i>ā-ka</i> . urspr. <i>ā-ka</i> . urspr. (<i>yāka</i> ??)	332
	a) dig. <i>agā</i>	leb.	secund.	a) ptcp. fut. pass. b) ptcp. fut. act. aus Infinitiven;			
	b)	leb.	secund.	c) Adject. d. Beziehung aus Subst., d) dig. Ord-			
	c)	todt	secund.				
17)	<i>ag-iäg</i>	leb.	secund.				

18)	<i>gk'ag</i>	a)	leb.	secund.	nalia aus Ordinalien; e) Adject. von der Bedeutung: „tauglich zu —“ aus Subst.	osset. <i>g</i> (Nr. 14) + <i>ag</i> (Nr. 16 oder 17)?	333
		b)	leb.	→→	Ordinalia und Adject. d. Raumverhältnisses	prim. oder secund. <i>ag</i> (Nr. 16) oder <i>äg</i> (Nr. 11) + secund. <i>ag-iag</i> (Nr. 17, e).	
		c)	leb.	→→	„bestimmt für, geeignet zu“	prim. <i>äg</i> (Nr. 11, a) + secund. <i>ag</i> ?	
19)	dig. <i>agk'in</i>		leb.	→→	Verbaladjectiva	prim. <i>ag</i> (Nr. 16, a) + <i>in</i> oder <i>gin</i> ?	335
20)	<i>j'in, j'in</i>	a) dig. <i>gin</i> b) dig. <i>gun</i>	leb.	secund.	Verbaladjectiva		335
21)	<i>onj'in, dig. onj'in</i>		leb.	secund.	„versehen mit“ Adjectiva	osset. <i>on</i> (Nr. 4) + <i>j'in</i> (Nr. 20).	336
22)	<i>g'e</i>		leb.	prim.	Ptcp. und Gerundia		336
23)	<i>gäy'i, dig. gäi</i>		leb.	prim.	Gerundia	Ablat. von <i>gä</i> (Nr. 22).	337
24)	<i>gäi</i>		leb.	secund.	Distributiva		338
25)	<i>gom, k'on, dig. gon, k'on</i>		leb.	secund.	Adjectiva im Sinne von „etwas, ziemlich“	urspr. <i>k'ema</i> ?	338
26)	<i>gomau</i>		leb.	secund.	Abverb. im Sinne von „ziemlich“	osset. <i>gom</i> (Nr. 25) + <i>au</i> (Nr. 10)?	339

Uebersicht der Suffixe.

Reihen- folge:	Form:	lebend oder todt:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:	entstanden aus:	340 341 341 341 342 342
27)	<i>äx</i> , dig. <i>äncxä</i>	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Adject.		339
28)	<i>ad</i> , dig. <i>adä- iadä</i>	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Nom.	urspr. (<i>ya + tū?</i>).	339
29)	<i>jīnad</i> , dig. <i>jīnadä</i>	leb.	secund.	abstr. Subst. (wie deutsch -heit, -thum)	osset. <i>jīn + iad?</i>	340
30)	<i>aj</i> und <i>j</i>	leb. todt	secund.			341
31)	<i>čä</i>	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Adject.		341
32)	<i>t, d</i>	leb.	prim.	Ptcp. perf. aus Wurzeln	urspr. <i>ta</i> .	341
33)	<i>tär, dār</i>	leb.	secund.	Comparativa	urspr. <i>tara</i> .	341
34)	<i>don, dig. donä</i>	leb.	secund.	„Ort“	urspr. <i>dhāna</i> .	342
35)	<i>day</i> <i>är</i> <i>äläg</i> <i>älläg</i>	leb.	secund.	Multiplicativa		342

Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner (Inedita)¹⁾.

Von

Dr. Heinrich von Wlislocki.

1.

Ternečár me náñi som,
Te mánge hin máy dur drom,
The hrobos ávlá mánge,
Trebuyáv me but cisme.

Gule devlá, de lová!
The me yekvár ná áváv
Sár yek coro, nángo rom
Tuhál, devlá serdes som!

Meine Jugend seh' ich flieh'n,
Weiten Weg's muss ich noch zieh'n,
Bis dass ich erreich' mein Grab, —
Ohne dass ich Stiefel hab'.

Geld send' mir, o Gott, bei Zeit,
Dass ich ja nicht ohne Kleid, —
Nackt, wie ein Zigeunerwicht,
Trete vor dein Angesicht!

2.

Ná ker hin pál bish bershá,
Me yevende shiláváv;
Hei! truyál o táto bov
Láces beshel bárválo!

Orde-árde jidáv, besháv
Sár e core, cigne mushá;
Káná meriben ável,
Várekáy mán árákel!

Heimathlos bin ich und alt,
Und der Wind bläst, ach! so kalt;
Bei der warmen Feuersgluth
Sorgenlos der Reiche ruht!

Gleich den Mäusen leb' ich nur,
Bald im Haus, bald auf der Flur;
Irgendwo der sanfte Tod
Endigt meine bitt're Noth!

3.

Som limákri coro dromengro

Te me jiáv pál sáko ciro;

Brinsheren mán pál lime cáces

Te ávriásen coro „romes“!

Rastlos muss ich armer Teufel
wandern,

Schutzlos zieh'n von einem Ort zum
andern;

Desshalb man mich überall auch
kennt,

Ueberall mich den „Zigeuner“ nennt!

1) Was die Orthographie anbelangt, so entspricht ç = ch, c = tsch, j = dsch, y = j, ñ = ny, sh = sch.

4.

Perel yiv te brishindoro,
Amen pál báro shilálo!
Te shilyárás te merás,
Mende cerçá náñi hás!

Pál ceroro gulo del
Mende sik the sátyárel,
The men o yiv mudárel,
Ko les ákkor áshárel?

Bald es regnet, bald es schneit,
Kälte herrscht jetzt weit und breit!
Auf der grossen, weiten Welt
Haben wir kein Heim, kein Zelt!

Dass im Frost wir nicht verderben,
Dass vor Kälte wir nicht sterben,
Hilf uns Gott, im Himmel droben,—
Denn sonst wird dich Niemand loben!

5.

The çábená nácon men,
Váresár jidás ámen!

Máro muyá trebuyen
Te e perá but çáben!

Ná pocivinen vástá,
Cines yon ná hin páshlá!

But jivesá yon keren
Orde-árde pro çáben!

Káná ável coripe
Coren yon orde-árde!

Wenn die Vorräth' uns aufgehn,
Müssen wir nach Arbeit seh'n!

Seine Hoheit, unser Bauch
Wünscht ja Fleisch und Braunt-
wein auch!

Uns're Hände ruhen nicht,
Arbeit ist ja ihre Pflicht!

Haben oft schon Tag und Nacht
In der Arbeit zugebracht!

Ist die höchste Noth schon nah,
Stehlen sie auch hie und da!

6.

M're shetráke hin duy mállá,
Mánga perá, vodyi çávlyá;
Kámáviben te o piben
Táysá hin pásh báshávipen!

Meine Geige hat zwei Gefährten,
Die beinahe mein Mark verzehrten;
Durst und Liebe heissen die Beiden,
Die mich, Musikanten, begleiten!

7.

Andre táte bárválá
Ruká selenes ávná;
Luludyá lenge ávná,
The piránes cumidáv!

Von des Lenzes warmem Hauch
Frisch ergrünt bald jeder Strauch;
Blühen wird er doch erst dann,
Wenn mich herzt ein schöner Mann

8.

Me díkháv yiv yevende,
Pángárel ruká tele;
M're vodyáke hin tár but,
Yoy hin sár pál yiv o ruk.

Auf den Bäumen unbewegt,
Hat sich kalt der Schnee gelegt;
Gleich dem Baum im Winterfrost,
Ist mein Herz vom Leid umtost.

Yevendes kro yiv bilyel,
Káná ñiláy máyd ável;
Uvá m're tár ná bilyel,
M're piráni ná ável!...

Winterschnee gar bald zergeht,
Wenn die laue Lenzluft weht;
Doch nie schmilzt mein Herzeleid,
Denn mein Lieb weilt von mir
weit!...

Angushto pirlin pçodyás¹⁾,
Pçuv ángushto sátýárdýás;
Tár m're vodyi pçosável
Máyd e pçuv lá sátýárel?

Bienchen meinen Finger stach,
Erde heilt' den Stich gemach;
Wenn mein Herz im Grabe weilt,
Ob mein Leid die Erde heilt?

9.

Pále mál láces bárvályon repá,
Mángo gulo yek ángruskri
delá!

Auf dem Felde wächst die Rübe
über Nacht,
Einen Ring hat mir mein Liebster
jetzt gebracht!

Del inkáb somnákuñi
Te cáces kámel vodyi;
Angruskri hin çárkoná,
M'ro kámáben kád' ávlá!

Wär' der Ring aus laut'rem Gold,
Blieb ich ihm auch treu und hold;
Falsch ist ach! das Ringelein,
Meine Lieb' wird auch so sein!

10.

Láco pedo hin terkáto,
Kás me kámáv, kás báshovlo,
Mire romñákri piránen,
Ke láke bengá bicáven!
M're romñi sojes ráciye
Biso benges ámintyilyás,
Káná támáte ráciye
Ná piránes, mán cumidyás!

Kluges Thier ist mein gefleckter
Hund!
Giebt durch Winseln, Bellen stets
mir kund,
Wenn zu meinem Weib ein Bursche
dringt,
Den der böse Teufel zu ihr bringt!
Neulich abends hat mein theures
Weib
Unbewusst umarmt des Teufels
Leib,
Als im Dunkeln, statt des Liebsten
— mich
Sie umhalst, geküsst hat inniglich!

11.

Orde-árde me jiáv,
Hin mángo mindik brigá;
Orde-árde me jiáv,
Beshel vodyi cá tuhá!

Wo ich immer geh' und steh',
Kommst du Lieb mir in den Sinn;
Wo ich immer geh' und steh',
Möcht' ich Liebchen zu dir hin!

1) Statt pçosádyás 3. sg. ind. Prft. von pçosáváv steche.

Cá tuhá beshel vodyi,
Oh tu kále ráklori!
Tu brigásle vodyákri
Shukár gule pácirtá!

Cores hin mire cerchá
Te dolmut me lulerváv,
Hoi e vreme ávílyi,
Tu th' ávehá m're romñi!

Möcht' ich Liebchen zu dir hin,
Möcht' zu dir, du meine Ruh',
Meiner Seele, trüb und matt,
Liederfrohe Lerche du!

Einsam steht mein Zelt und leer,
Sehnt sich nach dem Lenz so sehr,
Dass ergrüne Wald und Au',
Und du werdest meine Frau!

12.

M're bárákri e rosá
Gelye most e ciriklá,
Káy ñiláye kíçiven,

Pál dure pçuv yon áven.

Te oh! kále ráklyiyá,
Tumenge ávlá brigá,
Káná jiáv, penen butvár:

The ávilás o lábutár!

Rosen, die im Garten blüh'n,
Seh'n die Wandervögel zieh'n,
Die frohsingend sich ein Nestchen
traut,

Hier im wonnevollen Lenz gebaut.

Braune Mägdlein, Gott zum Gruss,
Und zum Abschied einen Kuss!
Schweif' ich fern von euch im
fremden Land,

Seufzt ihr: „Käm' doch bald der
Musikant!“

Mühlbach (Siebenbürgen).

Eine madagaskarische Lebensregel.

Von

Felix Liebrecht.

Ich entnehme dieselbe dem Folk-Lore Journal vol. I p. 2, welches über seine Quelle Folgendes bemerkt:

„The most valuable contribution to our knowledge of Malagasy Folk-Tales has been made by a learned member of the Norwegian Lutheran Mission, the Rev. Louis Dahle, who published in the early part of 1877 a volume of 457 pages, small octavo, entitled *Specimens of Malagasy Folk-Lore*. This was printed at the Press of the Friends' Foreign Mission Association at Antananarivo and dedicated to the Memory of the late Dr. W. H. J. Bleek, of Cape Town, so well known for his laborious investigations into South African languages and literature. Except the preface and title-page, this volume is entirely in Malagasy, and is therefore as yet a sealed book to those who are unacquainted with the language in which it is written“.

Der Verfasser des in Rede stehenden Aufsatzes im Folk-Lore Journal, der Rev. James Sibree, Junior (The Oratory, Songs, Legends, and Folk-Tales of the Malagasy) bemerkt weiterhin (p. 10):

„In Malagasy philosophy, as in that of all nations, there occurs frequent mention of life and its shortness; and, in the absence of any certainty as to a future life, a sentiment somewhat parallel to the old heathen saying, „Let us eat and drink, for to-morrow we die“, as thus: —

Take your fill of Pleasure while you live.

„O ye prosperous people, O ye well-to-do folks, take your fill of pleasure while you live; for when dead and come to the „stone with the little mouth“ [the native tombs, among the Hova, are made of large undressed slabs of basalt rock, in one of which a small entrance is cut] it is not to return the same day, but to stop there to sleep¹⁾; it is not to visit only, but to remain. The

1) Here is a play upon native words (*môdi-mândry*) which are used alike for sleeping away from home for a night and also for dying.

covering-stone¹⁾ is what presses down over one, the read earth is above the breast, a temporary roof and tent walls surround one²⁾; no turning round, no rising up³⁾.

Der Rev. Sibree hat oben den heidnischen Spruch angeführt „Let us eat and drink, for to morrow we die“, und ich verweise in dieser Beziehung nur auf Athen. 8, 14 (p. 336 Cas.) cf. 12, 39 (p. 529); dagegen wird einem jeden hier die Grabschrift der Tamhotep beifallen, einer Priesterin zu Memphis, worin sie ihren Bruder und Gatten anredet. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt S. 39 f. hat dieselbe übersetzt, doch liegt sie mir eben nur vor in der Uebersetzung von Soury, Contes et Romans de l'ancienne Egypte, in der Revue d. deux Mondes 1875 T. VII p. 708 aus Maspero, Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens. Paris 1873, und danach will ich sie hier wiederholen: „O mon frère, ô mon ami, ô mon mari, ne cesse pas de boire, de manger, de vider la coupe de la joie, de faire l'amour et de célébrer des fêtes, suis toujours ton désir et ne laisse jamais entrer le chagrin en ton coeur, si longtemps que tu es sur la terre! car l'Amenti est le pays du sourd sommeil et des ténèbres, une demeure de deuil pour ceux qui y restent etc. etc.“

Ganz desselben Inhalts ist auch „The solemn festal dirge of the Egyptians“ in den Records of the Past⁴⁾ IV, 117 f. Alles dies dient zur Bestätigung dessen, was Herod. 2, 78 in Betreff der Aegypter anführt und worin er berichtet:

„Bei den Gesellschaften der Reichen, wenn die Mahlzeit vorüber ist, trägt ein Mann einen Leichnam in einem Sarge umher, welcher Leichnam aus Holz gemacht und aufs genaueste an Farbe und Arbeit nachgeahmt ist, an Grösse ungefähr ein bis zwei Ellen lang; und indem er denselben einem jeden der Trinkgenossen zeigt, fügt er hinzu: „Sieh dir den hier an und trinke und ergötze dich; denn nach deinem Tode wirst du gerade so einer werden“. Dies thut man bei den Trinkgelagen.“

1) The four stones forming the sides of the Hova tombs are covered in by one huge slab called the Ràngolàhy.

2) Referring to the native customs at a funeral, and in making a new tomb.

Eine arabische Sage.

Von

Felix Liebrecht.

Sehr wohl bekannt ist die Sage über den Untergang der arabischen Stämme Tasm und Gadis, in welcher sich zwei Sagen verbunden finden, nämlich die von dem *jus primae noctis* und die von dem wandernden Walde. Ersteres ist gleichermassen viel besprochen worden, in neuester Zeit von dem Oberlandesgerichtsrath Dr. Karl Schmidt in mehreren Schriften und Abhandlungen, so z. B. in der Zeitschrift für Ethnologie „Der Streit über das *jus primae noctis*“ Band XVI, welche ich besonders deswegen hervorhebe, weil sie die genannte arabische Sage und die arabischen Quellen derselben ausführlich mittheilt. Ich selbst habe bereits früher in Pfeiffer's (jetzt Bartsch's) German. X, 109 f. auf die arabische Sage hingewiesen, wiederholt in meinem Buch „Zur Volkskunde“ S. 179, und benutze ich diese Gelegenheit, um in Bezug auf die daselbst erwähnte arabische Frau Sarka Aljemamah eine sie betreffende Notiz anzuführen. Sie lebte nämlich in Aljemamah in Central-Arabien als Frau des dortigen Fürsten, wie Mes-udiy in seinen *Meadows of Gold and Mines of Gems* anno Heg. 333 (A. D. 943) c. 47 berichtet. S. Redhouse in der Academy vom 24. Juli 1886 p. 58. Hinsichtlich der sogenannten Sage von dem *jus primae noctis* ist wohl kein Zweifel, dass sie aus der uralten Sitte der Gemeine hervorgegangen ist; denn: „*comunal marriage was no doubt aboriginal and founded on natural instincts*“. So John Lubbock in der Abhandlung „*Marriage Customs and Relationships among the Australian Aborigines*“. S. Academy vom 20. Dec. 1884. — In Betreff des wandernden Waldes s. meine Bemerkungen a. a. O.; Uhland's Schriften zur Gesch. d. Dichtung und Sage III, 221 f.

Anzeigen.

Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt
 von Dr. Friedr. Willh. Schwarzlose. Leipzig, J. C. Hin-
 richs'sche Buchhandlung 1886.

Das in seinem Inhalt sehr reichhaltige Buch bezeichnet für die arabische Culturgeschichte einen Fortschritt und giebt einen Beitrag sowohl zur Alterthumskunde im Allgemeinen als auch speciell zur Synonymik und Lexicographie.

Die arabische Philologie hat sich in den letzten Jahrzehnten mit grosser Energie auf die alten Dichter geworfen und sind besonders durch Ahlwardt, Nöldeke, Thorbecke u. a. auf diesem Gebiete bedeutende Leistungen erschienen. Es gilt die in den Werken und Ausgaben dieser und anderer Gelehrten vorkommenden Verse nach speciellen Gesichtspunkten auszubeuten und das Leben dieses Culturvolks in der früheren Zeit ihres Auftretens darzustellen.

Wie gestaltete sich in der Urheimath, in den Oeden und den Steppen, das Leben jenes Volks, das berufen war mit unüberwindlicher Kraft die halbe Welt sich zu erobern, aus den zusammengestürzten Trümmern neue Staaten zu errichten und die Bildung der früheren Zeit der Nachwelt zu erhalten? So lautet die Frage der nicht nur auf die Sprache allein, sondern auch auf die Culturgeschichte gerichteten Philologie.

Es ist vor allem, wie der Verf. pag. 4 hervorhebt, eine sprachlich-geschichtliche Darstellung der altarabischen Lebensweise anzustreben und eine eingehende Behandlung der bei den Dichtern häufig wiederkehrenden Stoffe anzustellen. Schon Freytag hatte in seiner „Einleitung in das Studium des Arabischen“ die erstere Aufgabe zu lösen gesucht, doch fehlt es seiner Darstellungsweise an Uebersichtlichkeit und ist sein Werk mehr nur eine nach Rubriken geordnete Materialsammlung. Dr. Schwarzlose versucht nun bei genauer Durchforschung der Dichter in dieser Monographie über die Waffen ein Bild des kriegerischen altarabischen Lebens zu entrollen.

Das wäre die sachliche Seite dieser Arbeit; dazu tritt dann eine zweite, die sprachliche. Hier gilt es die Synonyma vollständig aufzuführen und die kleinen oder grossen Unterschiede

genau anzugeben. Da aus den Dichtern geschöpft wird, müssen hier die Personificationen, Metaphern und Vergleiche eingereiht werden.

Die Schilderung bewegt sich in klaren Zügen vom Allgemeinen zum Speciellen. Erst giebt Verf. die Charakteristik der alten Araber mit dem Motto: dass das Volk sich entwickelt wie das Individuum; Er hebt die energische Natur des Wüstenbewohners hervor und geht dann auf das vorzugsweise kriegerische Leben der Stämme über, woraus sich von selbst die Werthschätzung und die Verschiedenheit der Waffen ergibt. Diese spiegelt sich natürlich in der vielfachen Benennung wieder, wobei durch den grossen Reichthum des arabischen Wortschatzes den Sprachforschern ein weites Feld der Untersuchung geboten wird.

Der Verf. hängt diesem allgemeinen Theil einen Excurs an über die Singular- und Pluralformen substantivischer Adjectiva und Participia und müssen wir anerkennen, dass er in dieser Abhandlung von 12 Seiten in klarer Uebersicht diesen Stoff behandelt und durch vielfache Beispiele diese Frage erläutert.

Mit p. 123 beginnt dann der zweite, der specielle Theil, in welchem über die Schutzwaffen (das Schwert, die Lanze, den Bogen und die Pfeile) aus allen Theilen der Dichtung die Belegstellen beigebracht werden und dann über die Trutzwaffen (den Panzer, Helm und den Schild) gehandelt wird.

Der Gebrauch des Buchs wird durch reichhaltige Indices, dem der arabischen Dichter und Dichterinnen, der Personen- und Stammnamen, den Namen derer, von denen die Eigennamen des Schwertes herrühren, und endlich durch ein reiches Wortregister erleichtert. Dadurch wird der arabischen Lexicographie ein grosser Dienst erwiesen.

Somit ist die arabische Culturgeschichte sowohl als die Sprachwissenschaft durch diese so sorgfältig und mühevoll bearbeitete Monographie gefördert. Für viele Fragen, welche bisher zweifelhaft gewesen, gewinnt man durch diese Abhandlung neue Gesichtspunkte.

Als Herausgeber des Mutanabbi hatte ich z. B. in der Vorrede die Frage aufgeworfen, woher wohl dieser Dichter im 4. Jahrh. d. H. solchen Anklang fand, da er doch vielen seiner Zeitgenossen an dichterischer Kraft nur gleichkam, und die Meinung aufgestellt, es sei seine Rückkehr zur Wüstennatur, die Schilderung des Wüstenlebens und seiner Züge durch die Wüste gewesen, welche die Zeitgenossen besonders angeheimelt hätten; diese Ansicht finde ich indirect durch dieses Buch bestätigt. Denn sind gleich die alten Dichter die Quelle, aus der Schwarzlose schöpft, so bringt er doch auch aus späteren Gedichten im reichsten Maasse Parallelen, aber die meisten Parallelen zu den alten Dichtern bietet ihm doch gerade Mutanabbi (Motenebbi).

Die zahlreichen mit ihrem Text angeführten Verse werden

von Schwarzlose in deutschen Versen wiedergegeben — ob das richtig war, ist zweifelschaft. Bei einer speciell philologischen Arbeit leidet oft der Sinn durch das knappe Gewand des Metrums und des Reims.

Die meisten Beweisverse hat der Verf. dem Kitāb elagānī und dem Wörterbuch von Elgāuharī entnommen. Wer aus eigener Erfahrung weiss, wie schwierig es in den meisten Fällen ist, einzelne Verse richtig zu deuten, wird dem Verf. die Anerkennung zollen, dass es seiner grossen umfangreichen Belesenheit und seiner Vertrautheit mit den dichterischen Eigenthümlichkeiten, bei seinem Scharfsinn und seiner Genauigkeit, meistens gelungen ist, in das Verständniss der Verse einzudringen. Dass er einige, im ganzen aber nur wenige, Stellen nach unserer Auffassung missverstanden oder auch z. Th. nicht ganz deutlich übersetzt hat, wollen wir auch nicht verschweigen. Wir glauben, nachdem wir das Buch geprüft haben, unsere Dankbarkeit für dies wichtige Werk durch Besprechung einiger Stellen am besten zu beweisen.

p. 36 Z. 11. نبل غير انكاس sind nicht „Pfeile wundersame“ sondern fehlerhaft gewordene, als unbrauchbare verkehrt in den Köcher gesteckte Pfeile, wie Verf. p. 299 und 308 selbst beschreibt.

p. 41 Z. 23. In den Zusammenhang passt كالنصل nicht. Der Jäger schleicht einher, er duckt sich mit dem Körper, so viel er kann, d. h. er kriecht am Boden hin. Thut er das aber wie ein Schwert? d. h. blank, leuchtend, sichtbar? im Gegentheil. Es ist also zu lesen كالصِّل wie die Felsschlange kriecht.

p. 116 Note 1 gehört مشوش der Form nach nicht dahin, da es die Bildung von فعول und nicht von مفعول hat.

p. 141 Z. 19. Die Auffassung „der Freunde Kreis zerrann“ عاب كالخيل ist unzulässig. Die Zeichen der Wohnspuren sind verwischt, ihre Stütze ist so glatt und blank geworden wie Schwertfutterale. Dasselbe Bild p. 209 Z. 21. Uebrigens ist Z. 20 صَبَا zu lesen.

p. 149 Z. 20. Der Sinn des Verses tritt in der Uebersetzung nicht klar hervor. Er ist: Auf den Wolkenhöckern (-Spitzen lies ذُرَاهُ) befinden sich bald breite Klingen, bald schwarzgekleidete Klagenfrauen, d. h. sie sind bald hell bald dunkel; während in dem Verse p. 150 Z. 9 nur von einer Wolke die Rede ist, deren Spitzen (ebenfalls ذُرَاهُ) mehr oder minder hell sind.

p. 183 Z. 17. „Dem Blatte gleich des kahlen Marchbaums“. Aber wenn der Baum kahl ist, hat er keine Blätter. Vielmehr sieht das Pferdeohr aus wie die (aufgespaltene) Hülse einer Marchfrucht, wenn sie leer ist.

p. 184 Z. 22. Des Metrums wegen ist zu lesen عَجَاجَةٌ مَوْتٍ; ausserdem heissen die beiden hier genannten Oerter الْمَرِيدَانِ.

p. 187 Z. 9 ist der Vers so zu lesen اَنْمَى إِلَى حَرْفٍ مُدْكِرَةٍ. Das Metrum ist das abgekürzte Kāmil. Von einer Kameelin wird مُدْكِرَةٍ wie Verf. liest, nicht gesagt, wohl aber مَذْكِرَةٍ Männchengleich; dann kann des Metrums wegen nur حَرْفٍ gelesen werden, das alsdann mager, eckig heisst; eben deswegen muss es تَبْصُ statt تَبْصُ heissen mit übrigens gleicher Bedeutung, endlich deswegen auch اَنْمَى I Form. Also: ich richte mich in die Höhe = steige auf eine Kameelin, eine magere, männchengleiche, die den Kies zerstampft etc.

p. 193 Z. 8 zu übersetzen: dessen Streiche, Hiebe, ihm nie versagt haben, das immer scharf war.

p. 198 Z. 23. Der Sinn tritt in der Uebersetzung nicht klar hervor. Gegensatz ist hier غَضِبْتَ und فَاعْتَبَرُوا: sie zürnen . . . dann kämpfen sie, dann legt sich ihr Zorn durch den Kampf (das Schwert) zufriedengestellt.

p. 208 Z. 18 lies: Das Ende der Schwertscheide reicht nicht bis zur Hälfte des Schenkels, das wäre wohl besser als „nicht bis zum Knie“.

p. 210 Z. 13 „zu tragen ihren Schritt“ ist nicht deutlich, es heisst: die Erde hört fast auf, den Schritt jener in die Höhe zu heben = sie heben die Füße kaum noch vom Erdboden auf.

p. 220 Z. 19. Nicht „der bartlose Scheikh“ sondern der Scheikh schleudert seine spitzen Antworten einem bartlosen unreifen Gegner in's Gesicht.

p. 226 Z. 19. Der Sinn dieses Verses ist nicht ganz richtig erfasst. شَرَائِبُ sind Weiber, welche Häute in Stücke schneiden und Palmenblattstiele aufspalten, um daraus Decken, Flechtwerk etc. zu machen. Diese Stücke müssen eine bestimmte Länge haben, werden daher mit dem Unterarm abgemessen, der Rest wird fortgeworfen, die brauchbaren Gerten aber auf einen Haufen gelegt, um später abgeschält und weiter verwendet zu werden. Der Ver-

gleich im Verse ist daher so: die zersplitterten Lanzenschäfte werden von den eifrigen Kämpfern, weil sie unbrauchbar sind, so fortgeworfen, wie die überflüssigen nutzlosen Stücke der Palmblattstiele, mit denen die rührigen Weiberhände handtieren. Wörtlich: als ob stattfinde ein Abmessen von Palmengerten und in Folge dessen ein Fortwerfen der abgeschnittenen Stücke in den Händen der damit beschäftigten Weiber.

p. 229 Z. 15 und p. 238 Z. 1. Was Verf. 229 über die zwei eisernen Spitzen einer Lanze sagt ist nicht richtig, sie hat zwei Enden, aber nur eine Spitze. Diese heisst nie ohne Weiteres كعب und die Belegstelle dafür ist falsch aufgefasst. Dass in dem Verse von einer Lanze die Rede ist, geht mit Sicherheit aus dem zweiten Halbvers hervor. Dieselbe ist hier kein Rohrschaft, denn dieser würde mehrere Knoten كعب haben, sondern sie ist von Holz und hat nur einen einzigen Knöchel, d. i. Knoten. Dies ist die durch Befestigung der Eisenspitze mittelst eines Rings darum gebildete Erhöhung. Dieser Holzschaft scheut sich vor dir (تفأك), weil er — minder brauchbar als ein Rohrschaft — für dich eigentlich nicht gut genug ist, du aber nimmst mit ihm fürlieb, du beschwichtigst seine Angst: deine Hände streicheln ihn gütig. Und brauchbar ist er ja auch: wenn er mit der kräftigen Faust geschwungen wird, kann er trotz des nur einen Knöchels schnell wie ein Fuchs laufen.

p. 230 Z. 3. Der Sinn des 2. Halbverses ist nicht richtig wiedergegeben. Es heisst: Wenn ein Sterblicher das Glück erreichen könnte, so hätte der Lanzenschwinger es erreicht.

Ebenda Z. 8 ist für وَايْنَا zu lesen وَايْنَا (von II. ابن) wehklagt über, preist laut. Eine Verschiebung der Verse hat hier nicht stattgefunden, denn die Kittel und Sacktücher tragen Männer.

p. 234 Z. 19 ist nicht recht deutlich, der 2. Halbvers heisst: und eine Lanzenspitze wohlgeschärft, an einem biegsamen fünfelligen Rohr.

p. 239 Z. 7. Nicht: er war hinter ihnen her“, sondern er wird es sein.

p. 251 Z. 6 geht auf Frauen, es ist also zu lesen: يرمين.

p. 256 Z. 5. Wenn ein schneidiges Instrument einen غراب hat, so ist es nicht eine Axt, sondern von rabenschnabligger Form, d. h. Sichel. Also: er richtet gegen die Sträucher eine Sichel, schneidig, deren Krummschnabel feindlich lospickt auf die Mittelstücke des Dornbusches, d. h. die Aeste in der Mitte, nicht unten an der Wurzel abschneidet.

p. 282 Z. 6. Die irrige Auffassung des Verses rührt z. Th. vom verkennen des Wort *فَرَقَا* her. Der Dichter beschreibt eine Jagd auf Wildkühe, die vor ihm davon laufen; da schießt er um die Flüchtigen des Haufens *فَرَقَا* zu treffen, das geschieht aber nicht, sondern ein Pfeil von ihm fällt nieder und trifft und durchbohrt seine beiden Schulterstreifen, d. h. er trifft den Stier, den Führer der Heerde, tödlich.

p. 286 l. Z. Dies Sprichwort im Wäfir-Metrum muss aus neuerer Zeit sein. Die erste Vershälfte dazu wird von den Pfeilen der Herren reden, die das Ziel, die Brust des Feindes, treffen; dagegen die Knechte tragen meistens nur die Pfeile, welche die Herren verschossen, und welche sie aufgesammelt haben, höchstens auch noch einige Reservepfeile für die Herrn, denn sie selbst schiessen nicht.

p. 344 Z. 12. Der Sinn ist: Mancher Ring eines Kettenpanzers — ich durchhieb seine Löcher, d. h. machte Lücken im Panzer; denn die *فُرُوج* sind die inneren Räume in jedem Ring.

p. 353 Z. 4. „Was liess dein Auge ab“ dazu passt nicht: ich zog durch Wüsten. Vielmehr ist der Sinn: Wozu ist doch mein Auge schlaflos, vergiesst Thränen? Nein! manche Fahrt durch eine Wüste kabl, wie der Rücken eines Schildes (habe ich bestanden).

Ferner sind einige Druckfehler zu berichtigen. S. 36, 11 b

كَنَائِهِمْ 140, 15 قَدْ احْتَرَّ 148, 4 Assukkari. 154, 15 ضَلَع. 163, 6 بَيْنَهُمْ. 181, 25 حَضُور. 189, 7 صَبِيبٌ. 191, 13 هَبِيرٌ. 201, 21 تَخَالُفٌ. 264, 6 كِبْدَاءٌ.

Im Uebrigen ist der Druck sehr gefällig und correct, Papier und Ausstattung vortrefflich. Möchten wir die Freude haben dem Verfasser noch oft auf dem eingeschlagenen Wege zu begegnen.

Fr. Dieterici.

R. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*. Oxonii, 1886, Fasc. VII.

Als Fortsetzung der Berichtigungen zum Thesaurus (s. Band XXXVII S. 469—476) will ich zu dem siebenten Hefte, das nach dreijähriger Pause erschienen ist und die Buchstaben Nūn und Semkath enthält, Einiges nachtragen.

Die Bearbeitung der Glossen ist in dem neuen Hefte befriedigender als in den vorhergehenden. Es ist Vieles richtig erkannt und die Verweisungen bei verwandten Wörtern sind reichlicher als

ⲉⲣⲓⲙⲉⲓⲛⲓ ⲛⲟ ⲛⲁⲃ ⲙⲁⲛ ⲛⲟⲓⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ [l. ⲛⲟⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ]
 ⲉⲣⲓⲙⲉⲓⲛⲓ ⲛⲟⲓⲛ ⲉⲣⲓⲙⲉⲓⲛⲓ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ. Die ganze Stelle
 aus Galen XII 425. 426: τὸ δὲ μυροπισσόκηρον κτλ.

1203: ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ
 ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ [l. ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ]
 ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ: Galen XII 370: Ἀδάρκιον ἐνιοι δὲ ἀρῶενικῶς
 ἄδαρκον ... (ἀδάρκη) ... κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν οἶος [der Syrer
 las φλοιός!] ἀφρός τις ἐστι πεπηγὼς, ὕδατος ἀλμυροῦ περι-
 πηγνύμενος φορυτῶ τε καὶ καλάμοις.

Weitere Citate aus Galen sind: 1) Col. 2652 ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ
 ⲛⲁⲃⲉⲛ, nicht erklärt, obwohl schon PflN S. 38 die Stelle Galen's
 nachgewiesen ist. — 2) ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ PflN S. 299. — Col. 2652
 ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ ⲛⲁⲃⲉⲛ. — 3) 2048: ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ... ⲛⲁⲃⲉⲛ
 ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ. — 4) BB hat noch: ⲛⲁⲃⲉⲛ ⲛⲁⲃⲉⲛ
 ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ. S. PflN S. 318. PSm 2153. 2719.

Nachträge zu Stämmen die unter den vorhergehenden Buch-
 staben behandelt wurden, sind in dem vorliegenden Hefte seltener
 als im vorigen. Die gegenseitigen Verweisungen bei verwandten
 oder identischen, aber verschiedenen geschriebenen Wörtern sind nicht
 mehr so spärlich wie früher, obwohl auch in dieser Hinsicht Manches
 zu wünschen übrig bleibt.

Zu ⲛⲁⲃⲉⲛ und ⲛⲁⲃⲉⲛ 2712 müsste auf ⲛⲁⲃⲉⲛ be-
 ziehungsweise ⲛⲁⲃⲉⲛ 2723 verwiesen sein. Die verschiedenen
 Schreibungen für νεφρίτις 2261. 2297. 2360. 2364 (νεφριτικοί
 2430) müssten gesammelt werden oder es müssten wenigstens
 sämtliche Parallelstellen verzeichnet sein. — 2282 ⲛⲁⲃⲉⲛ s. 350
 unter Ἀφροδίτη und 960 unter ἐωσφόρος. — 2701 ⲛⲁⲃⲉⲛ s.
 ⲛⲁⲃⲉⲛ — Zu ⲛⲁⲃⲉⲛ 2538 s. ⲛⲁⲃⲉⲛ 2756. — 2731: ⲛⲁⲃⲉⲛ
 s. 1465, wo aus BA ⲛⲁⲃⲉⲛ und aus BB ⲛⲁⲃⲉⲛ angeführt
 wird. — 2607 σίαλον s. 2671. — 2623 Z. 2 s. 1114 ⲛⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲓⲛⲓ.
 — 2701 ⲛⲁⲃⲉⲛ BB, 469 ⲛⲁⲃⲉⲛ K 2618 ⲛⲁⲃⲉⲛ, (Cast.-Mich.
 613 ⲛⲁⲃⲉⲛ) — ob gar: au-spicia?? (Duval: σφίγξ?) — 2605
 ⲛⲁⲃⲉⲛ barba rara tenuis et proluxa ist wahrscheinlich nur verschrieben
 aus ⲛⲁⲃⲉⲛ 2676. — 2644 ⲛⲁⲃⲉⲛ (ⲛⲁⲃⲉⲛ), ⲛⲁⲃⲉⲛ, 2612 ⲛⲁⲃⲉⲛ

Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten.

Von

Karl Vollers.

I. Bemerkungen zu W. Spitta-Bey, Jūsuf aš-Šerbīnī und Mīhā'il Šabbāg.

Die napoleonische Expedition in Aegypten und Syrien ist wie für das Studium der arabischen Schriftsprache, so auch für die Sammlung, Verarbeitung und wissenschaftliche Erkenntniss der lebenden arabischen Sprache von bahnbrechender Bedeutung. Denn abgesehen von den zahlreichen vereinzelt Anregungen und von der Tragweite des durch jenen Feldzug bedingten engen culturellen Anschlusses Neu-Aegyptens an Frankreich, hat letzteres Land sich den Dank der orientalischen Wissenschaft vor allem durch Verpflanzung zweier lebender neuarabischer Reiser auf europäischen Boden und ihre Einpfropfung in europäische Cultur erworben. Der Kopte Eljūs Boktor al Asjūti und sein Freund Mīhā'il Šabbāg al 'Akkāwī, ein syrischer Christ, die beide mit den Franzosen ihre Heimath verliessen und in Paris bis zu ihrem leider zu früh erfolgten Tode wirkten, hinterliessen der erste eine reichhaltige, zuverlässige Sammlung des um die Wende dieses Jahrhunderts in Aegypten lebendigen arabischen Sprachschatzes, der zweite, unterstützt von seinem ägyptischen Freunde, eine grammatisch-lexicographische Darstellung der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten. Beide Arbeiten sind weit entfernt, den Ansprüchen der europäischen Wissenschaft in vollem Umfange zu genügen; beide leiden, um von anderen Mängeln zu schweigen, an demselben

Fehler, dass sie nicht nur die Sprache der أسافل zurücktreten lassen zu Gunsten der gebildeten Umgangssprache, sondern auch beide Sprachsphären ungesondert und ununterschieden uns vorlegen, und dennoch sind beide Werke, das eine seit fast 60 Jahren veröffentlicht, aber noch bei weitem nicht ausreichend gewürdigt, das andere erst seit Jahresfrist der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht,

beachtenswerthe Säulen an der historischen Pforte des neuarabischen Studiums. An Boḵtor schliesst sich A. P. Caussin de Perceval an, dessen vulgärarabische, von W. Spitta (Grammatik, Vorwort VII) genügend gekennzeichnete Grammatik zwar ein halbes Jahrhundert den Markt und die öffentliche Meinung beherrscht hat, dessen grösseres Verdienst für das Vulgärarabische aber zweifellos in der Veröffentlichung des Wörterbuches Boḵtor's liegt. Nennen wir nun noch den vielbenutzten, aber um so weniger genannten Dombay, Muḥammad 'Ajjād at-Taṇāwī, Lane, Wallin, Wetzstein und Cherbouneau, denen wir werthvolle Materialien, aber keine systematische Bearbeitung des Neuarabischen verdanken, so ist die Zahl der Männer erschöpft, die vor W. Spitta Nennenswerthes auf dem genannten Gebiete geleistet haben. Stark und klug griff Spitta seine Aufgabe an und die von den europäischen Forschern ausgeübte Kritik hat nicht ermangelt, ihm die Anerkennung zu zollen, dass er das Ziel, welches er sich selbst steckte, auch erreicht hat: durch die Fülle zuverlässigen Sprachstoffes, durch die klare und geistvolle Sichtung desselben und die weise Beschränkung auf einen historisch abgegrenzten Sprachkreis bezeichnet die Grammatik Spitta's einen Markstein, der eine erste Phase in der Erforschung des Neuarabischen abschliesst und einen Ausgangspunkt für weitere Studien bildet.

Spitta präcisirt die Aufgabe seiner Grammatik (1880, Vorwort) dahin, dass sie eine Darstellung des arabischen Volksdialektes (S. V; „Vulgärdialektes“ S. IX) des heutigen Aegyptens, streng genommen der Hauptstadt Kairo mit Beiseitlassung mundartlicher Eigenthümlichkeiten sein solle und auf Materialien fusse, die sämmtlich gehört (S. IX, oben) und direct dem Volksmunde (S. XI, unten) entnommen sind. Schon in letzterer Beziehung ist darauf aufmerksam zu machen, dass die besagten Materialien keinen einheitlichen Charakter tragen, sondern in zwei (von den Mawāwil und Amṭāl muss hier ganz abgesehen werden), nicht gerade heterogene, aber doch deutlich unterschiedene Gruppen zerfallen. Während nämlich die Laut- und die Formenlehre vorwiegend einen Sprachstoff verarbeiten, der von Spitta dem einfachen, ungekünstelten Gespräch auf der Strasse, im Kaffeehause, im dienstlichen Verkehr u. s. w. entnommen wurde, stützt sich die Syntax ausschliesslich und auch die Laut- und die Formenlehre zu einem nicht geringen Theil auf die der Grammatik als zusammenhängende Sprachproben angehängten Erzählungen (Ḥikājāt). Wie Spitta nun auch eingesteht (S. XII), ohne sich doch von der Tragweite dieser Thatsache Rechenschaft abzulegen, sind diese Erzählungen nur alte Bekannte in neuem Gewande und demnach nicht genuines Erzeugniss oder Eigenthum des heutigen ägyptischen Volksmundes. Wie die meisten übrigen Volkserzählungen, so haben auch die Spitta'schen Ḥikājāt in Folge ihrer schriftlichen Fixirung (s. u.) mehr oder weniger die Färbung des Schriftarabischen angenommen und auch, soweit sie vulgär sind, das Sprachgewand einer älteren Zeit beibehalten.

Weniger gilt dies von den Contes Spitta's, um so mehr, als diese alle mit einer Ausnahme von einem echten, des Lesens und des Schreibens unkundigen Volkskinde erzählt worden sind (Préface p. VIII). Gewichtiger als dieser Einwand, der vorwiegend die Brauchbarkeit der Grammatik Spitta's im praktischen Leben berührt, ist ein anderer, der sich gegen den Charakter der in dem genannten Werke bearbeiteten Sprache als *Vulgärdialect* richtet. Allerdings bezeichnet Spitta auch in dieser Hinsicht einen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern, wie Caussin de Perceval, at-Tanẓawī, Wahrmond u. A., die auch die Volkssprache geben wollen, in Wahrheit aber das Arabische theils der Urkunden, Zeitungen u. s. w., theils der gebildeten Stände behandeln, der Orientale, weil er das Volk verachtet, die Europäer, weil sie es nicht besser kennen.

Spitta macht sich, wie zahlreiche Andeutungen in seiner Grammatik zeigen, kein Hehl daraus, dass die Umgangssprache einer städtischen Gesellschaft von rund 350 000 Seelen, wie es die Kairiner ist (alle Nicht-Aegypter abgerechnet), kein einheitliches Gepräge tragen kann und versäumt nicht, bei einzelnen Fällen (von mundartlichen Besonderheiten entfernter Stadtviertel, S. IX, abgesehen) den Unterschied zwischen echter Vulgärsprache und verfeinertem, gebildeten Ausdruck hervorzuheben. Aber auch Spitta hat nicht versucht, die Grenze dieser beiden linguistischen Sphären zu ziehen und das, was beide scheidet und beide eint, auf einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Begreiflicher Weise kann diese Grenze nicht in dieser oder jener syntactischen Wendung, in dem Mehr oder Weniger der Aehnlichkeit mit der Schriftsprache, sei es in lexicographischer oder morphologischer Beziehung, in der grösseren oder geringeren Verwitterung älterer Formen gesucht werden, denn alle diese Functionen sind mehr Erzeugniss freier, persönlicher Geistesthätigkeit und differieren in grösster Mannigfaltigkeit unter dem Einflusse historischer, örtlicher und socialer Verhältnisse, sondern wenn es eine Grenze giebt, so kann diese nur in dem Theile des lebendigen, sprachlichen Körpers liegen, der in physiologischen Verhältnissen seinen Ursprung und seine Gesetze, und vor den obigen Aeusserungen des Sprachvermögens den Vorzug der grösseren Stätigkeit und Beharrlichkeit hat, in der Lautstufe

Es handelt sich hier um die drei Zahnfleischbuchstaben (Wallin ZDMG XI, 618), das *Tā*, ث, das *Dāl*, ذ, und das *Zā*, ظ, die das ägyptische Neuarabisch gegenüber der alten Sprache durch allmähliche Verschmelzung derselben mit verwandten Lauten eingeüsst hat. Während nun die eine Lautrichtung durch allmähliche Preisgebung der den genannten Lauten eigentümlichen Lispelung dieselben mit den einfachen Zahnlauten *Tā* mit *Tā*, *Dāl* mit *Dāl*, *Zā* mit *Dād*, zusammenfallen lässt, werden dieselben Laute durch einseitige Verfolgung des lispelnden Elementes zu Zungen-Zischlauten, sodass *Tā* zu *Sin*, *Dāl* und *Zā* gleichmässig zu *Zē* werden.

Spitta hat wohl die Doppelheit dieser Lautrichtung verzeichnet (Grammatik, S. 17 u. 19), aber weder die Gesetzmässigkeit derselben erkannt, noch nach ihrer Ursache gefragt: „der Sprachgebrauch verführt (entscheidet sich, wählt) hier zuweilen (oft) willkürlich“. Ebenso hilft sich Wallin bei der Prüfung der arabischen Lautwerthe mit der Erklärung, dass das ث bei den Aegyptern „ganz nach Belieben des Sprechenden“ bald s, bald t laute, und dass ظ „nach Willkür“ mit ص oder ج vertauscht werde (ZDMG XI, 618 u. 636 f., vgl. C. Landberg, proverbes et dictions, 1883, glossaire s. ظ). Aber wie will man nur für möglich halten, dass dieselbe durch Herkunft, Sitte, Bildung, Religion und allgemeinen Ideenkreis seit vielen Jahrhunderten zu einer festen Einheit verschmolzene Sprachgenossenschaft, wie es das Volk von Kairo (worauf ich mich hier einstweilen beschränke) ist, gewissen Lauten die ehemals eine einheitliche Geltung gehabt haben, ganz nach Belieben bald diesen, bald jenen Werth giebt, ja so weit gehen soll, dass diese Willkür sogar innerhalb derselben Wurzel Platz greifen kann, z. B. kutr neben kasra, Fülle, had, fassen, neben āgaz, zu fassen suchen, rügen, quhr, heller Mittag, neben zahar, klar, deutlich werden u. s. w. Haben wir aber einmal aus einer sorgfältigen Musterung des neuarabischen Sprachschatzes die Ueberzeugung gewonnen, dass die eine Lautrichtung, welche sich auf der Stufe t, d, ḡ, hält, unzweifelhaft in dem niederen Volke überwiegt, beziehungsweise ihre Heimath hat, so sehen wir uns gezwungen, eine andere Münzstätte zu suchen, in der jener lautlich heterogene Sprachschatz ununterbrochen geprägt und in Umlauf gesetzt wird, und für jeden, der mit dem eigenartigen Gange des muslimischen Culturlebens vertraut ist, kann es nicht schwer sein, diese Prägstätte zu finden: es ist die Moschee und die Medrese, mit ihrem theologischen, juristischen und philologischen Kastengeist, mit ihrer tausendjährigen starren Tradition, mit ihrer pharistäischen Abgeschlossenheit gegen das profanum vulgus, das nichts weiss von Beiḡāwī und den Galälein, von Buḡārī und Muslim, von den Imamen des Rechts, von der Alfja und der Agramja.

Um meine Ansicht von der lautlichen Stellung des ägyptischen Neuarabisch gegenüber der alten Sprache positiv auszusprechen, so meine ich, dass wir zwei gesonderte Strömungen unterscheiden müssen, von denen die eine sich in voller Unabhängigkeit von der Schriftsprache den eignen Trieben folgend gebildet hat, die andere in der litterarischen und philologischen, genauer orthoëpischen Ueberlieferung wurzelt und ihre Ergebnisse darstellt. Wie nun das ungebildete Volk und die unter dem stillen Einfluss der gelehrten Theorie stehende Gesellschaft im Leben sich vielfach berühren und zahlreiche Uebergänge entsprechend den socialen Abstufungen die beiden Enden der völligen Unbildung und der höchsten, sei es gelehrten oder belletristischen oder fachmännischen Bildung ver-

mitteln, so verhält es sich parallel mit den Formen der Umgangssprache: während die untersten Classen, die jedenfalls in den muslimischen Culturstaaten numerisch weit ausgedehnter sind als in der westeuropäischen Gesellschaft, ein Arabisch sprechen, das sich völlig auf der genannten vulgären Lautstufe hält und kaum einige religiöse oder ceremonielle Flüchtlinge sich hierher verirrt haben, wird der Einfluss des Hocharabischen — so möchte ich die zweite Sprachform nennen —, schon merklich in den Kreisen der Handwerker, Krämer u. s. w., die das kuttāb besucht haben, steigt so zusehends und erreicht seine reinste Ausbildung einerseits in den gelehrten Kreisen der Azhar, andererseits in der Sprache der Diwane, des Militärs, der Juristen, der Staatsmänner. Auf das Hocharabische mit seiner unsicheren Abgrenzung und seinen allmählichen Abstufungen bezieht sich das, was Spitta fälschlich auf das Neuarabische überhaupt ausdehnt (Vorwort VI), dass nämlich der Araber „bil'igtihād“ spreche: d. h. in dem Maasse, wie der Einzelne, sei es durch directe Berührung mit der Litteratur, sei es durch Umgang mit den gebildeten Classen sich aus der Schriftsprache bereichert hat, ist er im Stande, der grossen Armuth des Vulgararabischen (im engeren Sinne), in morphologischer, lexicographischer und syntactischer Beziehung durch freiwillige Zuschüsse aus der Schriftsprache abzuheffen.

Man verzeihe mir hier eine kleine Abschweifung. Spitta schlägt vor (Vorwort, XIV f.), die Umgangssprache (als welche ihm aber nie das Vulgararabische in der obigen Abgrenzung vorschwebte) zur Schriftsprache zu erheben. Ich halte diesen Vorschlag für unausführbar, so lange man nämlich mit den thatsächlichen, nicht mit unwirklichen Factoren im Orient rechnet. Dagegen fordern die zeitweiligen Verhältnisse zu einer andern Frage auf: wem gehört die Zukunft, der Schriftsprache und ihrer Tochter, dem Hocharabischen, oder dem Vulgar-(Nieder-)Arabischen? Leider dem letzteren, ich sage leider, weil ein solches Urtheil den Untergang der islamischen Civilisation voraussetzt. Der Islām als Religion wird zwar nicht untergehen, das Araberthum wird nicht von der Bildfläche verschwinden, aber unter dem stürmischen Andrang der überlegenen europäischen Cultur wird der politische und wirtschaftliche Bankerott des arabischen Gemeinwesens den intellectuellen Verfall nach sich ziehen, der Zusammenhang mit der alten Sprache und ihren reichen litterarischen Schätzen wird aufhören und das Niederarabische, von seiner Lebensquelle abgeschnitten, als verkümmerte Mundart fortvegetiren und das ehemalige Gebiet des Hocharabischen überwuchern.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehe ich zu meiner engeren Aufgabe über, indem ich an dem Faden der Spitta'schen Grammatik fortlaufend einzelne Bemerkungen über die arabische Umgangssprache in Aegypten vorlege. Soweit ich mein Material ohne Bezeichnung lasse, ist es das Ergebniss einer nicht ganz ein-

jährigen Erfahrung in Kairo und Umgegend. Nur selten, wo gewisse Formen oder Wendungen mir eines Zeugnisses werth scheinen, bezeichne ich dieselben mit V. Mein leitender Gesichtspunkt war, die von Spitta ziemlich gleichmässig verarbeiteten Sprachgruppen des Hoch- und des Niederarabischen reinlich zu scheiden: das Niederarabische (als weniger bekannt) zu sammeln war mein Hauptbestreben; wo ich ausgeprägt hocharabisches Sprachgut gebe, bezeichne ich es als solches. Dem historischen Gesichtspunkte habe ich Rechnung getragen durch Benutzung des Hazz al Kuḥuf (HK) von Jusuf aš-Šerbīnī, eines vulgär arabischen Textes, der seit dem Bulāker Druck von 1274 (1857) und der Arbeit Mehren's (1872) zwar in Europa bekannt, aber bei weitem noch nicht genügend gewürdigt, geschweige denn erklärt worden ist. Allgemeine litterarische Tendenz und Sprache machen HK zu einer auffälligen, vielleicht einzigartigen Erscheinung in der arabischen Litteratur. Aš-Šerbīnī (nicht zu verwechseln mit dem frommen al Ḥatīb aš-Šerbīnī) schritt auf Veranlassung des berühmten Ṣafī'iten Aḥmed as-Sandubī († 1097 H.) zur Abfassung einer Schrift, die den Fellāhen und das Fellāhenleben geisseln sollte und bediente sich, um die Wirkung völlig zu machen, dabei der Fellāhensprache, die in ihrer Plumpheit und Rohheit ein Greuel der Azhariten war und ihren Spott hervorrief. Daneben finden wir die heftigsten Ausfälle gegen die islamische Geistlichkeit, ihre Heuchelei, ihre Scheingelehrsamkeit und sittliche Entartung.

Es ist schwer, diese beiden anscheinend widersprechenden Tendenzen zu vereinigen und nur vermuthungsweise wage ich die Erklärung in einer socialen Wandelung zu finden, die sich in aller Stille an der Azhar, diesem mächtigen Heerde muslimischer Geistes-thätigkeit seit der Zeit der Mamluken, vollzogen hat und seitdem zum Abschlusse gekommen ist, ich meine das stärkere Eindringen fellāhischer Elemente in die lernenden und später lehrenden Kreise der Azhar und die Verdrängung der alten durch Geschlecht und Reichthum hervorragenden Familien durch jene. Der Fellāhensohn aus Šerbīn wurde ausersehen, dem Aerger der alten Classe Ausdruck zu geben und den genannten socialen Process zu dämmen, so weit es noch möglich war. Ueber das Leben des Verfassers, die Entstehung und Verbreitung seines Werkes, ist wenig bekannt. Die Biographen des 11. Jahrhunderts d. H. haben sein Leben nicht

verzeichnet: er war eben ein براني, eine rara avis, die aus dem gewöhnlichen Geleise litterarischer Thätigkeit völlig heraustrat. Gemeiniglich pflegt man aš-Šerbīnī als Commentator zu fassen und Abū Šādūf als Verfasser der Kašide des zweiten Theils, während letzterer nichts ist als eine Maske, die der Commentator erfand, um sein Unternehmen zu rechtfertigen, eine Personification des Fellāhentypus, was schon der Name andeutet: „der vom Schöpfbrunnen, Sohn dessen von der Gartenschippe, Sohnes dessen von

den Hängekörben, Sohnes der Wasservögel (?), Sohnes des Glotz-
äugigen, Sohnes des?, Sohnes des Strassenstaubes, Sohnes des Stütz-
sparrens, filii ejus, qui lingit merdam etc.“ Ich kann nicht
umhin, dem Titel des Werkes noch einige Worte zu widmen, da
dieser m. W. noch nicht genügend erläutert ist, wenn anders Dozy,
der Mehren's Beiträge in seinem Supplément verarbeitet hat, voll-
ständig ist.

قحف vulgär :aḥf (s. u.), Sg. von قُحِف, zunächst ganz all-
gemein „Riss, Spalt“, ist einerseits die langgeschlitzte faserige,
schmutzig gelbe Hülle, welche sich an den Zweig der Dattelpalme
(جريد) bei dessen Anschluss an den Stamm anschmiegt, HK 2,
14 (2, 12); 3, 14. (3 unten). An die Grundbedeutung (شق) er-
innert ferner قحف im Sinne von „Oberschädel“ (Asās; Meidānī's
amṭāl, Bulāḳ 1284, I 252 sub رماء), insofern derselbe offen steht
(Kāmūs) und weiterhin die aus dem Schädel des Feindes gebildete
Trinkschale (Kāmūs). Die Bedeutung „Schädel“ wird erweitert zu
dem des „Kopfes“ (so in Spanien) und „Dickkopfes“ (als Schimpf-
wort für den Fellāhen): Spitta, hikājat X, 4. 5 = HK 36, 10
(34, 27); X, 16 = HK 28, 6 (27 m. p.); vgl. قفا HK 91, 30 (88 m. p.).
Wenn قحف endlich die Kopfbedeckung, die Filzkappe des Fel-
lähen bezeichnet, so geht dies, wie aus Spitta, hikājat VIII, 2 =
HK 14, 16 (14, 26) (von Spitta S. 285 „lang wie ein Palmenknoten“
nicht richtig erklärt) erhellt, auf die Bedeutung des „offenen
Schädels“ zurück (dā'ir min ġer saġf), vgl. HK 20, 21 (20, 26);
36, 15 (34, 31); 88, 20 (85 s. p.); 91, 24 (88, 10) und die syrische
قحفية.

هز القحوف ist also „das Schütteln der Fellāhenkappen (= köpfe)“,
nämlich beim Volkstanz auf der Tenne (5, 17 = 6 s. p.). Als eine
jüngere von قحف abgeleitete Verbalform (Spitta, Grammatik
§ 89, c) betrachte ich قلحف z. B. المعاني المقلحفة, aus einem
قحف stammende, dürre, alberne Gedanken HK 81, 10 (77 i. p.);
vgl. قحافة, Dickköpfigkeit (5, 17).

Die Berliner Hs. des HK trägt dem gedruckten Verzeichnisse
(1871, No. 785) zufolge den Titel كنف القحوف, aber man sieht
leicht, dass diese Verbindung unverständlich ist, und wenn nicht
die Lesung aus Ahlwardt's Feder stammte, würde ich vermuthen,
dass auch hier كنف statt هز gelesen werden muss.

Die obigen und nachfolgenden Citate aus HK beziehen sich
auf eine o. O. und J. (Kairo, Ahmed at-Tūhī) veröffentlichte Litho-
graphie, 8°, 235 S.; die parallelen Stellen nach dem auf Kosten

des Mäcen 'Abd-al-ḥamīd Bey Nāfi' (vgl. Hs. Leiden, Landberg, No. 6) hergestellten Bulāker Typendruck (1274, gr. 8°, 229 S.) sind gelegentlich in Klammern angemerkt.

Der philologische Werth des HḲ kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Wir haben hier, so weit nicht aš-Šerbīnī selbst einleitend redet, sondern den Fellāhen redend vorführt, die unverfälschte Diction des ägyptischen Landmanns vor uns, wie sie vor etwa 200 Jahren war, genauer genommen die Mundart des nordöstlichen Delta zwischen al Manṣūra und Dumjāt. Man hüte sich aber, diese Sprache, die selbst von den Fellāhen des Delta jetzt theilweise nicht mehr verstanden wird, schlechthin als ägyptische Fellāhensprache zu fassen. Denn nicht nur bestehen innerhalb der lingua communis, der Sprache der seit langer Zeit assimilirten Ackerbauer, die grösseren linguistischen Gruppen des Delta, Kairo's und Umgegend, des Faijūm, des nördlichen (Beni Sueif und Minje) und des südlichen Ṣa'īd (Asjūt u. s. w.), sondern diese verhältnissmässig einfache Sprachkarte wird an zahlreichen Punkten durch die Zwischengebiete der in den letzten Jahrhunderten eingewanderten Beduinen durchbrochen. Man zählt in der soeben veröffentlichten amtlichen Statistik des Landes 98 196 Wanderbeduinen

(ع' مخلاطون) und 21 318 ansässige (عربان رحل)

Kehren wir zu Spitta zurück. Um das zu Hamza abgeschwächte Kāf dem europäischen Auge besser vorzuführen, bezeichne ich es mit *;*, denselben Laut in der fellāhischen Aussprache mit ḡ. Ausser HḲ bediene ich mich noch der folgenden Abkürzungen: C = Contes arabes modernes . . . par G. Spitta-Bey. 1883; MṢ = Miḥā'il Ṣabbāḡ's Grammatik der arab. Umgangssprache in Syrien und Aegypten hgg. von H. Thorbecke. 1886; H. Dulac, dessen: quatre contes arabes en dialecte cairote = mémoires de la mission archéologique franç. au Caire 1881—84. fasc. I. 1884. pp. 55—112 (enthält die Geschichten von Guleida, vom Kādī, von 'Aṣfūr und Garāda und vom Schädel; hoffentlich säumt Dulac nicht, seinen noch beträchtlichen Vorrath an solchen contes an einem den Arabisten besser zugänglichen Orte in Transscription zu veröffentlichen).

§ 2a, 12) Ṣād — oft schwer vom dentalen s zu unterscheiden, vgl. HḲ 93, 16 (90, 2) ويبدلون الصاد سينا. Das hohe Alter dieser Verwechselung, der wir auch in der Kanzleisprache häufig begegnen, bezeugen Hariri, durra, Const. 1299 No. 11 und Djawālīkī, locutions vicieuses 143, 16 ff.

§ 2a, 14) Tā nähert sich dem Tē — HḲ 60, 28 ff. (57 i. p.); 62, 23 (59 m. p.) تور = طور Ochse, vgl. Spitta, S. 4 unten.

§ 2a, 18) S. 12: Qaf — in scharfes Hamza verwandelt. — Schwierig ist die Frage zu beantworten, welche Zwischenstufen zwischen den beiden fast unvereinbar erscheinenden Enden dieser

Lautbewegung liegen. Man beachte, dass die äusserste Abschleifung des ق in Hamza, sowohl in Aegypten (schon zur Zeit MŠ's, vgl. 9, 14), als in Syrien gerade in den grossen Verkehrscentren (Kairo, Medīnat al Faijūm; Jerusalem, Beirūt u. s. w.) seinen Sitz hat, wo begreiflicherweise die Lautverwitterung schneller vor sich geht. Dagegen finden wir in Aegypten auf dem platten Lande und in den Provinzialstädten (sogar in Alexandrien), in Syrien vorwiegend bei Bergbewohnern (Landberg, proverbes p. 209 Anm. 1), ferner in Algier, an beiden Küsten des Rothen Meeres bis nach Hadramaut hinunter und sogar in der syrischen Wüste bei den Sammar (Sachau's Reise 313: galīb, Brunnen, und gulbān; vgl. aber Wetzstein, ZDMG XXII, 164 s. p.; Huber, bulletin de la soc. de géogr. Par. 1884. p. 479: qoulbān) das ق vorwiegend als ein g (Wallin ġ) lautend, das zwar jetzt in Aegypten dem Ġim am nächsten steht, während gewisse Zeugnisse darauf hindeuten, dass es in älterer Zeit durch grössere Weichheit und Feuchtigkeit der Aussprache sich dem Ġen genähert hat oder mit ihm gleichlautend gewesen ist; vgl. Wetzstein in ZDMG XXII, 163 unten; MŠ 9, 18 und ferner für die Verwandtschaft des ق (Wallin) mit غ: jīḡdar, Spitta, S. 12, § 2 a, 16) und § 7 b; arab. بقاجه = türk. بوغچه Bündel; arab. قش = türk. غش; abū ġetim Spitta, hikājat X, 16. 18 = ابو قيطم HK 28, 9. 14 (27 i. p. 28 s. p.); J. Richardson, Sahara I 134 = Dozy, suppl. II 228 a und 233 a. In dieser Verwandtschaft des ق mit غ liegt das Verständniss für die weitere Abschleifung des ق. Wie schon früher die nordsemitischen Sprachen das غ, so hat auch das Vulgararabische das diesem nahstehende ق mit ع, dem schwächeren Kehllaute, zusammenfallen lassen (vgl. Gr. § 107 b mit C. p. 5 Anm. 1; C. II 10. VI, 2. IX, 2.), und von diesem zu Hamza ist kein weiter Schritt mehr (vgl. Sp. § 6 c). Die in Syrien an meisten ausgelebte Aussprache des ق als Hamza lässt vermuthen, dass der Vorgang der aramäischen Volksmundarten, wie er sich spärlich im Syrischen, häufig in den der Volkssprache näher stehenden jüdischen und samaritanischen Schriftwerken bemerkbar macht, nicht ohne Einfluss auf die historische Erbin, das Volksarabische, geblieben ist.

Wie Alif (vgl. zu § 3) so fällt auch das zu Hamza abgeschwächte ق im Anlaute ab, so in Syrien قماش = ماش (Muḡit), und im Auslaut schon im spanischen Arabisch des 6. Jahrhunderts H., z. B. سباق = سباق (Mosta'ini), vgl. رواء, magribinisch = رواق.

Aber ausserhalb dieser Lautbewegung liegen diejenigen (neueren?) türkischen Wörter, die im ägyptischen Arabisch nur halb eingebürgert sind z. B. *karakōn* = قرق (vgl. zu § 8); *muski*, russisch = مسكوى, andererseits in romanischen Lehnwörtern bu:: = bocca; :omsijöl (:omsijōn) = commission. Als dritter Radical wird ق ebenfalls wie Hamza behandelt vgl. zu § 103 b.

§ 2, 22) n vor b wie m : C. VII, 11. 14 : *umbar* = قمبراء Lerche, von Landberg, glossaire p. 164 nicht erkannt, vgl. Burckhardt, arab. proverbs, 2^d ed., No. 662. 767. — § 2, 23) S. 14: *fiqy* statt *fiqyh*: vgl. HĶ 16, 25 (16 i. p.); 40, 26 (Bul. فقيه 40 m. p.); 45, 11 (42 i. p.); فقى, ebenso oft in der Kanzleisprache.

§ 3 ħ im Anlaute des Wortes ist auch neuarab. meistens Hamza — das ist richtig, so lange man das Hocharabische miteinbegreift, unrichtig, wenn man die sich selbst überlassene, von der litterarischen Bildung völlig abgelöste Volkssprache allein berücksichtigt. Nehmen wir z. B. die von Spitta § 102 e aufgezählten Verba primae hamzatae, so sind viele von denselben bei dem Volke nicht im Gebrauch oder tragen deutlich ihre hocharabische Herkunft auf der Stirn, so: *ahhad*, *addib*, *it'attā*, *assis*, *akkid*, *allif*, *anis*, *it'anna*; bei den übrigen stösst die Vulgärsprache das Hamza aus oder wählt dafür Wāu (Jē) oder hat andere Wörter im Gebrauch, so: *had*, *wahry*, *jasar*, *za'il* statt *assif*, *kal*, *wagga'* statt *allim*, *tawāny*, gemächlich (§ 106 f.). Auch auf dem Gebiet der Nominalbildung macht sich deutlich die Abneigung der vulgären Sprache gegen das Hamza bemerkbar, vgl. (ausser Spitta S. 15 f.) *bāt*, Achselhöhle V; *majjidi* = *mu'ajadi*, alte Münze V; *nitāje*, Weibchen; *mīrī*, Fiscus, adj. viceköniglich (türkischer Einfluss?); vgl. *طار* = *إطار* HĶ 32, 21 (31 m. p.), *طارات* ib. 18, 4 (17 i. p.); *شاره* = *إشارة* HĶ 80, 17 (77 s. p.); *الى خربا* zum Ende, HĶ 33, 28 (anders 32 i. p.), endlich die alte Form *Buṣṣri*, aus *Abū Ṣir* (aus metrischen Gründen *إلابى* HĶ 78, 24 (74 i. p.)). Wie der Fellaḥ (HĶ 22, 28 (22 i. p.); 23, 23 (23 m. p.); 33, 24 (32 m. p.)), so sagt noch jetzt der Kairiner Pöbel: *Allāh wakbar!* Für Hamza = Jē, vgl. *dafje*, langer Kittel, V; *milāje*, Mantel, V; *dafjan*, lauwarm, *abjār*, Brunnen, HĶ 22, 2 (22, 2).

S. 16, t = d: *tarabēza* = τραπεζα, aber *darābzīn*, Borte, Leiste = τραπέζιον, V; *nābūd* neben *nābūt*, langer Stock; *zawād*, Vornehme, C VI, 14; dann, häufiger als *tann* § 157 b; *تكرور* HĶ 63, 28 (60 i. p.), jetzt nur *Dakrūr*.

S. 16 unten: ث = t gewöhnlich — vgl. HK 50, 16 ff. (47 i. p.); 67, 12 (64 s. p.); MŞ 12, 6 ff.

S. 17, ج = g, — wiß scheint mit جہ zusammenzuhängen. — An dem Zusammenhange selbst kann nicht ernstlich gezweifelt werden; die Erklärung des phonetischen Ueberganges wird durch die Thatsache erleichtert, dass das ägyptische ج im Silbenauslaut und in der Doppelung fast nie wie ein trockenes g lautet, sondern theils mit einer Sibilation, für die ich keine congruente Transcription zu finden weiss, die aber bald mit südslavischem č (ch) bald mit französisch-slavischem ž verglichen werden kann. Der Name des Hafens an der Ostküste des Rothen Meeres lautet im ägyptischen Munde al Weß.

S. 17, d wird im Auslaut einige Male zu t, so 'akrüt; marmat, zu MŞ 67, 18 ff.

S. 19, س = z — oft Mánzür statt Manşūr; wazafetkū, votre qualité, C III, 17; vgl. IX, 5 (oder = wazifetkū? vgl. II, 11).

S. 19, ط = ḍ — MŞ 10, 14–16; ضلمة Dunkelheit, HK 45, 16 (43, 4); عظام, عصبين (zwei) Knochen, HK 28, 5 f. (27 m. p.); sogar عظيم = 'aḍim, (in Kairo stets 'azim) ib. 57, 21 ff. (54 m. p.).

S. 20, aber — baḍur, ich sehe. — Wie aus S. 470, Anm. 5 zu ersehen ist, haben wir Fellahensprache vor uns. Aber auch bei diesen ist es z. Z. nicht allgemein im Gebrauch, sondern provinziell, am meisten angeblich in Beni Suef und Minje; vgl. نصر HK 23, 16 (23 m. p.); 30, 2 (29 m. p.); 32, 24 (31 i. p.); 39, 29 (37 i. p.); نظرة böses Auge, ib. 17, 24 (17 m. p.). Der jetzige Kairiner hat nur zwei Ausdrücke für „sehen“: 1) šāf, erblicken, wahrnehmen; 2) baṣṣ (seltner baṣbaṣ), hinblicken, besehen. Dagegen ist (abgesehen vom hocharabischen nāḍir [zur Zeit der napoleonischen Expedition nāḍir] und naḍāra), naḍḍāra (Brille, Fernrohr, Observatorium, Wachthurm) in Kairo vulgär gebräuchlich. Das in den Contes häufig wiederkehrende ṭall, f. u, ist in Kairo unbekannt, auf dem Lande nur strichweise im Gebrauch; vgl. Dulac p. 78.

§ 7 b, qadar — vulgär :idir, f. jidar.

§ 8. Die Liquidae und Lippenlaute. Die bekannte Flüchtigkeit dieser Laute bezieht sich hauptsächlich auf zwei Gruppen sprachlicher Erscheinungen, erstens auf die Lehnwörter, weiterhin auf eine Reihe von Wörtern und Functionsmitteln, die infolge ihres ausgedehnten Gebrauches, meist in der niederen Umgangssprache, der Abschleifung und Umgestaltung leichter unterliegen. Hat es nun schon ein hohes Interesse, die Gesetze zu verfolgen, nach denen der arabische Volksmund sich seine Lehnwörter ummodellt, so wächst

die linguistische Wichtigkeit dieser Lauterscheinungen noch bedeutend, wenn sich auf diesem Wege mehrere auffällige Eigenthümlichkeiten der Vulgärsprache befriedigend erklären. Am wichtigsten in morphologischer Beziehung ist hier die Verwandtschaft von *b* und *m*. So wird *matā'* zu *betā'* (vgl. § 77 c), *moristan* = *buristan*, C I, 8 Anm. 2; *balfā*: neben *malfā*: (zu MŠ 54, 1); *kamaš* = *kabaš*, vgl. zu MŠ 53, 4; ferner erklärt Spitta das präsentische *mə* vor der 1. Person plur. des Verbums aus *bə* (*bi*), welches er als Präposition fasste (vgl. zu § 93 c). M. E. ist die letztere Auffassung unhaltbar und als ein Nothbehelf zu betrachten. Ich kann vielmehr in dem *bə* des Präsens nichts anderes erkennen, als eine Umgestaltung des *mə* der 1. pers. pl., welches seinerseits die letzte Verstümmelung des 'ammāl, 'amma, 'am, ma, (§ 19 d; § 165, b, 4) der gegenwärtigen Handlung ist. Aus *b* wird *m* in *mantalon* (neben *bantalon*) Hosen; *gamālon*, Giebedach (dies aus *gabanon* = גבנון, nach Wetzstein); *itmaḥṭar* = تبختر C IV, 20; zweifelhaft ist, ob *ba'den* oder *ma'den* (vgl. zu MŠ 67, 2) die Grundform ist. *B* im Auslaut fällt ab: *zē* = *zēb*, § 85, 30. *L* wird zu *r* in *simsār* = *sensale*; *ramram*, V, = *lamlam*, Bocthor „alles ohne Unterschied hinunterwürgen“; sollte ferner nicht *Dār Fōr* das „Land der Fūla“ sein?; *burkān*, V, = *volcano*; *rēt* = *lēt* (vgl. zu § 86, 4); *L* wird *n* in *karakōn*, Wachtstube; *kassarōna* = ital. *casserola*; *hantāra* (§ 86, 3); *sinsile* neben *silsile*, Rückgrat; kaum anders erklärt sich *nāfūḥ*, Scheitel (genauer der *fonticulus* beim neugeborenen Kinde) als = *lāfūḥ*, الياضوخ; *n* wird *l* in *banto* (auch *manto*) = *paletot*; *laḍam*, vulgär, neben *naḍam*, hocharab. V; *Seif Jezel*, der Held des Romans; was die *Kairiner* heute wie schon vor 400 Jahren (1001 N.) *šinf* (šimf) nennen, heisst bei den Bauern der *Dağahlje* *šilf*, HK 67, 24 (64 m. p.); aus *Wadi Naṭron* wird *W. Laṭron*, und hieraus (vgl. zu § 37) *aṭron*, V; *Ġordofāl* neben *Ġordofān*; *r* wird *l* — *lāḥ*, C X, 16 vgl. MŠ 9, 16 f.; *dilijet*, erfuhr (ein Verb *dili*, zusammenlaufen, Spitta, S. 330, giebt es nicht), *ḥikājāt* IV, 26; *šanṭyl* aus *šanṭūr*, C III, 14. *r* wird *n* in *tanṭūr* neben *tarṭūr*, Federbusch; *bunt Sa'id* = port S.; Umstellung beider Laute in 'anārib, Kaninehen, V; *n* wird *r* in *marāḥīr* neben *manāḥīr*, Nase; *ingirār*, Ingenieur; *m* wird *n*: بالعدى Dulac p. 75 exprès = *bil'amid*, *ḥikājāt* IV, 5 vgl. zu § 97 a. *n* wird *m* in 'afārīm = türk. *āferin* O p. 20 Anm. 1; der fellahische Beter sagt *ihdimū* statt *ihdinā*, HK 33, 26 (32 i. p.). *l* fällt aus im Inlaut in *wod* = *wuld* (besonders im Sudan vgl. Spitta), im Auslaut in 'amma aus 'ammāl (§ 19 b) und in *tau* (MŠ 54, 11 ff.) aus *tawāli*, gleich, sofort; zu *ta'a* vgl. تا HK 18, 24 (18 i. p.); 94, 12 (90 i. p.); تاغ MŠ 61, 7; zu *minjet*, Dorf, HK 46, 25 (44 m. p.); *d* fällt aus in

si = sīd (§ 17 b), in jasta = jā ustād (vgl. S. 137 A. 1), Anruf der Kutscher an einander; dem l assimiliert es sich in elly (§ 39 b).

§ 10 b 2). Assimilation des l von 'al — so mit dem l des Artikels Hĸ 63, 24 (60 m.p.) عَلَّاب; vgl. 'aššān, wegen, C III, 2 (häufiger 'ala šān).

§ 11 a, d), iššabak, s'entortilla, C IV, 12; ib. b, a) die Liquida n vor r — nicht nur bei min, sondern auch bei in: ir-ra'adet, s'il tonne, C XI, 19. b) n von min vor l — Hĸ 63, 24 (60 m.p.) ملتايه aus dem Hause.

§ 11 e, 5). Im Hĸ nuṣṣ (17, 20 = 17 s. p. u. 8.) neben nuṣf (20, 24, anders 20 i.p.), anṣāṣ (17, 8 = 17, 6) neben anṣāf (18, 2).

§ 14. Bei Hā und 'Ēn wird i zu e verdunkelt — so in murgēhe aus murgiḥe vgl. zu 48 g und 100 a; einige Male sogar zu a, so murgāḥa neben murgiḥe; عرابي 'arābi, der Rädelsführer von 1882; im Imperf. und Imperativ von 'amal und 'irif (zu § 93 b).

§ 17 a. — In nicht wenigen rein vulgären Formen ist das aus au entstehende ō weiter zu ū abgeschliffen, so mūlīd, Fest eines Heiligen; dū: (neben dō:) Geschmack (hochar. zōḵ); gūḥ, Tuch; ulād, Kinder, Knaben; ūtād, Pflöcke; huwāne, perfidement, C X, 16. 18; ṭuwal, lang (vgl. zu § 47 a); gū'an (dieses sogar zu gi'an abgeschwächt) (§ 18 a; 56 d); ferner beim Verbum, so ūrāḥā, zeigte ihr § 107 b; ūryny, montre moi, C V, 22; ū'a (seltner au'a C VI, 2. IX, 2; V) hüte dich! — „Einige Ē-Laute sind aus ā entstanden“ — so fasst stets in gēj z. B. am Schalter der Eisenbahn rūḥ we-gēj, hin und zurück, hocharab. zaḥāb we-'ijāb; ferner hört man غايه oft nur als gēt. Wie au zu ū, so wird ai einige Male zu ī z. B. laḥme mīte, Aas; sīb, lasse!; sīd = sajjid; Selimān; til, ital. tela, Leinwand.

§ 17 c, moije, Wasser, aus umaije entstanden — vgl. § 19 d; 20 b; 45 g. Ich kann mich mit der Art, wie Spitta uralte Begriffe wie den vorliegenden nach dem Schema der alten Grammatik behandeln und sogar in eine dreiradicalige Verbalwurzel einzwängen will, nicht befreunden. Neben moije hört man im Delta maije (vgl. C VI, 12); beide Formen sind m. E. nichts anderes als das mā der Schriftsprache (und noch jetzt in Jemen), mit dem in der vulgären Sprache zum Ausdrucke der Einheit verwendeten Suffix ja (je) (vgl. zu § 54 b) und (bei moije) mit Trübung des ā zu einem schwedischen ä (§ 18 b), vielleicht unter dem Einflusse des vorangehenden m. Dagegen umnaije (umaije) mit nur schwach hörbarer Doppelung des m (vgl. zu § 45 e; 47 a) ist maije mit dem Artikel, dessen a zu einem nach u hinneigenden trüben Halb-vocal verdunkelt ist, vermuthlich durch rückwirkende Kraft des m.

Was endlich das Deminutiv *muwaije* (§ 45 g) anbelangt, das sich zu *mā* nicht viel anders wie *šuwaije* zu *šej* verhält, so soll es allerdings im *ša'id* volksthümlich sein, dagegen wage ich die von Spitta (S. 99), M. Hartmann (arab. Sprachführer s. Wasser) und Landberg (proverbes p. 222) als deminutiv erklärte Form *موية* stets nur als *moije* (*mōje*) zu lesen, sogar im Texte des Muslim (Goldziher zu Spitta, ZDMG XXXV, 516) trotz der Punctuation Nawawī's.

§ 17 d, *وَدِي*, HK 17, 23 (17 m. p.); 23, 12; *وَدَايَ* ib. 17, 23.

§ 17 e. Die hier verzeichneten Formen gehören sämtlich der Kanzleisprache an; die von Spitta mitgetheilten Lesungen derselben sind nicht allgemein gebräuchlich und als Compromiss zwischen der classischen Form (z. B. *istifā*) und der Kanzleiform (*istūfā*) zu betrachten.

§ 21 d, i — vgl. *maddī ydoh*, C I, 3; *naharyha*, C VI, 19, vgl. *nbāryja* III, 11.

§ 25 b. Ausnahmen — dahin gehört *Mānšur* (*Manzur*); *sa'id*, sowohl appellativisch (seltner *sa'id*) wie als Eigennamen. S. 61 m. p. *jālla* — *يَال* HK 90, 9 (86 i. p.), vgl. H. L. Fleischer, Kleinere Schriften I, 2, 579 und unten zu § 58 b.

§ 27, 2). So *ḥiblā*, schwanger, V; in *mūs*, Scheermesser, ist der Endvocal sogar abgefallen.

§ 30. Wegen *ba'dēn* vgl. zu § 85, 1; hierher gehört *myn*, wer (§ 38 a); nicht anders ist das vulgäre *rūgil*, Mann, als aus *ragul* entstanden zu denken. S. 68: *ihwāt*, Brüder, ohne Suff., *kull el muslimīn ihwāt*, V.

§ 31 b, 10) vgl. *لَا* HK 48, 28 (46 m. p.); *aḥy*, oho! C IV, 14. — 16) auch *ḥōs*, *ḥuss* — 17) vgl. *iff!* *hum!* C II, 17 — 18) C VI, 15, V; HK 40, 3 (38, 4), daneben *girr* in ähnlicher Bedeutung — 20) vgl. *aḥḥai*, *aḥḥaija*, HK 9, 15 (9 i. p.), — ferner (21) bis, MŠ 56, 8, V, zum Antreiben — (22) *ših*, = (21), V — (23) *hāš*, halt! still! HK 31, 10 (30 m. p.) — (24) *bīt!* *bīt!* zum Locken der Hühner, HK 50, 21 (48, 2).

§ 32 b, S. 73 *iḥna* — HK 16, 20 (16 m. p.).

§ 32 c, 1) *ahā'* oder *ahó* — in den Contes wiegt die Form *ahāwa* über: IV, 6. 9. 21. 22. V, 27. — vgl. C p. 26 n. 1 *mahó*, *voilà!* § 32 c, 4) *mā hyš* oder *māhiš*. — Gewisse Spuren (C V, 28 *hyje miš*; VI, 2 und IX, 5 *miš 'ēb*...? vgl. aber III, 4; IV, 14; VIII, 3 *muš 'ēb*) lassen erkennen, dass wie *muš* aus *mā hūš* (§ 84, 7), so *miš* aus *māhiš* geworden ist; später wurde *miš* von *muš* syntactisch überwuchert oder auf phonetischem Wege verdrängt.

§ 33 b, S. 75 2. P. Pl. *kum*, *kū* — letzteres häufig in C, so III, 17 *intā wazafetkū* VII, 1 *'andukūš*; VII, 5 *šēḥku kulluku*; VIII, 2 *bintukū*; X, 7 *nājibkū*, 17 *sidkū*; ebenso in Galilāa, MŠ 20, 20 f., vgl. 21, 8 ff.

§ 34 b, S. 77 — „10, 18 bilamäre, ohne Zweifel“ — Spitta scheint an balä mirä (vgl. HK 6, 23 (7, 10)) gedacht zu haben; m. ist der ägypt. Umgangssprache fremd (hochar. šubha, vulg. šakk); jedenfalls ist der Text verderbt.

§ 35 a. Demonstrativum — دا HK 13, 28 (14 m. p.); 15, 2; دي HK 16, 15; 46, 11 u. ö.; دولا HK 35, 20 (34 m. p.); über die Stellung des Pronomes vgl. zu § 143.

§ 36 a — ديك HK 18, 8; داك HK 20, 5. 6.

§ 37, al, āl, verliert seinen Vocal — lifrah, C III, 6; einige Male ist dies l bekanntlich anscheinend zum Radical geworden z. B. liwān; vgl. Luksor = الاقصي (Jacut's Wörterbuch I, 338); läfūh (daraus nāfūh), Scheitel vgl. zu § 8; andererseits hat man oft ein radicales l für den Artikel gehalten und durch Abwerfung desselben eine neue Form geschaffen z. B. aṭron aus Laṭron (Natron); mīna, Hafen, aus λιμὴν (Nöldeke); der pl. mijan zeigt, dass jetzt als Wurzel m j n gilt; vgl. Iskender; jahne aus laḥne, MS 70, 10 f.

§ 38 b, kām — vgl. akam, C IX, 6; X, 2; ē oder ēs — ايش HK 32, 22 (31 m. p.); ايلي ib. 38, 20 (36 i. p.); اشحالك ib. 68, 3 (64 i. p.); 69, 11. 12 (65 i. p.). An das von Spitta angeführte Zeugnis aus dem 3. Jahrh. d. H. (ل. درر statt د. در; das Werk trägt jetzt die Signatur Adab 326) reiht sich K. al agānī XX, 47, 10; 90, 20; Abu Nowas ed. Ahlwardt p. 24; Djawālīkī, locutions viciieuses 146, 7 f. — le „weshalb“ — HK 24, 24 (24 m. p.) لبه; C IV, 8.

§ 39 a, مَن = min — C II, 4; III, 16; VII, 8 vgl. II, 5: myn elly. § 39 b elly — HK 13, 29; 17, 3; 60, 26; jally C IV, 15; ‘ally C XI, 17; milly = min elly C X, 4 und Anm. 1. § 40 d ab’ad — HK 33, 21. 27 (32): قبيح (قاتل) البلد الابد (32).

§ 42 a, ايده seine Hand HK 23, 12; Djawālīkī, loc. vic. 146, 1. Neben sanawāt auch sanāt, V. Lagwa ist nicht Nebenform von luḡa, sondern: provincieller, mundartlicher Sonderausdruck. Dieselbe Tendenz der Sprache, kürzere Nominal- oder Verbal-Formen theils unter den Druck des Accenten, theils mittelst analogischer Bildung auf die dreiradicalige Normalform zu bringen, zeigt sich noch in folgenden Worten: šittā, Winter; ‘išše, Abend; fiḡe, Preis; kōra (neben ukra), Kugel; min und ‘an vor vocalisch anlautenden Suffixen (§ 79 c); mi’ā statt ma’ (§ 79 e); ḥadd (neben wāḥid), einer (§ 80 b); bess (§ 84, 4); inn, dass (§ 88, 14 und § 165 a); akam statt kām (zu § 38 b), endlich aga, kommen (§ 107 a vgl. auch § 106 c).

§ 43 c, fu'la — furša, Gelegenheit, ist der einfachen Umgangssprache fremd, dagegen ist f. (ital. forza) der gewöhnliche Ausdruck für „körperliche, materielle Kraft“, während ūwa (:iwa) nur übertragen gebräuchlich ist; qurbe, alliance, C V, 29; kuhne (türk.), abgenutzt; šuhra, derjenige Name einer Person, unter dem sie allgemein bekannt ist vgl. HĶ 11, 3; سَمْعَة, Ruf, HĶ 81, 22 (78 m. p.); عِلَاقَة Anhänglichkeit, HĶ 51, 23 (49, 2), doppelsinnig, denn عَشَق ist die Liebe, die mit Prügelein endet, ib. 52, 18 ff. (49 i. p.); أَرْبَابُ الْخَبْرَةِ warnendes Beispiel, HĶ 9, 29 (10 m. p.); dagegen أَرْبَابُ الْخَبْرَةِ Sachverständige (Dozy خَبْرَة), HĶ 56, 3 (52 i. p.), V. § 43 d, Segolatformen — waḥal, Schmutz; maḡaš, Leibschmerz; ḡana, Nachkommen, ḡikājāt IX, 1.

§ 44 c — ḡilis, schmutzig-dunkel infolge langen Gebrauches, schäbzig, schlecht, HĶ 5, 23 (6 m. p.), vgl. المَعَانِي الْغَلَسَة ib. 59, 17 (56 m. p.). Andere fa'īl-Formen sind zu fi'l geworden, so kitf, Schulter, nimr, Panther, kilme, Wort; sir'a, Diebstahl.

§ 45 b, fi'al — ḡināq, lutte, C IX, 7; šijāḡa, Amt eines Zunftmeisters (شَيْخِ الطَّائِفَةِ), dagegen mašjaḡa, Amt eines gelehrten شَيْخ. § 45 c, fu'al — qu'ad, C III, 7; sū: al ḡuḡār, Markthalle; qunāṣe, gésier, C IX, 4. § 45 d, fa'yl, Infinitive — نَهَيْقُ und زَعَيْقُ, HĶ 89, 23 (86, 9), V. § 45 e, fa'ul bei Schimpf- und Schmeichelnamen — richtiger fa'ul, nur dass die vulgäre Aussprache hier wie in manchen anderen Formen (vgl. § 47 a) die Verdoppelung nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, so hannūma, Dämchen; ḡaddūta, histoire, C VI, 20. — fa'ula statt fu'ula, so marū'a, feines, anständiges Wesen (vgl. § 45 f.). § 45 f., fu'ul als Infinitiv — in der Umgangssprache sehr beliebt, während die von Spitta als gebräuchlichste Infinitivform bezeichnete fa'l-Form (§ 43 a) mehr der höheren, gewählteren Sprache und dem Kanzleistil angehört, so su'ut, Fallen, burūk, Knien, durūs, Unterrichten, ḡuḡum, Angriff, burūz, Hervortreten, vgl. ḡumūm, se baigner, C V, 10; fem. rukūbtōh, sa monture, C VI, 11. § 45 g, fe'al. — Trotz der fast erschöpfenden Sammlung von Beispielen hat Spitta doch versäumt, das Facit aus diesen Erscheinungen zu ziehen, dass nämlich die fe'al-Form ihre alte Function als Deminutivform eingebüsst hat. In den angeführten Beispielen sind zwei Klassen zu unterscheiden, erstens die Namen von Personen, Pflanzen, Thieren, Gerichten u. s. w. (hier ist fe'al ursprünglich eine Art Koseform, vgl. J. L. Burckhardt, proverbs no. 520); zweitens eine Reihe von Substantiven und Adjectiven, die, ehemals Deminutiva, jetzt infolge einer bekannten

linguistischen Tendenz, dem in dem Worte liegenden Begriffe sinnlichen, hyperbolischen Ausdruck zu geben, an die Stelle der Normalform getreten sind. Aber bei keiner dieser beiden Klassen ist dem jetzigen Sprachbewusstsein noch der Begriff des Deminutiven gegenwärtig. Einen theilweisen Ersatz hat sich die ägyptische Vulgärsprache in der Form fa'ūl (§ 45 e) geschaffen. Nachzutragen ist noch :uṣaijar, kurz; ḥumēḍ (auch ḥimmēḍ), HK 18, 24 (18 m. p.); gewēše, Armband, V; ferner mit Anhängung der Nisbe: suḍēri, Weste; ge'ēdi, Spielmann; ḥenēny, pains ronds, C II, 17; zuwēli, écuelle, C IX, 9. Wegen umaije vgl. zu § 17 c. Das dem Neuarabischen eigenthümliche kuwaijis erregt semasiologisch ein besonderes Interesse. Durch das jetzt ungebräuchliche kaijis auf kis, Börse, hindeutend, zeigt es uns, wie geläufig dem Araber die Uebersetzung von dem kaufmännischen Gebiete auf das allgemein menschliche, moralische und ästhetische ist, wie auch sāg von der Münze auf den Charakter übertragen wird (rāgil sāg, ein Biedermann opp. r. šuruk), alles dies nicht befremdlich in einem Culturkreise, wo sogar die vom Stifter des Islām geschaffene theologische Terminologie einen kaufmännischen Beigeschmack hat.

§ 47 a, fa'ūl. — Trotz der ungewöhnlichen Ausdehnung dieser Form ist mir kein Beispiel der Vulgärsprache bekannt, dessen Entstehung jüngeren Datums wäre. Dagegen hat sich die neuere Sprache eine parallele Form geschaffen, die mit der inneren Intensivform nicht zufrieden die dauernde wiederholte Thätigkeit durch Verbindung des Plural mit der Nisbe auszudrücken sucht (§ 57 c). Ich füge zunächst den gegebenen Beispielen noch einige weniger bekannte im Aegyptischen heimische hinzu: baššāsyn, espions, C VII, 8; wazzān, peseur, C V, 26; qabbān, peseur, C V, 27; sauwāh, voyageant, C V, 26; صُحَّافٌ ṭabl-Spieler, HK 10, 1 (10 m. p.);

Händler mit مصحف HK 39, 3 (37, 8); جَبَّان Kāsemacher HK 44, 30 f. (42 m. p.), 45, 3; حَرَّاث Pflüger HK 47, 5; حَصَاد Mäher

HK 67, 27; كَلَّاف und عِلَّاف Stallknecht HK 69, 26—28 (66 m. p.); wa::ād, Lampenanzünder; mallā, Moscheediener zum Füllen des mēḍa u. s. w.; ḥabbāk, Weber; baššār, Webstuhlmacher; rassām, Zeichner; gammā', typogr. Setzer; ḡammān, Bürge; sabbāk, Typengiesser; 'auwād, Lautenspieler; ferner mit der weiblichen Endung: ṭajjāra, loses Blatt; ḥammāra (ḥummāra), Weinstube (cf. C VI, 10: cabaret), Hotel; gabbāsa, Gipsofen; ša::āra, Sperbernest von صقر, Sperber, Pyramidenstätte von Memphis. In einigen Fällen lässt die vulgäre Aussprache das Tešdid fallen z. B. šamām, Zuckermelone; habāb (hūbāb), Russ; segāda, Gebetsteppich, ḥikājūt II, 6; šuwāna

statt šauwāna, Zündschwamm; ḥuwāne = خَوَانَة C X, 16. 18; endlich ist auch ṭuwāl, lang, sg. (S. 95) so zu erklären (als plur.

ist es *ṭiwāl*). Derselbe Trieb, welcher den das „kleine“ bezeichnenden Adjectiven (§ 45 g) die Deminutivform gab, um das Begriffliche auch formell darzustellen, setzte *ṭauwāl* (*ṭūwāl*) an die Stelle von *ṭawīl* und verdrängte die Normalform durch die hyperbolische. Unzureichend ist es, wenn Spitta (§ 71 a) als den Plural der *fa'ūl*-Formen die Endung *-yn* bezeichnet. Diese bezeichnet vielmehr meist nur einzelne Exemplare der Gattung, Zunft u. s. w., während letztere selbst durch die Femininendung ausgedrückt wird, so *faḡḡāla*, Rettighändler, Stadttheil von Kairo; *haggāne*, Hegīn-Cavallerie; *ṭawāḡ* Nachtwächter, fell, sg. *ṭāwīf*; *gallāba*, Sclavenhändler; *baḡḡāra*, Rinderhirten, Name eines Hirtenstammes bei Ḡordofān; *gammāsa*, Büffelhirten, HK 64, 19, 25; *ḡannāma*, Schafhirten, HK 64, 22, 25; *ṣaḡḡāla*, Tagelöhner; vgl. C XII, 3 *ḡaijāla* (einzelne) Reiter; zugleich mit der Nisbeendung (vgl. zu § 54 a. E.; 71 b) *ṣaijādīja*, MŞ 61, 9. § 47 b, *fa'ūl* — Zu *ḡallūf* vgl. Dozy, suppl. I, 316 a — *farrūḡ* ist fellahisch; in Kairo *katkūt*.

§ 48 a, *ḡandar* l. *ḡandūr*, vgl. MŞ 63, 16 f. § 48 f — *ḡaflate*, Ziererei, vgl. *ḡaḡḡāḡ* HK 57, 23 (54 m. p.), die zugehörige Person ist *ḡaḡḡāḡ*, V. § 48 g — *murgāḡe* (= *murgiḡe*) muss hier abgerechnet werden, vgl. zu § 14 und § 100 a; dagegen gehören hierhin *uḡḡāq*, S. 517 unt.; *ṣuḡṣṣe*, Oberlicht; *ḡuḡḡāḡ*, trockner Lehmklumpen zum Bau der Fellahenhütte, HK 2, 26; 64, 20; 77, 14; 92, 31; *ḡirbēṭ*, nasser Lehm, HK 49, 17; ferner Fremdwörter, wie *urnēk* (türk.), Muster; *kurnēṣ*, corniche.

§ 49 a — *an'am*, comme cadeau, C III, 16. § 49 b, *afal* — *aqwa*, plus fort, C IX, 13; *a'azze*, des plus beaux, C V, 9; *arfa'*, feiner, dünner; *u'la*, oberer; *aḡla*, teurer; *arḡaṣ*, billiger; *a:rab*, näher; *ahbal*, ganz dumm; *aḡma:*, jähzornig.

§ 51 a, S. 107, *maḡrab*, baguette, C XII, 9. S. 108 — *maḡḡara*, Veranda (C IV, 2 u. 6. Salon) — irrthümlich, denn m. bezeichnet in Kairo nur das Empfangszimmer im kleinen arabischen Hause, während in den grösseren bis jetzt das türk. *salāmlik* sich erhalten hat. Andere Bildungen: *maḡḡāḡa* „Hungerstelle“, Magen, HK 66, 29 (63 m. p.); *maksala*, pl. *makūsil*, Faulenzerbank, HK 3, 19 (4, 3); *maḡmara*, Kohlenbecken; *maḡjara*, Kalkgrube; *ma'rafa*, Mähne; *mabwala*, Harnstelle, HK 53, 7 (50 m. p.), vgl. *mabūl*, 54, 18 (51 m. p.); C. B. Klunzinger, Bilder aus Oberäg. 2. A. 1878, S. 213; ferner Werkzeuge: *mahfa*, Staubwedel; *maframa*, Tabaksschneidbrett; *mamsaḡa*, Fusskratzer. § 51 c, *mifal* — *mis:ū*, Rinne, Wasserfurche.

§ 53 a, S. 112, *tafile* — auch bei anderen Verben als *tertiæ* Jē ist diese Form unter dem Einflusse des Accenttes zu *tafile* geworden, z. B. *tagryde*, guerre, C XII, 11; *tagḡire*, Verleihung;

taʿkibe, Blattweiser, Custos; — تَلَقِيْمَةٌ quantité requise, Dulac p. 97. § 53 c — vgl. zu § 91, 6), S. 197. VI. Stamm.

§ 54 b. Ausdruck der Einheit u. s. w. durch die Femininendung a (ä, e). — Bei den schon auf ein a (ä, e) (mag dieses ursprüngliche Femininendung sein oder nicht) ausgehenden Wörtern bildet ja (je) die Einheit, so: qaššāje, brin, C VIII, 2; šilbāje, eine šilbe, S. 87; gillāje, kirsāje, ein Mistballen, HK 63, 24 (60 m.p.); 64, 27 (61 m.p.); 65, 9 (62, 2); 67, 11 (64, 1); ḥabbāje, ein Korn, C I, 14; ġuttāje, eine Gurke, HK 63, 25 (60 m.p.); nitāje, ein Weibchen; moije (aus māje, vgl. zu § 17 c); ferner viele der von Spitta S. 93. 94. 129 verzeichneten Formen, wie :anāje, ein Rohr, Furche, Geleise, Rinne; ‘ašāje, ein Stock; rahāje, eine Mühle; bināje, ein Bau; širāje, ein Kauf; ġirāje, ein Stück Leim. § 54 b, kasahāne, stark hinkend, vgl. zu § 56 a. Hierher gehört auch die Function der Femininendung zur Bezeichnung des Plurals (des Collectivums) zur Vermeidung voller, schwerfälliger Formen, wie bei fa‘āl (§ 47 a) und die Nisbeformen (vgl. § 71 b), ferner zur Bildung von Abstracten (§ 61).

§ 56 a, fa‘lān, Adjective — l. ‘aṣṣān, durstig; ebenso ḥafjān, barfuss; ġaltān, im Irrthum begriffen; ‘admān (‘atmān), mangelhaft; zaurān, würgend, in der Kehle verstopft; die Analogiebildung verrieth sich bei den Bildungen bardān, kalt; sa:‘ān, frostig; daḥjān, lauwarm; ḥarrān, heiss. Auch kasahāne (§ 54 b; daneben kusahāne) muss hier erwähnt werden, denn während der Halbvocal nach s durch das nachfolgende ḥ hervorgerufen ist (wie man auch za‘alān, sa:‘ān hört) ist das ʿ am Ende jener am Wortende beliebte Zwischenvocal, der zwar nach allen Consonanten eintritt, mit ausgeprägter Vorliebe aber nach Liquiden und Lippenlauten (§ 21 b und fast auf jeder Seite der C). § 56 b, fa‘alān — so dawarān, Drehung, HK 68, 11 (64 i. p.); tawahān, Verirrung, HK 67, 21 (64, 9), V; dawabān, Durchschwitzen, V; ferner auch bei starken Verben, so dass die von Spitta gemachte Einschränkung fortfällt, z. B. akalān, Beissen, Stechen (des Ungeziefers) HK 49, 6. 8 (46 i. p.), V; ṭafašān, fuite, C VI, 19.

§ 57 a, S. 116 oben: mašry „Aegypter“ — dagegen weist der analogisch gebildete Plural mašarwa (Sp. § 75, II, 2 mašāwara) auf ein mašrawi (Všrw) hin, (vgl. mošlāwi, A. Socin, arab. Sprichwörter u. s. w. 1878, p. III, neben mušalli, Biṣṭānī’s Muḥiṭ, c. 2258).

§ 58. — Sowohl ā + w als ū + w löst sich in der vulgären Aussprache zu „au“ auf, so dass der zwischen § 58 a und b bestehende Unterschied im practischen Leben fortfällt; ebenso mahdawi, zum Mahdi gehörig; mūsāwi, mosaïsch; ‘isāwi, christlich. Die C VII, 6. 7 auftretende Form simmāwy, empoisonneur, lässt sich nur durch die Annahme erklären, dass man den Zwischenvocal in simmē als Femininendung ansah. Eine zugleich morphologisch und

wegen ihres hohen Alters alleinstehende Form ist 'abdalāwi, mit dem man z. Z. in Aegypten die grüne Gurke (Abart von cucumis melo, Boissier) bezeichnet, während es ehemals auf die Wassermelone (baṭṭāḥ) bezogen wurde; denn Ibn Ḥallikān (cf. Abd-Allatiphe, relation de l'Egypte) berichtet nach Abu'lḳāsim Ḥusein al Maḡribī († 412), dass der obige Name auf den Emir von Ḥorāsān Abu'l'abbās 'Abdallāh b. Ṭāhir al Ḥuzā'i († 230) zurückgehe, so dass wir schon im 3. Jahrh. d. Fl. die Schwäche des h in Allāh wiederfinden, die wir jetzt in jallā, wāllā u. s. w. bemerken (vgl. zu § 25 b).

§ 59, fa'lāny — so auwalāny (§ 81 b); aḥrāny, letzter, HK 23, 15 (23 m. p.); 35, 15 (34, 5), V; ḥalawāni, Zuckerhändler; vgl. ṭulānī, der Länge nach; ḳōmāni, Feind, beduinisch, Wetzstein: ZDMG XXII, 126; endlich habe ich den Plural sawā:ine, Marktbesucher, -verkäufer, gehört, aber nicht das zugehörige sū:āni; vgl. ḥowārīne, Ḥaurānbewohner, Wetzstein: ZDMG XI, 499.

§ 60. — Die türkischen Nisbenendungen gi (ši, ki) und li haben sich in Kairo bei Ständenamen zahlreicher eingebürgert und erhalten, als man nach der vorwiegend militärischen Occupation der Osmanen erwarten sollte, so kerārgy, officier de bouche, C V, 1; egzāgi (neben egzā'i) Apotheker; makwagy, Plätter, V; nešeški (statt nāšūḳgi), Schnupftabakhändler; tumbakši, Rohtabakhändler; šarbatli, Sorbethändler, vgl. MŠ 70, 9.

§ 61. — S. 122, duḥūlyje ist nicht dasselbe wie duḥūl oder madḥal, sondern die städtische Eingangsteuer, octroi. Ihre eigentliche Heimat hat die hier in Frage stehende Form in der Kanzleisprache und ist aus dieser in die Umgangssprache eingedrungen; gleichwohl kann ich Spitta nicht beistimmen, wenn er hier oft „Wucherbildungen“ erkennen will, die sich neben „alte gute“ Ausdrücke gesetzt haben. Denn eines Theils liegen hier nicht überflüssige Umbildungen vor, sondern dieselben sind jeweilig einem practischen Bedürfnisse entsprungen, andererseits liegt diesem Urtheil eine Anschauung vom Leben der Sprache zu Grunde, die deren gesunde Fortentwicklung hemmen möchte und, indem sie die einheimische arabische Philologie und die Unterrichtsmethode practisch beherrscht, die Kluft zwischen Schrift- und Umgangssprache unnötig erweitert hat und einen fruchtbaren Volksunterricht unmöglich macht, vgl. noch ḥissyje, Abmagerung, C III, 7; HK 65, 12 (62, 5); nemḥje, Ameisen(Fliegen-)schrank; aulawje, Würdigkeit; 'ālimje, Gelehrsamkeit; irsālje, Mission, Expedition; ma'mūrje, Auftrag; mīzānje, Budget; baradyje, § 57 f; badalje, Ablösung; ginsje, Eigenart, Nationale; gabrje, Entschädigung; šāḥje, Gewand, ähnlich der faragje, nur dass letzteres gestreift ist; bin-na:dje, baar u. s. w. Eigenartig ist ustugāmje, Blindenkuhspiel, anscheinend eine verdorbene Nominalform von istagamm, mit der Hülle (gumma) verbinden.

§ 63. Zusammengesetzte Nomina. — Rein arabisch ist risml

= ra's māl, Einkaufspreis, Capital, V (hocharab. auch rasāmili, Capitalist), vgl. šarmīje, 1001 N. Die wenigen mit ḥāne zusammengesetzten, noch jetzt in Kairo amtlich gebräuchlichen Substantiva sind: batrahāne, Patriarchat; muḥāndishāne, polytechnische Schule; kāgedhāne, Papierfabrik (in Bulāk); defterhāne, Archiv; raṣadhāne, Observatorium; ḡarabhāne, Münze; egzāhāne, Apotheke; mesāfirhāne, zur Aufnahme fürstlicher und diplomatischer Gäste; šifāhāne, Klinik; — Plurale von Annexionsformen: bujūt al aḥlīje von bēt al ḡalā, HK 27, 10 (26 i. p.).

§ 65 a, 3, S. 125 Finger der Hand — aṣ-ṣuḡannan = el-ḡanṣar; andere Aufzählung in HK 58, 9 f. (55, 5 f.): al-ḡanṣar, al-banṣar, al-wuṣṭā, as-sabbāba, al-ibhām.

§ 67 a, S. 180 fa'le statt fā'ile — faḥṣe, des infamies, C VI, 10; mašje, marche, C VI, 11; waqfe, debout, C V, 1; ḡarsa, gardienne, C V, 10 f.; nazle, allait, C IV, 19; nadra, Schnurre; garje, Slavine; naḡja, Seite, Richtung, vgl. zu § 70 b; 97 a. § 67 c, fa'la fem. — بيبضه شقة, HK 34, 29 (33 m. p.); حولا schielend, 34, 30; 'ōga, courbé, C IV, 4.

§ 68 a, Dual — samaktēn, deux poissons, C IV, 1; ṭortēn, seize, C IX, 12; verdächtig ist fī'l-ḡetān, aux (deux) murs, C IX, 13.

§ 69, Plural. — Hier ist der gelegene Ort, um an die der neueren Umgangssprache eigenen Pluralia tantum zu erinnern, so bāt, Achselhöhle, C III, 9, V; manāḡīr, Nase; beni ādam, Menschenkind, § 71 d, C V, 3 u. ö., V; aṭāif, ein Backwerk; burām, Topf, Krug, S. 47; dibbān, Fliege, S. 111; fulūs, Geld, S. 311 Anm. 1; suṭūḡ, Dach, HK 44, 19 (42, 8), C III, 9, 11, V; šurūṭ, Contract; zinād, pierre à feu, C XII, 4. 8. 11; nawāḡy, côté, C p. 50 Anm. 1. Doch werden einige dieser Wörter auch noch als echte Plur. behandelt, wie fulūs und saṭḡ neben suṭūḡ, andere sind collectiv, wie aṭāif und dibbān, und bilden Einheitsnomina.

§ 71 a — ḡiblyn, avaient conçu, C II, 2.

§ 72 a, Femininendung āt. — Man kann nicht verkennen, dass die Vulgärsprache eine Vorliebe für diesen Plural hat und ihn häufig anwendet, wo die Schrift- und feinere Umgangssprache den gebrochenen Plural vorzieht, so aṭāt neben aṭāfīl, Karawanen, V; šanabāt neben šawārib, Schnurrbart, V; hedjāt, Geschenke, C V, 4. VI, 15, V; ḡalaṭāt, Versehen, V; kafanāt, linceuls, C VII, 13; waraḡāt, feuilles, C I, 6; im ša'īd; ebenso als Buchtitel: „lose Blätter“; nasabāt, gendres, C XII, 7. 8; sittāt, Frauen, C II, 24, V; sanāt, Jahre; waḡāt statt auṭāt habe ich nur bei Berbern gehört; vgl. furagāt, Freuden, HK 85, 16 (82, 2); tigārāt, Handelsgeschäfte, ib. 87, 23 (84, 10); kuḡlāt, Augenschminken, HK 59, 15. 31 (56 m. p.); wuḡlāt u. waḡalāt, Schmutzmassen, HK 60, 30 (57 i. p.); 61, 12 f. (58, 8); idjāt, Hände, HK 59, 16 (56 m. p.); 63, 13 f. (60, 8). § 72 c, Fremdwörter — so tejātūrāt, Theater; kuntratāt, Börsengeschäfte; fanārāt, Leuchthürme; limānāt, Häfen (neben mi-

jan); bostāt, Posten; ḳubūnāt, coupons; esbitaljāt, Hospitāler; šelebjāt, Stutzer, Gecken; ferner alle fremden Münzsorten: ferankāt, šillināt, līrāt, mārakāt, bārīzījāt, vgl. § 74, XVIII; rijālāt, Realen. § 72 d — auffällig ist die ungleichartige Behandlung der Formen von Verben *tertia* Wau und Jē, z. B. muštarawāt, Ankäufe; mustašfajāt, hocharab., Hospitāler; munādāt, Vergantungen u. s. w. § 72 e — ḳiṭārāt, Eisenbahnzüge. § 72 f. — Ich muss Spitta widersprechen, wenn er diese Plurale *pluritis* als Wucherbildungen bezeichnet, „insofern sie nicht mehr bedeuten als ihre einfachen Plurale“. Denn wie man aus den angeführten Beispielen leicht ersieht, sind diese Formen Erzeugniss und ursprüngliches Eigenthum der Kanzleisprache, d. h. der administrativen, juristischen und kaufmännischen Kunstsprache und innerhalb dieser Sphäre haben diese Doppelplurale, so weit meine Erfahrung reicht, ihren vollen Werth, nicht minder wie das bujūtāt der alten Grammatik und dieselben Formen mittelalterlicher Prosa, wie furūdāt, Beiträge (Maḳrīzī); ṭurūḥāt, Tuchsorten (Ibn Baṭṭūṭa); ḳulūbāt, verzuckerte Früchte (Maḳrīzī); fuḳūdāt, überströmende göttliche Gaben bei den Šufis. So sind z. B. rusūmāt Gebühren mit Bezug auf die einzelnen Waaren, Urkunden u. s. w.; ḳuṣūfāt, Listen, Indices, mit Rücksicht auf die einzelnen Waaren eines Magazins oder auf die Abtheilungen einer Bibliothek; ‘ugūzāt, Lücken bei Revisionen, mit Rücksicht auf die einzelnen Gattungen des Lagers, auf die Zimmer des Bureaus u. s. w., ebenso fuṭūrāt, patisseries, C XI, 16; ‘uṭūrāt, Drogen; duṣūṭāt, Fragmente; ṣuṭūbāt, Tilgungen; gurūdāt, Auszüge; furūḳāt, Differenzen in Rechnungsabschlüssen; ḥubūbāt, Körnersorten; lawāzīmāt, Zubehör, Erfordernisse und so fort. In anderen Fällen haben wir es nur mit einfachen Pluralen zu thun, z. B. šurūṭāt, Contracte, von šurūṭ; ‘uḳūbāt, Strafen, von ‘uḳūba; ‘ulūfāt, Gehälter, Dulac p. 96, von ‘ulūfa; aṣḳjāt, Sachen, weil aṣḳja (aṣḳjā) als Fem. von ṽ’šj gilt, da šē (šē, š) zur Partikel degradirt ist.

§ 73 unten. — Dass dasselbe Wort mehrere Plurale hat, sei es lauter innere, oder einen äusseren und einen inneren, ist in der neueren Sprache nicht häufig und bei genauerer Betrachtung findet man meist feinere Unterschiede im Gebrauch der Formen, so ist ṣaḡajārīn adjectivisch, ṣuḡār substantivisch (Spitta S. 135 Anm. 1), vgl. fa‘āla neben fa‘ālīn, zu § 47 a; ḳā‘āl neben ḳī‘āl, Zimmer (vgl. zu § 72 a); lambāt neben lunaḍ, Lampen; buḥūr neben biḥār, Flüsse; gornālāt und garānīl, Zeitungen; ḥammūrāt und ḥamāmīr, Gasthäuser.

§ 74, der gebrochene Plural. — Indem Spitta bei der Anordnung dieser Formen im allgemeinen diejenige Form zu Grunde legte, welche er jeweilig gehört hatte, ohne hierbei hocharabisches und echt vulgäres Sprachgut zu sondern, sind Unzuträglichkeiten entstanden, wie die, dass einerseits vulgäre Schemata unnöthig von den zugehörigen classischen abgetrennt sind (so VII fu‘āl neben V fī‘āl, XV if‘āl und uf‘āl neben XIV af‘āl, XIII uf‘ul neben XII

af'ul), andererseits entstellte vulgäre Formen in classische Schemata gerathen sind, mit denen sie nichts gemein haben, so sijās (aus sijās, sūjās) unter V statt unter VIII; ġafara und ħafara unter IX, 2 statt unter XXII, 1. Zu den einzelnen Formen: I fu'al — uwaḍ, Zimmer, vgl. owaḍ, C XII, 7, meist ōda, owaḍ geschrieben; bukar, vierges, C VII, 11; ħubal, enceintes, ib.; qufaf, grands paniers, C II, 8; ħuraṭ, Karten; eigenthümlich qulalāt, gering, C VI, 14. II fu'al — ħurs, Taubstumme; ġurb, Fremde, C VI, 5, V. IV fi'al, — ħiṭeṭ, morceaux, C IX, 5. 13; ħilal, marmites, C II, 4. V fi'al — sibā' vgl. subā', C X, 12; 'idām, Knochen, vgl. 'uḍām, C XI, 8; ħibāl, Stricke; widān, Ohren; bizāz, Brüste. In einigen Fällen ist af'al vulgär zu fi'al (fe'al) geworden, so ħenāk, Mund, ħikājāt IV, 5; senān, Zähne, V; V, 3 rigāle, Männer, HK 24, 11 (24, 3). Das in diesen Formen (vgl. Anm. 1 und wuḥuše, bêtes féroces, C X, 19, vgl. 11; bunūke sub VI; حوكة HK 21, 17

(21 m. p.) auftretende Schluss-e ist ursprünglich nur der Zwischen-vocal e (§ 21 b), scheint aber von dem vulgären Sprachbewusstsein als Femininum aufgefasst zu werden, so HK 21, 17 (21 m. p.) kuḥūfat ar-rif, vgl. simmāwi, zu § 58 b. VI fu'al — sehr häufig, so gudūd, Voreltern; ġuṣūn, Zweige; buḥūr, der weisse und der blaue Nil; ṣuḥūn, Schüsseln; zujūt, Oelsorten; zufūt, Harze; ħudūd, Wangen; ħuṭuṭ, Ackerfurchen; nuḥūd, Brüste; wuḥuṣ, C VI, 12; XI, 11, vgl. 19; subā', lions, C X, 16. 17; dumū', larmes, C VII, 14; X, 17; 'urūq, veines, C X, 17; qurūn, cornes, C V, 1; IX, 13; mulūk, anges, C VII. 12. 13. 14. 15, mit Verwechselung von mālīk und mālīk; diwi = دوي Dintenfässer; روس, rūs, Köpfe, HK

21. 19. 27 (21 m. i. p.), vgl. ru'ūs, C IX, 6; XI, 19. VII fu'al — gudād, neue; ħufāf, feine, dünne; 'uḍām, C XI, 8. VIII fu'al, — ħiggāg, vulg. statt ħuggāg, Pilger. XII af'al — aṣhun, Schüsseln; aṣhum, Loose, Coupons. XIII uf'al — uṣhur, C X, 11; XI, 2; uṣruf, Couverte. XIV af'al — ūlād, Knaben; āmal, Hoffnungen; aḥjān, dann und wann; aḥjār, Brunnen, HK 22, 2; aḥšāb, Holzsorten; aḥbār, Dinten; aḡām, Melodien; a'dām, os, C II, 9, vgl. XI, 8; aḥjān, Ländereien; aḡrān, Altersgenossen; ferner von Völkern, in Analogie von akrād: arwām, Griechen, Rumelioten; aḡbāt, Kopten (vulgär :ibaṭ, :ebaṭ, auf dem Lande ġebaṭ). XV if'al — ihrām, Pyramiden; iḥtām, cachets, C III, 1; ikjās, bourses, C III, 10. 16. 18; ibzāz, seins, C II, 17; ikfān, linceuls, C VIII, 7, 8. XVI af'ilā — sehr beliebt in der Vulgärsprache, asbilā, öffentliche Brunnen; az-minā, Zeiten; a'tinā, Ställe; aḡsinā, Pferde (collectiv ḡāl); amšī'ā, Schriftproben, -muster, meist als Wandschmuck; aḡribā, Staubwolken; anti'ā, die auf den Propheten zurückgeführten heiligen Gewänder, in der Reliquienkammer der Citadelle; aḡdinā, Feddane (hochar.: fadādīn); aḡnījā, Wasserröhren; اقمشة Stoffe, HK 26, 6 (25 i. p.);

argife, galettes, C III, 8. XVII fawā'il — dawāfir, HĶ 12, 4 (12 m. p.); 58, 22 (55 m. p.). XVIII fa'ā'il — genā'in, Gärten; da'ā'i:, Minuten; 'amā'il, Thaten; safā'in, Schiffe, fell.; ḡafā'ir, Locken. XIX fi'lān — ḡylān, ogres, C II, 18; ṣylān, turbans, C X, 6; ḡitjān, Decken; ḥirān, Erdschrunken; wiḡjān, Bäche; imṣān, Hemden; firsān, chevaliers, C IX, 7. XX fu'lān — lumḡān, Lampen; ṣu'bān, Finger, V. XXI fa'lān — ḡarfān, Schafe. XXII fu'ala — 'umana, Vertrauensmänner; 'u:ala, kluge; 'ubaṡa und busaṡa, dumme; ṣulaḡa, fromme; 'uṣa, Empörer, endlich, auf Sachen angewandt, imnā, Kalköfen von amīn (in der Schriftsprache قمين und قمين, *zámuvoš*). XXIII fa'aly — kesāwi, Kleider; sarāri, Betten; aḡāwi, Kaffeehäuser; kelāwi, Nieren; ḡadāwi, Hufe, vgl. حدوان HĶ 71, 30 (68, 10); حدادی Weihen, HĶ 76, 22 (72 i. p.). XXIV fa'ala — ḡabālā, schwangere.

§ 75, II, 2, Maṣarwa (aus Maṣāwara); Ḥaḡarma, aus Ḥaḡramant. § 75, III garānil, Zeitungen; ḡamāmīr, Gasthöfe; fanāḡin, Tassen; fawātīr, Facturen; ma'amīr, Inhaber einer ma'murṡe (eines märktz); maḡābīs, emprisonnés, C VII, 8; taṣālīb, Räder an der ساقية, vgl. 'amāwyd statt 'awāmyd, C V, 3; عجاجيل und هبابيل HĶ 31, 15 f. (30 i. p.); Niamāniam, G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. 1868. S. 97. 225.

§ 76. Accusativendung an Stellen, wo syntactisch der Nominativ erwartet wird — HĶ 42, 25 (40 m. p.): ومعلق في رقبته فارا; 54, 12: وكان فيها رجلا (Bul. 51 m. p. رجل); 56, 30 (53 i. p.): السنة اهل الريف; 57, 29 f. (54 i. p.): كان سببها امرأة عجوزا تنصب المرفوع وترفع المنصوب كما يقولون عبد الرحمن برفع راء الرحمن الخ.

§ 77 c, — بتاع HĶ 17, 13 (17, 10) u. 8.; بتوع HĶ 23, 6 (23, 2) § 77 f, Accusativ — niḡa'ijān, definitiv; ṣifāhijān, mündlich; fi'lān, thatsächlich; aḡjānan, dann und wann, vgl. § 74, XIV; ḡuwa 'arīf al 'arabi ṡab'an, er kann arabisch lesen.

§ 79 a, — byh, C IV, 10; VII, 10; XI, 6; lyh, C p. 27 Anm. 1; V, 26; VII, 2; IX, 10; lik, masc., C XI, 5; ly, mir, mit اللى MS 39, 8, الو, ihm, HĶ 93, 27 (90, 13); byhum, C II, 19; IV, 11; VII, 9; IX, 10; lūku, C VI, 20. § 79 e — معايا mit, bei mir, HĶ 27, 8 (26 i. p.); معاي ib. 36, 21. 22; (معايه 5. 6); 24, 16 (24, 8), aber معي ib. 24, 15 (24, 8); معاهم ib. 23, 5 (23, 1).

§ 80 f. — die Form mäge gehört nicht der Umgangssprache an, sondern ist Eigenart derjenigen Halbgebildeten, die mit der Schrift täglich verkehren, ohne in dieselbe methodisch eingeführt zu sein, also vor allem der Schreiber, der öffentlichen Erzähler u. s. w.

§ 82 b. — Auch die Procente werden durch fi ausgedrückt, x fi'l-mäje.

§ 83 b, a. E. — Beizufügen ist hier (23) ḥadā, bei, neben, gegenüber, fellahisch, V; HK 18, 24 (18 i. p. حدا); 21, 22 (21 i. p.); 31, 9 (30 m. p.); 93, 24 (90, 10); 94, 9 (90 i. p.), Dulac p. 89. § 83 c. — Hier müste vor allem betā' (§ 77 c) erwähnt werden, denn da nicht nur die Uebereinstimmung in Genus und Numerus mit dem vorangehenden Substantiv sich immer mehr lockert (vgl. § 119), sondern auch b. sowohl den Besitz, als alle anderen Beziehungen, welche die alte arabische Bindeform ausdrückt, bezeichnen kann, so muss es als Partikel betrachtet werden, nicht anders wie אֲשֶׁר = ^فأَنْزَرِ oder ^ببِأَنْزَرِ (vgl. ZDMG VI, 200).

§ 84, 6, mā beim Ausruf — C X, 19; HK 44, 5 (41 i. p.) ما مات: 79, 29 (76, 3) ما: no. 12) kemān — mit Suffixen, kemāni, HK 20, 19 (20 i. p.); 28, 15 (27 i. p.).

§ 85, 1, — ba'd'en wird hocharab. gern mit summa (ṭumma) verbunden: summa ba'd'en u. s. w. Die von Wallin mitgetheilten Formen عقبان und عودان der Beduinen bei Muweilih (ZDMG VI, 204) legen die Vermuthung nahe, dass in dem parallelen ba'd'en auch ein alter Dual steckt; später hat Wallin diese Combination selbst angedeutet (ib. XII, 674); es ist derselbe dualische Begriff (vgl. J. Olshausen, hebr. Sprache. 1861. § 122 und Formen wie עֲרֵבִים, עֲרֵבִים, (البحريين). den wir in dem allen semitischen Sprachen eigenen 'alā ('alē), in hauwalē (§ 83, b, 20), in כְּנִי (Jesais XXX, 11), אֲחֵרִי בְּעֵרִי, בְּעֵרִי (Amos IX, 10), אֲחֵרִי, אֲחֵרִי wiederfinden, vgl. auch die Endung āny bei Ortsadjectiven (§ 59). § 85, 7, „albat, gewiss“ (vgl. ḥikājāt VII, 13; elbattē, albattij, C II, 23) ist mir nie in meiner Erfahrung vorgekommen; dagegen ist das hieraus entstandene halbatt (hālbätt) (A. v. Kremer, Beitr. z. arab. Lexikogr. II, 68 [494]) in der niederen Umgangssprache Kairo's ganz gewöhnlich im Sinne von „möglich, vielleicht; nicht wahr?“, synonym mit jimkin (hocharab. jumkin, rubbāma), vgl. MŠ 40, 4; 69, 8; Dulac p. 90. An den Küsten des Roten Meeres soll man albätt in gleichem Sinne gebrauchen. § 85, 24, duḡry, sehr beliebt in der Umgangssprache, sowohl eigentlich, als übertragen. Für den nicht gelehrten, frommen Muslim umfasst d. alles das, was die koränischen Ausdrücke المستقيم und الهدى u. s. w. ein-

schliessen, was dem alttestamentlichen Frommen יִשְׂרָאֵל bedeutet: „jimšī duḡrī, er führt einen religiös-sittlichen Lebenswandel, er ist ein guter Muslim“. § 85, 29, kēf — substantivisch, HĶ 21, 2 (21, 6), Gestalt, Aussehen. § 85, 30, zē, substantivisch, HĶ 54, 10 (51, 13) $\text{وَيُزَيِّدُهَا بَزَى رَجُل}$. — Als entartete Sprache muss es gelten, wenn (besonders Europäer) zē mit dem selbständigen Pronomen statt mit dem Suffix verbinden: zē anā statt zēji anā, zē inte u. s. w.

§ 86, 4. Man muss ein zweifaches rēt unterscheiden: 1) rēt statt رَأَيْت, vgl. رَيْت, HĶ 16, 9; 20, 9, 30; 23, 4 u. ö., wie noch jetzt die Fellahen in einzelnen Verbindungen sagen; 2) die aus lēt entstandene (§ 8) Wuschpartikel, vgl. HĶ 61, 15 f. (58, 10 f.) $\text{من لغة الريافة وأصلها (= 78, 9 (69 m.)) يا ريتني بابدال اللام راء}$ يا ليتني, vgl. MŞ 14, 11 f.; 42 oben; 58, 11.

§ 88, 5, lammā, b) „bis dass“. — Unrichtig ist die Behauptung Landberg's (C, glossaire p. 212), dass diese Bedeutung ausschliesslich der ägyptischen Mundart zukomme, vgl. ZDMG XXII, 74, Text, Z. 5, لَمَّا دَعَاه , vgl. 91, 3; 117, 2, aus dem Lager der 'Aneza-beduinen (Wetzstein). — c) „damit“. — Ebenso scheinen mir Spitta (S. 355 oben; C p. 4 Anm. 2; p. 22 Anm. 1) und Landberg (C, glossaire p. 164) zu irren, wenn sie amma (amm, amma) (vgl. C, glossaire) mit lamma identifizieren, während es in vielen Fällen nur eine Verstümmelung von 'ammāl (§ 165, b) 4) ist, das in der Verbindung mit dem Perfectum die strenge abgeschlossene Handlung (vgl. § 84, 6; 161e), mit dem Imperfectum die gegenwärtige Handlung bezeichnet (vgl. zu § 93 c).

§ 89 b. Verdoppelung einer zweibuchstabigen Wurzel, — kaskis, auch: vor Angst weglaufen (Hund), V; mešaršar, schartig, anders in HĶ 52, 29 (50, 5 f.); 54, 6 f. (51, 9 f.); lahlalā, geschwätzig sein, wohl irrthümlich statt la:la; ferner šakšak, brodeln, schwatzen; itnaḥnaḥ, hm hm sagen, rüsporn, HĶ 28, 27 (28, 9); 27, 21 (27, 5), Dulac p. 85. 100; taqtaq, craquer, tomber, C II, 14; XII, 13; taṇtaṇ, lärmen, prunken, vgl. zu MŞ 58, 13; ramram, fressen, würgen, V. § 89 c. Einsetzung einer Liquida — ḥalbat, verwirren, HĶ 5, 11 (5 i. p.); 9, 28 (10, 11); 59, 11 (56, 7); laḥbat, HĶ 59, 19 (Bul. 56, 15 ḥalbat); قحف von قحف s. S. 371; المعانى المسخبطة والمباني الملبطة, die gemeinen Gedanken und verworrenen (laḡmat = laḥbat, vgl. Dulac p. 104) Verse, HĶ 57, 25 (54 i. p.); تحنجل nach der Erklärung des HĶ 31, 21 (30 i. p.) „leichtfüssig dahinlaufen und wilde Sprünge machen“ (vgl. حنجل); ḥalbuš, leichtsinnig, zuchtlos, gehört zu خبت, vgl. MŞ 57, 16 f.

§ 89 e, maf'al, itmaf'al. — Ohne Analogie im altarab., wie Spitta meint, sind diese Formen nicht, insofern wir sie wenigstens bei hohlen Verben schon in der ältesten Sprache antreffen, z. B. مَكَّن (Kor'an) von مَكَان (V'kwn); مَعَى (Asās) von مَعِين (V'jn); مَهِن (Asās) von مَهِين (V'hwn), vgl. ferner itmahziq, rire, C XII, 10; itmašda: تَشَدَّقْ, gewählt, geziert sprechen; تَمَلَّقْ, tändeln, HK 19, 2 (19, 9); تَمَكَّرْ, gütig sein, ib. 82, 13 (79, 4). Unregelmässig ist das (syrische?) تَمَعَّنْ, nachdenken, den Sinn prüfen, von مَعْنَى z. B. Sīrat Benī Hilāl, Beirut 1885 (1302), Buch 10, S. 57 unten.

§ 90, 4). Wie jūkal, so werden auch ju'al, man sagt (fell. jūgāl), tūfī (tuwuffī), er ist von Gott abberufen; jūgad, il y a, C I, 12 (= jagid?) und einige andere gerade der Pöbelsprache angehörige Ausdrücke vom ungelehrten Volke gebraucht; ferner hat sich die fu'ila-Form, zum Intransitiv erstarrt, in der fu'ul-Form erhalten (§§ 91, 1; 95 a, S. 207; vgl. vulgär رَعَفٌ statt des klassischen رَعَفَ. Commentar des Ḥafīḡi zur Durra des Ḥarīrī, Constantin., 1299, p. v unten); gleichwohl muss mit aller Bestimmtheit behauptet werden, dass der Begriff des durch innere Abwandlung gebildeten Passivs (fu'ila, ju'alu) der Vulgärsprache vollkommen abhanden gekommen ist, wie die begriffliche Abwandlung der maf'al-Form (§ 97 a), die Verwischung des Unterschiedes zwischen mufa'il und mufa'al (§ 98 c), mefa'il und mefa'al; muf'il und muf'al und die Regelung dieser Formen nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft der Vokale mit den umgebenden Konsonanten, endlich die Verwendung der VII. und VIII. Form zur Bezeichnung des Passivs zur Genüge beweisen.

§ 91, 1, fi'il und fu'ul nebeneinander — ferner so ḡilib und ḡulub; bi'il und bu'ul; wi'if und wu'uf (§ 18 a); ru'djum, consentirent, C VII, 5. 6, neben dem gewöhnlichen ri'di; kimil, fertig sein, V, und kumul, V; ši'ib, faire de la peine, C V, 22 und šu'ub, V; suḡun, heiss sein, V, während jišjan, C V, 23 auf siḡin hinweist; ṭul'u, sortirent, C X, 5 neben dem gewöhnlichen ṭili'; wirim, Sp. § 104 a, und wurum, V (wurmet el-'ēn); wiṡil und wuṡul; ḡiṡis, tauchen, untergehen (Sonne), V neben ḡuṡus, descendit, C V, 27. Vgl. zu § 95 a, am Ende. § 91, 2, II. Stamm. — Das a in kattafum wird zu i verkürzt durch Hinzutritt des Suffixes hā, kattifuha, C V, 28. — 3) III. Stamm, — šahid fi, regarder, C XI, 6;

bārak li, féliciter, C V, 21; hādi, beschenken, C IV, 15; rāwig, zu hintergehen suchen, V; 'arīḍ, rāgi, widerstreben, V u. s. w. — 4) IV. Stamm. — Durch den häufigen Zusammenfall der Futura des I. und des IV. Stammes (beide jif'il) war dem Sprachbewusstsein eine natürliche Grenze gezogen für den Gebrauch, bez. Nichtgebrauch des IV. Stammes, d. h. der letztere hat sich erhalten, wo entweder der I. Stamm ausser Gebrauch war oder das Futurum jif'al (juf'ul) hatte. Zu aḥbar vgl. iḥbareṭ, C XII, 6. 10 und feaḥbaru, C XII, 7. 12; zu at'ab, C VII, 9 und die Redensart mā tit'ibnū! lass mich in Ruhe! Ich habe noch folgende Imperfecta beim Volke gefunden: jifir, macht arm, vgl. HḲ 32, 6 (31, 8); jiṣliḥ, macht gut; jisbit, bestätigt; jinkir, leugnet; jimḍi, unterzeichnet; jiḥhir und jibdi, zeigt; jin'im, erweist Güte; jiḥsin, billigt; jimit, ärgert; jisni 'al, lobt; vgl. abkāk, te fait pleurer, C XII, 1; tetimne, tu completes, C III, 12; tiḥli, fais évacuer, C VI, 3. Ferner gehören hierher diejenigen jif'il-Formen, deren Perfect durch lautliche Abschleifung aus dem IV. in den I. Stamm übergegangen ist, so ji'gib, findet Gefallen, von 'agab statt a'gab; jeḥibb, liebt, von ḥabb statt aḥabb (von Spitta, S. 206, anders erklärt), vgl. Burckhardt, proverbs no. 642; dagegen hat das aus aḥall entstandene ḥall das Imperf. jeḥall, sieht hinab. 5) V. Stamm, Vorsatz von it —

تعلمت, habe gelernt, HḲ 18, 10 (18, 4). 6) VI. Stamm. — Der VI. Stamm findet sich allerdings in der Vulgärsprache sehr selten, nicht nur, weil man die Gegenseitigkeit durch ba'ḍ ausdrücken kann, sondern auch, weil dem einfachen Volke das Bedürfniss sich nicht aufdrängt, die feineren Nebenbeziehungen, die der gebildete Araber so geschickt mit dem VI. Stamm verbinden kann, formell anzudeuten. Nach meiner Erfahrung ist der VI. Stamm, besonders der Infinitiv (§ 53 c), in der gebildeten Umgangssprache recht beliebt, so muta'araf, gebräuchlich (von عرف); tadāḥal, sich einmischen; taṣā'ad, s. ausbreiten (Dunst); mutawātir, zusammenhängend; ta'āṭa, sich abgeben mit, vgl. HḲ 31, 23 (30 i. p.); 65, 31 (62 i. p.); 69, 28 (66, 11); 76, 24 (72 i. p.); 87, 25 (84, 12); bit-taṣāduf, zufällig, V; Dulac p. 63. 91, vgl. 96; tadā'a, processieren; tamāsak, fest zusammenhalten; tanāzil, abdanken, verzichten, Dulac p. 88; tarākum, Aufschichtung, Anhäufung; taṣā'ub, Verzweigung; tanāsul, Zeugung; vgl. tit'āzim, tu prononceras des paroles magiques, C II, 13; nitgālib, luttons, C IX, 10; tithanqum, vous vous querellez, C IX, 8; iddārā, se cacher, C X, 2. 4. 12; desgleichen häufig in HḲ und anderen vulgären und halbvulgären Texten. § 91, 10), X. Stamm, — istahḍa, sich eine حظية nehmen, C II, 1. 26.

§ 93 b, — jif'ul-Formen sind: jiq'odum, C III, 13; jimfuḥ, bläst, V; jibguḍ, grollt, V. Das Praeformativ der 1. p. sg. (a)

verschmilzt mit der Bindepartikel we meist zu wa, vgl. HK 25, 16 f. (25, 6 f.) *اعمل واخذك ولبسك وخليك واعملك وحط وعلمك* ich werde thun und nehmen und kleiden und dich machen zu und aus dir machen und legen und dich lehren“. — Dass das ع einen hervorragenden Einfluss auf das i der Praeformative ausübt, hat Spitta hier kurz angedeutet (vgl. § 14); nachzutragen ist noch, dass die beiden Verba ‘amal, f. i, thun und ‘irif, f. a, wissen, hier eine Sonderstellung einnehmen, insofern das Praeformativ hier unter dem Drucke des ع öfter zu a wird, nämlich Perf. ‘amal, C IV, 24, V; Fut. jī‘mil, C IX, 13, Gramm. S. 40, V; selten ja‘mil (jā‘mil), V; ti‘mil, C II, 6; IV, 16 u. ö. fem. VI, 10; plur. ni‘mil, C IV, 2. 9; VI, 17 u. ö., V; ti‘milu, C VII, 7; jī‘milu und ja‘milu; Imperativ, masc. in Kairo a‘mil, so stets in der Redensart a‘mil ma‘rūf!, ebenso C VII, 5; aber i‘mil, C II, 17; V, 29; VII, 5; fem. a‘mily, C V, 24; dagegen i‘mily, C III, 2; VI, 9; X, 11; plur. i‘milu, C IV, 18; ‘irif, fut. ja‘raf, C IV, 14. 17; V, 2. 3. 26, seltener jī‘rif, V; 3. p. fem. ta‘raf, C V, 4. 16; X, 3; 2. p. fem. ta‘rafy, C II, 26; V, 24; 3. p. pl. ja‘rafum, C IV, 7; 2. p. fem. imper. a‘rafy, C X, 3. Darnach ist M. Hartmann, arab. Sprachführer (1880) S. 23 f. zu berichtigen. § 93 c, — bi (be) ist aus me (ma) entstanden, dieses aus ‘ammāl, vgl. zu § 8. Im HK ist das Präfix schon häufig, z. B. 14, 22 (14 i. p.) *بانظر*, ich sehe; 15, 6 (15, 13) *باسمع*, ich höre; 17, 5 (17, 2) *بنجری*, wir laufen (liefen); 24, 24 (24 m. p.) *بتبکی*, du weinst; 33, 8 (32, 4) *باشکی*, ich klage; 38, 23 (36 i. p.) *کلب بینبح*, ein bellender Hund; 81, 3 (77 i. p.) *بتسأل*, du fragst; u. s. w. Der Annahme A. Socin's, dass dieses bi zu einem dem beduinischen Dialect eigenen Verbum *أبی* „wollen“ gehöre (LCBl. 1880, no. 25, c. 817; briefliche Mittheilung vom 16. März 1887; vgl. Fleischer zu Wallin, ZDMG VI, 210), steht vor allem das syntactische Bedenken entgegen, dass abi, nabi u. s. w. das Wünschen, die nahe Zukunft bezeichnen, also dem ägyptischen bidd (S. 350) entsprechen, während bi die gegenwärtige, im Fluss befindliche Handlung anzeigt. Durch die Vermittelung unwissender Schreiber wird es oft auch in die Kanzleisprache hineingetragen.

§ 95 a, S. 206, — das i in jehill steht nicht unter dem Einflusse des doppelten l (in dem Falle müssten wir eher „ä“ erwarten), sondern jehill ist ein dem Hocharabischen angehöriger theologischer terminus, der sich unverändert erhalten hat; den gleichen Begriff drückt jīṣaḥḥ im gewöhnlichen Leben aus. Ebenso ist das i in jehibb nicht von „bb“ abhängig, sondern jehibb ist ein Futurum des

IV. Stammes, dessen Perfectum seit langer Zeit den Vorschlag *f* verloren hat (vgl. *Ḥariri's durra*, al *Gawā'ib* 1299, no. 6); das Participium lautet stets *mehibb*, vgl. andererseits *محبب* liebend, Deuteron. XXXIII, 8. S. 207. — Wie *fā'il* und *fu'ul*, so stehen auch seltner *fa'al* und *fu'ul* neben einander, z. B. *naqaṣ* C III, 4 und *nuqaṣ*, C IX, 3; *ḥaṣal*, C VII, 3 und *ḥuṣul*, C X, 3; *ḥaḍar*, V und *ḥuḍur*, C XII, 5. 8. 11; *ḥurub* (*hurbet el medīne*) und *ḥarab* (*hirib?*). Ich habe bereits zu § 90 a, 4) erklärt, dass in dieser Nebenform *fu'ul* ein Rest der Passivform *fu'ila* zu erkennen ist und hoffe demnächst diese Ansicht, sowie das Verhältniss des vulgären Verbalvocalismus zu dem der classischen Sprache näher begründen zu können.

§ 96 Imperativ — selten ist *ifalum* in Analogie des Perfects (§ 94 a) z. B. *'mtilum*, füllt euch! *ḥik*. IX, 32; *qūmum* C VI, 17; *itfaḍḍalum*, VII, 6; vgl. *لَمُون المدايعي* sammelt die Geschütze! *Sirat Benī Hilal* X, ٩, unten.

§ 97 a — *fā'il* wird vulgär gern zu *fa'l* verkürzt (vgl. zu § 67 a; § 68 d; § 70 b), so *HK* 49, 12 (46 i. p.) *كتب الدخّل* *الخبر*, Secretär der Einnahmen und Ausgaben; *baḥtak*, t'envoie, C X, 11, *بالعند* *bil'and* statt *bil'amid* *Dulac* p. 75, vgl. zu § 8; *maḥūl* statt des Participiums eines zusammengesetzten Stammes, so *malbūs* (neben *melabbis* § 98 c) statt *multabis* (al *giun*), besessen; *maṣḥūḥ*, corrigirt, vgl. § 98 c; *maṣmūl*, einbegriffen, vom ungebräuchlichen *ṣamal*. Nicht selten bedient sich die Vulgärsprache der *maḥūl*-Form theils infolge syntactischer Verkürzung da, wo wir ein *fā'il* oder eine verwandte Form erwarten; ein neuer Beweis, wie wenig dem Volke noch das passivische Element in *maḥūl* gegenwärtig ist, z. B. *mauḥūl*, schmutzig; *mafrū'*, effrayé, C X, 4; *maḡlūṭ*, fehlerhaft; *malḥūn*, sprachlich falsch; *mafrūd*, obligatorisch u. s. w.

§ 98 c — *mufa'il* und *mufa'al* nicht unterschieden: *meṣauwiṣ*, unwohl; *mehaggib*, porte un talisman, C IX, 7; *mekabbibe*, enroulé, C IX, 8; *milauwināt*, de différentes couleurs, C VII, 4; *ḥagar me-taḥḥil*, schlechter taḥḥil-artiger Sandstein, der ausbröckelt; *mišmiš menaṣṣif*, trockene Aprikosen; *meṣaḥḥaḥ*, Corrector; *معتز* „Stolperer“, *MṢ* 67, 13, s. u., vgl. auch *HK* 93, 14 (89 i. p.) *ميم محمد يكسروا* *والحاء أيضا عندهم قد تكسر*.

§ 99 III. Form, Participium — der Bettler ruft: *jōm al ḥamīs al meḥārik*; ferner: *muḥafza* (*meḥafza*), Polizeiamt; *al meḥafẓin*, die Schutzengel zur Rechten und zur Linken des Menschen.

§ 100 a — islim neben islam; mislim neben muslim; eine andere echt volksthümliche mufil-Form ist munšid, der Leiter (Vorsänger) beim Zikr; murḍa'a, Amme; murgāḥa neben murgiḥe (und murgēḥe, zu § 14 und 48 g), Schaukel, Wiege; dieselbe Vermengung des activen und passiven Particips im Granadischen, vgl. Dozy, Suppl. I, 292 b. — § 100 e — seltner Formen sind: titwehir C II, 18 und titleft, C XI, 8 neben titlifit, II, 18; jifataḥ, C II, 19 neben jiftitih, XI, 8, V. — § 100 f — wie mišfir werden auch miḥqirr, grünlich, mibjidd, weisslich gebraucht; diese Formen sind, wenn auch selten, doch vulgär verständlich und gebräuchlich. — § 100 g Participien — mustarab, nahe; mustahgan, heg'nartig, unecht, unedel, ordinär.

§ 101 d — mehibb, Freund; mišidd, Regierungsaufseher, HK 13, 20 (14, 1 شَدَّ 21, 22 (21 i. p.); muhimmāt al ḥarb, Artilleriepark; istagninet, a rendu fou, C IV, 5. نستحبنا, wir wollen uns baden HK 21, 24 (21 i. p.).

§ 102 e — Igār, Vermiethung; atā (vgl. § 107 a) hat sich ausserdem noch erhalten in dem seltenen jet (jett), bijett, er kommt vgl. in Jemen it, komm her, Ed. Glaser in A. Petermann's Mittheilungen, 1886, XXXII, 7 b; *ana — hierher gehört das S. 235 verzeichnete vulgäre tawāny, Zögern, bi-tawāny, gemächlich. Eine Secundärbildung aus istanna, warten, scheint das gleichbedeutende šann, V; C II, 14. 25; VI, 16; VII, 10 zu sein.

§ 103 a. — Insofern das ق zu Hamza geworden ist, muss auch ba:a hier erwähnt werden, vgl. zu § 107 a. Eine weitere VI. Form dieser Art ist das auch vulgäre tafā'al (itfā'al), eine (gute) Vorbedeutung in etwas finden. — § 103 b. — Wie das ursprüngliche, so geht auch das aus ق abgeschwächte Hamza hier in Jē über, z. B. ithānēnā, تخانقنا, wir haben eine Prügelei gehabt; liḥēt, ich habe erreicht; ba:ēt und la:ēt, (§ 107 a) u. s. w.

§ 104 a. Imperfecta a) يوصل HK 44, 12 (42, 2); تولد HK 44, 15 (42, 4) u. ö. b) tiqaf C X, 5; tiqafy, C V, 22; VIII, 5; jyqa', C V, 20. Während die Bildungsweise a) nach Ursprung und Gebrauch echt vulgär, vielleicht aber jüngerer Entstehung, diejenige b) eine vulgäre Weiterbildung des classischen Substrates ist (z. B. jašilu, jišal, jyšal), ist die S. 224 sub c) aufgeführte Form dem Volke unbekannt und gehört strenge genommen nicht in eine Grammatik des Neuarabischen. — § 104 b — Form II waššafū, on a ordonné, C XII, 3; III: mewašfe (muwāšafa), Schilderung; X istaufa, mestaufi, vollständig, erschöpfend.

§ 105 a, Während das ältere *قَدَّ* in der Vulgärsprache ganz durch *قَدَّ* (statt *قَدَّ*) fut. je:īd verdrängt ist, hat es sich in dem Derivat *mistauqad*, foyer C V, 12 erhalten. Bei den Verbis mediae Wāw bewährt sich die auch in anderen Erscheinungen (§ 3; 104 a) gemachte Wahrnehmung, dass die Vulgärsprache in geradem Gegensatz zum classischen Arabisch eine Vorliebe für das Wāw hat, vgl. 'āwiz, 'āuz (§ 105 e), *عاوز* HK 92, 13 (88 i. p.), *عاوز*, "wieder", ib. 45, 21 (43, 8), *ṭiwil*, f. *ṭiṭwal*, fellahisch, hoch wachsen; *ziwir*, f. a, würgen; *ḥauwud*, ausweichen neben *حاد*, f. i; *kuwaijis* von *√kjs*; *ṣuwaije* (§ 45 g); vgl. § 9 a; die parallelen zerstreuten Erscheinungen im Hebräischen *רָחַץ* u. s. w. — § 105 e — wie *rāḥ* auch *nāb*, profit, C II, 26. — § 105 f, III. Form, interessant ist das vulgäre, morphologisch hierher gehörige *menauwara* (*munāwara*), manoeuvre, hochar. *isti'rād*. IV. Form, *amāt*, töten; *beqym*, leva, C I, 11. V. Form, *iḍḍaijiq*, se vit serré, C I, 11. VI. Form, *iṭḥautum*, entourèrent, C V, 28. VII. Form, *iṇḍaija'*, est perdue, C I, 12, eine Parallele zu *istaraijah* (s. u.): Bildungen, die ihren Ausgangspunkt in der II. Form statt in der wegen ihrer Kürze wenig gebräuchlichen (vgl. auch § 91, 2) II S. 194 unten) I. Form nehmen.

§ 107 a, 2) *ada* (*idā*), Imperf. *jidy* ist die vulgäre abgeschwächte Aussprache für *kaḍa*, *jikḍi* (*jiḍi*, *jiddi*). Ausgehend von Verbindungen wie *:ada ḥāge* (in mannigfachen Wendungen z. B. C VI, 1. 2. 3; XI, 15), *:ada 'l-aṣāje*, Prügel zuertheilen u. s. w. hat sich die Bedeutung von *ada* allmählich verallgemeinert zu der von „gewähren, leisten, erfüllen, genügen, geben“ und es ist kaum zu bezweifeln, dass das philologisch nicht geklärte Sprachbewusstsein *:ada* mit *a'ta* vermengt, vgl. C V, 19. 20 HK 18, 18 (18 m. p.) *وادی لك* neben 18, 20 *واعطى لك*. — 4) *aza*, *ji'zy* — das Partic. *mūzi* ist vulgär beliebt und zum Adjectiv erstarrt, im Sinne von zänkisch, lärmend, ungezogen. 6) *ata*, vgl. zu § 102 e. — Hierher gehören auch infolge der Schwäche des *ق* die Verba *la:a*, treffen und *ba:a* (*bi:i*) werden, sein. Im Imperfectum von *ba:a* werden : und b mit Vorliebe umgestellt, V; vgl. C III, 19 p. 42 Anm. 2 und *ṭiqba*, C IV, 2. 22; V, 9; vgl. VI, 3; VII, 11; *ṭiqba* V, 18 neben *tibqa*, IV, 14; *aqba*, VII, 5. — § 107 b. — Hat man einmal den Zusammenhang von *aurā* und *warrā* mit *√r'j* anerkannt, so kann man sich nicht erwehren, in paralleler Weise das theologisch wichtige *הרהר* von *הרהר* abzuleiten, so dass bei Gesenius sub *ירה* nicht weniger als drei Stämme 1) *ירה*, äthiop. *warawa* 2) *ירה*, 3) *ירה* sich vereinigt finden. — S. 238 *iṣṭahja*, sich

schämen, Imperf. jistiḥī, Imper. istiḥī, V. Das C X, 12. 13. 14. 15. 16 auftretende moijet elmehaijā, scheint eine Uebersetzung des eau de vie zu sein, obwohl mit Nebenbeziehung auf das ältere poetische ماء المَحْيَا. In dem Fall müsste es aus Algerien eingeführt sein, vgl. Dozy, Suppl. I, 344 a nach Daumas; ib. II, 626 a, (nach J. Gr. Jackson), wo mahayha irrthümlich unter مَائِيَّة steht.

§ 109 c, am Ende. — Spitta hat die Einschränkung auf die I. Form in den C p. 17 Anm. 2 bereits aufgehoben, vgl. C V, 8 megauwizāh, XI, 19 menazzilāhum.

§ 120. — Selten wird in ähnlichem Sinne rabb angewendet, z. B. rabb ad-dēn, Gläubiger, r. al-maṭlūb, Schuldner.

§ 130 c. — Veraltet ist jetzt rūḥ im Sinne von selbst, vgl. HK 18, 5 (17 i. p.) 23, 17 (23 m. p.); C II, 21, vgl. 22; IV, 22. 23. 24; VIII, 6; X, 18. Burckhardt, proverbs no. 650; ebenso 'aḳl HK 21, 27 (21 i. p.).

§ 140 c ḥallyk — so schon in 1001 N., vgl. HK 18, 28 (18 i. p.) تخليك und 19, 2 (19, 9) خليك.

§ 143 b. — In HK wiegt ebenfalls die Voranstellung des Demonstrativums über, z. B. 16, 15; 25, 12; 13, 28; 15, 2; 29, 6; 32, 14; 46, 11; 62, 26 u. s. w., dagegen nachgestellt 15, 23. 25; vgl. Dulac p. 59.

§ 157 b — tann ist die vulgäre Entstellung des älteren von 1001 Nacht (Dozy, Suppl. I, 151 b) Boethor und J. L. Burckhardt (arabic proverbs, 2 ed., no. 618) als ägyptisch bezeugten tamm, fortfahren, verharren. Wegen des Lautwechsels, vgl. zu § 8; t = d, zu § 3, S. 16.

§ 163 b — šār scheint zur Zeit der Volkssprache fremd zu sein, findet sich aber um so häufiger in der Kanzleisprache. Dagegen wird volkstümlich gi (ga) ähnlich verwendet, V; C IV, 22; V, 20, vgl. 23; VI, 12; VII, 12; IX, 1; vgl. auch rāḥ C V, 19. 25.

§ 165 b, S. 349 f. — Dass bidd = بَدَّ ist, lässt sich kaum bezweifeln, wenn wir بَدَّ schon in der ältesten Sprache in Verbindungen finden, wo man in der jetzigen Umgangssprache bidd erwarten würde, z. B. Ṣaḥāḥ s. وَدَّ Vers = Muḥiṭ s. v. = Dozy, Suppl. II, 791 a; Asās s. وَدَّ: بَدَّى لَوْ كَانَ; بَدَّى دichterisch bei al Ḥafāḡī (šifā al ḡalīl, 1282, S. 58). Andererseits hat sich

das بِ der alten Sprache, mit dem Dozy das neuere *bidd* anfangs verbinden wollte, in der neueren Sprache mit einer gewissen syntactischen Verschiebung erhalten, nämlich *min* (*bi*) *kull bidd*, mit aller Sicherheit, durchaus, jedenfalls (in Kairo häufig, V; Boethor; HK 44, 4 (41 i. p.) من كل بد وسبب). — § 165 b, 2) S. 352 oben. — Die Verbindung der Präposition *li* mit dem Imperfectum ist so wenig zulässig wie die gleiche Verbindung von *bi* (§ 93 c). Mag ein Gehörfehler seitens Spitta's oder eine syntactische Unklarheit seitens des Ḥaḡḡe Muḥammed vorliegen, so steht doch fest, dass hier *li* aus *lā* verderbt ist; vgl. zur Sache § 197 d, *lā* nach *ḥūf*, wie in der alten Sprache, zum Texte HK 14, 23 (15, 1). — § 165, 4) S. 354 f — vgl. zu §§ 8; 88, 5; 93 c.

§ 167 a — Accusativ der Richtung, vgl. *gebel Qāf*, C IX, 9 mit *'ala* g. Q. *ib.*; *lig. Q.* IX, 10.

§ 168 b, 2), vgl. HK 62, 27 (59 m. p.) ياكل بقرقله ; C IV, 16 *'amal bi*; *ib.* V, 6. 9. *bā'et bi*.

§ 198 b. — Nicht selten tritt in der nachlässigen Redeweise muß an die Stelle von *mā* — § zur Verneinung des Verbuns, V, vgl. C p. 10 l. 3.

§ 210 c — ebenso HK 7, 28 f. (8, 12) 21, 20 (21 m. p.) 23, 2 (22 i. p.).

Hiermit verabschiede ich mich von Spitta und aš-Šerbīnī und gehe (dem Wunsche des gelehrten Herausgebers folgend) zu der Grammatik des Šabbāḡ über, werde mich hier aber auf zerstreute Bemerkungen über das Verhältniss der jetzigen Kairiner Sprache zu dem lexikalischen Theil dieses Werkes beschränken in der Hoffnung, auch auf die grammatischen von aš-Šabbāḡ angeregten Fragen später eingehen zu können.

S. 50, 2. 3 اصطفل . — In Kairo hört man *iṣṭafil*, *iṣṭifil*, *iṣṭiflu*. Die letztere Form lässt vermuthen, dass es eine Verstümmelung des allerdings ungebräuchlichen *iṣṭifi* + *lo* (*lu*), „vertrage dich mit ihm!“ ist. Zu *lo* (*lu*), vgl. Spitta, Gr. § 33 b. — S. 50, 7 بح — *baḥḥ*, in dem angegebenen Sinne in Kairo gebräuchlich. — S. 50, 13 بازرجان , dafür in Kairo *šāḥbender*. — S. 50, 14 ببعیدی *Barḡa'idi* „ein frecher, schamloser Kerl“, vgl. Ḥarīrī's 7. Maḳāme; Jacut's geograph. Wörterbuch I, 571 f. — S. 50, 16 f. برمکی — *Bermeki* = *marraṣ* (*mə'arraṣ*), *bermekija* = *birgāsa*, *aḥaba* u. s. w.

S. 51, 6 بَقْعَة — bu'ge, Bündel, vgl. zu Spitta S. 12, Qāf. — S. 51, 19 بُضَلَا buzala ängstlich, muthlos, blöde in der Gesellschaft. — S. 51, 20 بَطْبَط batbat, denominativ von batṭa, Ente (Spitta § 89 b), bedeutet zunächst das Plätschern im Wasser, weiterhin das Geräusch des خَارِي unter gewissen Umständen. — S. 51, 21 bazzaz, gebräuchlich.

S. 52, 3, vgl. zu S. 67, 2. — S. 52, 10 f. barṭa', vom widerständigen Zugthier und vom wilden, ausgelassenen Kinde. — S. 52, 12 بَوَّجَة böga, tröste dich! — S. 52, 15 f. böğāz, in Aegypten jetzt noch von den Hafenbefestigungen in Dumjāṭ, Rašīd und Alexandrien gebraucht. — S. 52, 20 f. — baḥbaḥ, etwa unser vulgäres „bummeln“, sorglos schlendern u. s. w. — S. 52, 22 f. بَرْجَمَة bargam ist 1) das Girren der Taube, das Brodeln des Wassers, das Knistern des Feuers u. s. w., 2) flüstern, beschwatzen, vgl. die bezeichnende Lage HK 84, 1 (81 i. p.): „er deutelte und beschwatzte und grunzte und murmelte und schäumte“.

S. 53, 1 bağdada, Sprödigkeit, Geziertheit des Weibes. — S. 53, 3 banadora, aus pomma d'oro, in Aeg. seltner als bedingān aḥmar. — S. 53, 4 بَكْبَشَة ل. بَقْبَشَة bakbišoh, ich fasse es! wie der im Finstern Tappende ausruft.

S. 54, 1 بَلْفَى ل. بَلْفَى balfa; auch malfa; listig, verschmitzt, vgl. أَحَادِيث مَلْفَقَة, gefälschte Traditionen. — بُولِيْحَة polizza, gebräuchlich. — S. 54, 4 bāla, Schwert, türk., mit تَفْخِيم des Lām ḡ. ḥ. wie das polnische ł; ital. balle, Ballen Zeug, ohne تَفْخِيم. — S. 54, 5 bahwara, auch bihwār, synonym mit takabbur und fašār, Grossthuerei, Scheinenwollen, Gerede ohne Sinn und Zweck, vgl. نَشْرُوِي im HK (Dozy, Suppl. II, 268 b). — bašīsa, im Ṣa'id bissīsa, vgl. Dozy s. v. — S. 54, 8 tūhā, auch teihā (tiḥā), Itbā'-Reimendungen zu abūha (abiḥā). — S. 54, 11 tau, gebräuchlich, ferner tau mā, wann = مَتَى. — S. 54, 19 تَنْبِيْخَة, vgl. S. 68, 9 f., Reizung, Aerger.

S. 55, 1 tarrās, Lastträger, Packesel, eigentlich und bildlich. — S. 55, 3 tabāt, balā t., das geht nicht, das ist zu viel! — S. 55, 6 gādā: 1) junges Kalb, fell, 2) Bursche, Junge, zumal beim Anruf, jā g.!, 3) schlau, piffig, geweckt, unser vulgäres „helle“. —

S. 55, 9 ge'edi, vgl. Spitta, C gloss.; hik. IV, 1. — S. 55, 13 ga'is, seltner gi'is, stark, selbstbewusst, tyrannisch, vgl. HK 46, 24 (44, 11) und kalbe gi'asy, Spitta, hikājāt IV, 5. — S. 55, 22 früher gōhdār und giwāhdār, jetzt wenig gebräuchlich. — S. 55, 23 gursa, vulgär girse.

S. 56, 3 gübä, davon gabba, umsonst geben. — S. 56, 4 gauwan, ausfragen, durch schlaues Ausfragen herauslocken. — gah-rama, balä g., ohne Scherz, Spott! — S. 56, 17 hētin, حيث أن, in Aegypten nur auf die Zeit angewandt. — S. 56, 20 hās, weg damit! — hōs we-dōs, Mühe und Noth, lauter Plage. — S. 56, 21 meṭhaijin ist ein vulgärer Ausdruck für reich, begütert, etwa unser: er sitzt im Fett! — S. 56, 22 ḥaswak, von einem Kunden, der beim Verkäufer alles durchstöbert und den Laden verlässt, ohne gekauft zu haben.

S. 57, 1 ḥimla, vulgär hamlä, plur. ḥimal, jetzt Eingangszoll, wie meks, während firde zur Zeit Gewerbesteuer ist. Die zugehörigen Beamten heissen ḥimali und makkās. — S. 57, 12 l. كالكحل, d. h. das Schminken der Augen mit kuḥl giebt ihnen nicht dasselbe schöne Schwarz, wie die natürliche schwarze Farbe der Augenwimpern oder Brauen (schon durch das Citat im Vorwort berichtet). — S. 57, 15 ḥuršuf, vulgär ḥaršuf, ḥāršuf, sachlich und etymologisch „Artischocke“. Die unsinnige Ableitung des letzteren Namens (Littré s. artichaut) von أرضى شوكى ist sogar in den Muḥiṭ übergegangen. — S. 57, 16 ḥalbūs, ḥalbūs, vgl. zu Spitta § 89 c. — S. 57 unten, dahḥ ist ein Deutewort der Kinderstube und bezeichnet 1) alles Schimmernde, Schöne, Reizende, 2) das Feuer, als verzehrende Macht, die schmerzende Flamme u. s. w.

S. 58, 1 dardaš, dummes Zeug reden, vgl. HK 85, 30 (82 m. p.) 86, 6 (82 i. p.) 92, 9 (88 i. p.). — S. 58, 2 duš, beim Schachspiel, Triptrak u. s. w. gebräuchlich, idēte loh duš, ich habe ihn besiegt. — S. 58, 7 دمنجيان, italien. damigiana, während Dozy (Suppl. I, 459 b) auffälliger Weise den Ursprung des Wortes unsicher nennt. Romanisten müssen entscheiden, ob damigiana oder dame-jeanne ursprünglicher ist. — S. 58, 9 f. dandif, pl. danādif und danadfe, von Mehren-Dozy (vaurien) nicht ganz richtig verstanden; d. ist derjenige, welcher es schlaun anzugreifen glaubt und doch nichts fertig bringt, weil er linksch und täppisch ist, besonders im geschäftlichen Verkehr, vgl. Spitta, amsāl no. 30: „eitler Thor“. — S. 58, 10 duḡri, vgl. zu Spitta § 85, 24. — S. 58, 11

rēt, vgl. zu Spitta § 86, 4. — S. 58, 13 f. ranna, gein verbunden mit ʔanna, vgl. ʔanʔana 62, 7 und ʔašša 62, 2. Alle diese Wörter gehören zu jener Klasse von Empfindungslauten und gereimten Klangwörtern, die im familiären Verkehr, in der Kinderstube und im Strassenleben ihre Heimath haben, ohne in der Litteratur ans Tageslicht zu kommen; ranna (we-ʔanna) geht z. B. auf den Empfang von Gästen: „warum so viel r. ʔ?“ „macht doch nicht so viel r. ʔ.“ (grosse Geschichten)! — S. 58, 15 rahdala, gebräuchlich. — S. 58, 19 rahīs, vom Manne, lästig, geschwätzig, unerträglich, synonym teīl, vgl. 61, 15. — S. 58, 20 riḵte pers., vgl. (bi)-maristān, im Ṣaʿīd rašde, eine Art Macaroni, vgl. Dozy s. v.; ferner bedeutet es im Delta (V) und in Syrien (M. Hartmann, arab. Sprachführer (1880) S. 175 a) das sich nudelartig langziehende Dotter des weichgekochten Eies (bēḍ biriṣte).

S. 59, 7 zanʔarah, itzanʔar, jitzanʔar u. s. w., gebräuchlich. — S. 59, 11 zabūn, vulgär zubūn ist 1) eine Art Weste, ein Wamms mit langen Aermeln, HḲ 25, 23 (25 m. p.), 2) der Kunde sowohl als sein ständiger Verkäufer, 3) von 2) entlehnt, خليل المرز (al Buṣṭānī), auch ägyptisch, vgl. MṢ 62, 15. — S. 59, 13 zaijīk, fein, artig, im gesellschaftlichen Verkehr.

S. 60, 14 daher der Fluch alʾan sansafilak!

S. 61, 9 šuraṭi, vorzugsweise Taschendieb. — šanjara, davon mešanjar 1) gerändert, von Münzen, 2) vergnügt, aufgeräumt. — S. 61, 15 šadāga, synonym mit raḥaša 58, 17. — S. 61, 16 f., vgl. hiermit HḲ 89, 19 (86, 5); 90, 17 (87, 3): „beständig in harter Arbeit und Plage“ u. s. w.

S. 63, 1 ʾafara, allein HḲ 9, 20 (10, 3) oder verbunden mit ʕabara, ib. 87, 29 (84 m. p.); 89, 14 (86, 10) „Staub aufwirbeln“, unnützer Lärm, vgl. נִפְּרַן נִפְּרַן Numeri XXIII, 10 und mit anderer Wendung des Bildes (נִפְּרַן נִפְּרַן Genes. XVIII, 27. Psalm. CIII, 14. — S. 63, 18 balā ʕōš „ohne Lärm!“ sage nicht so!, das ist zu viel gesagt!, zur Einschränkung einer Aussage.

S. 64, 2 فلاتى nicht von فلت, sondern von فُل (vgl. Boethor unter bonne aventure) Wahrsager, Schwindler, Gauner; unsittlich, verkommen. Von dem Secundärstämme فلت leiten sich فُلّت und فُلّت ab.

S. 66, 19 لقمة القاضي statt des türkischen قادن „Damen-Brot“.

S. 67, 2 maʾden, auch baʾden, in Kairo (und ganz Aegypten) Partikel des Beifalls, der Zustimmung. Welche von beiden Formen

ursprünglicher ist, wage ich nicht zu entscheiden (vgl. zu Spitta § 8; Dozy unter عدن). Das sowohl syrische (52, 3f.) als ägyptische (1001 N.) ba'di, Lieber, Freund! kann nicht gut von ba'den (ma'den) getrennt werden. — 67, 8 me'aggab! so im Ša'id, in Kairo 'agīb und 'agū'ib! auffallend, schön, heiter, drollig! — S. 67, 10 miḥjās 1) ein unbrauchbarer, überflüssiger Mensch, 2) wohl infolge einer Volksetymologie (aus miḥjās?), der Sekundenzeiger an der Uhr. — S. 67, 12 mēṭ, schon der älteren Sprache angehörig (Kāmūs); in Kairo sagt man balā mēṭ, lass mich in Ruhe! — 67, 18 me'attar (vgl. zu Spitta § 98 c), in Aegypten: einer, der viel stolpert, Pechvogel. — S. 67, 18 f. marmata von marmat statt marmad, mit Asche (ramād) bestreuen, beschmutzen, verderben, plagen, erniedrigen, vgl. Dozy s. مَرَمَت und مَرَمَط; davon verschieden ist itmarmat, Küchenjunge sein, Spitta S. 192. — S. 67, 21 maḥḥāṭ, mit schwerer Arbeit belastet.

S. 68, 1 mi'lāk, vulgär ma'lā: 1) Schlinge, Strick, so im Ša'id, 2) = احليل in Kairo, 3) wie unser „Geschlinge“, die in der Bauch- und Brusthöhle befindlichen Körpertheile.

S. 69, 1 nemrūd, auch mit dem Nebengriffe: listig, gemein (شقي). — S. 69, 15 وشوش, vulgär statt وسوس, wie لُطش statt شقي. — S. 69, 15 لُطش statt des untergegangenen قَس (nach حَق).

Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche.

Von

Carl von Arnhard.

In dem Werke Hydragiologia, welches zu Rom im Jahre 1586 erschien ¹⁾, ist unter Anderem auch der Ritus der Wasserweihe bei den Aethiopen besprochen und der diessbezügliche Text nebst lateinischer Uebersetzung mitgetheilt worden.

Der Vollständigkeit halber führe ich die schon in meiner Vorrede zur Liturgie des Tauffestes der äthiopischen Kirche erwähnte Einleitung des betreffenden Abschnittes der Hydragiologia auch in dieser Abhandlung an, um den Leser von der Geschichte des Textes in Kenntniss zu setzen. Letzteren habe ich trotz aller seiner Fehler möglichst genau copirt, und in den Anmerkungen nur die grössten Verstösse mit sic! bezeichnet; die Restituirung des äthiopischen Textes in Originallettern habe ich noch hinzugefügt.

Der in den Anmerkungen citirte griechische Bibeltext wurde Reithmayr's Ausgabe des Neuen Testamentes (München 1847) entnommen.

Die Transcription mit romanischer Schrift, welche ebenfalls in dem Buche vorgetragen ist, lohnt kaum die Mühe des Abschreibens; sie ist durchaus so verworren und unrichtig, dass daraus nicht die mindesten sicheren Anhaltspunkte für richtige Aussprache und Accentuirung der Wörter gewonnen werden können. Es steht, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, für: **ἸΝ: 348Ω:**
ΗΤ: ΟΛΤ: ΦΡ.ΗΤ: ἸΥΛ: ΩΡΟΛ: ἄ.ΡΩΤ3:
ΟΥΥΛ: ἡΑΩ: ΩΝΛ: 44ΥΤ'Ν: chama nephazzem
ratha (sic!) nghelatha (sic!) qedsetha chuelo mauanghla (sic!) hhijua-
thana bachuelu salam mesla phariho thacha u. s. w.

Wir wollen nun zur Einleitung des Kapitels in der Hydra-

1) Der vollständige Titel des Buches ist: M. Antonii Marsilii Columnae Bononiensis J. C. Archiepiscopi Salernitani Hydragiologia sive De Aqua Benedicta.

giologia mit dem Titel „die Wasserweihe nach dem Ritus der Aethiopien“ übergehen. Bemerkt sei, dass jene Texte und deren lateinische Uebersetzungen vorangehen, welche auf die Weihe des Wassers und des Salzes bei den Griechen, den Armeniern und den Syriern Bezug haben.

Auf Seite 521 lesen wir:

Libet postremo adicere ritum Aethiopum Indorum, seu Abyssinorum, qui sub ditione Preti Joannis degunt, quo in sanctificanda aqua utuntur.

Hic vero ritus excerptus est ex illorum sacerdotali libro, quem Sincsar ¹⁾ appellant. Qua tamen in re illud lectorem admonemus, preces nimirum, quae huic sanctificationi adhibentur, esse apud eos communes cuicunque rei benedicendae. Sed huic addi ex Evangelio lectiones, quae inferius sunt adscriptae et adjici salis misturam cum signo crucis, licet inibi non sit adnotatum. Id quod testatus est nobis Jacobus Abbas Aethiops ordinis S. Antonii, vir pius et religiosus, Prior in Ecclesia S. Stephani, quae sita est ex posteriori parte Vaticanæ Basilicæ, et hujus nationis peculiaris, qui a multis annis in Urbe commoratur, huc a fe: re: ²⁾ Paulo III. Pont. Max. evocatus. Cum vero Aethiopici characteres nobis in promptu non essent, curavimus eorum loco substituendos Arabicos, qui et ab Aethiopibus plane intelliguntur, quibusque interdum et ipsi uti solent.

In his vero characteribus omnibus Armeniis, Chaldaicis et Arabicis exprimendis et componendis, ac in latinum vertendis amantissime nobis operam praestiterunt Timotheus Nordinus, Patriarcha Antiochus, Jo. Baptista Raymundus, et Thomas Terracinensis ex Praedicatoria familia, et Marcus Antonius Abagarus Romanus, ex Armenia oriundus, viri docti et insignes, atque huic negotio a sede Apostolica praepositi.

Sacerdos igitur aquam benedicturus signat se prius signo crucis, praemissaque ex animo oratione Dominica, recitat reverenter psalmum: Miserere mei Deus, ac deinde dicit orationem, quae sequitur: deinceps recitat alterum Evangeliorum S. Marci, vel S. Joannis: demum submissa voce claudit hanc benedictionem, cum Credo et Ave Maria.

Aethiopum igitur ritus sic habet:

1) sic!

2) sic!

١٥
 ابون زبسميات تشافلني
 اغزيوا بكم عيبا* يبل كن
 صلنا اكروت* ناكوا
 لغبر شنيات لعلي اغزيوا
 محري ابوفو لاغزيوا
 ملكي ومدخانيي يمسوس
 كستس اسم سورن ورن
 وعقبس وتماحصن اقربن
 خياه وتوكفن وامنعن و
 ابصحن اسكن زاتني سعت

1) Ps. 50, 1.

አቡን፡ ዘበሰጻዋት፡፡ ተሠሀሊ፡
 እግዚአ፡ በኅወ፡ ዕባዋ፡ [ሠሠላኅ፡፡]¹⁾ ይብል፡ ኅህን፡
 ጸሎተ፡ አኅዮቱት፡፡ ናአኅዮቶ፡
 ለገባረ፡ ሠናዊት፡ ላህሊ፡ እግዚአብሔር፡
 ወሐረ፡ አቡሁ፡ ለእግዚአእ፡ ወ
 አዎላክእ፡ ወወደደደደ፡ አዋሰኑ፡
 ክርከቶኑ፡ እከወ፡ ሰወረደ፡ ወረደደ፡
 ወሀቀባእ፡ ወተጻከፀክ፤ አቆረባእ፡
 ኅቤሁ፡ ወተወከረደ፡ ወአጽኒወ፡ ወ
 አብጽሐእ፡ እከከ፡ ዛተ፡ ሰሀተ፡፡

ንስሐል፡ኣኝህ፡ሳህበ፡ህ.ጸሁ፡ህወ፡
 ጸዕቀበኣ፡በዛቲ፡ህለተ፡ቆ.ጸ.ስተ፡
 ሃሉ፡ወዋህለ፡ሕ.ጸወተኣ፡በሃሉ፡
 ሰላዎ፡ሐኃዜ፡ሃሉ፡ኣግዚሐ.በሐር፡
 ኣዎላህዝኣ፡ጸለዩ፡ኣግዚሐ፡ኣግዚሐ.፡¹⁾
 ኣግዚሐ.በሐር፡ሐኃዜ፡ሃሉ፡ሐሉሁ፡
 ለኣግዚሐኣ፡ወሐዎላህዝኣ፡ወዎ.ጸ.ኃኣ፡
 ኣ.ጸ.ሰ.ስ፡ክርስቶስ፡ኃሐሃተህ፡
 ላህለ፡ሃሉ፡ገብር፡ወበኣኝተ፡ሃሉ፡
 ገብር፡ወዋስተ፡ሃሉ፡ገብር፡ኣስወ፡
 ኣኝተ፡ሰወርህኣ፡ወረ.ጸ.ኃኣ፡ወ

نَسَّالَ اِنَّكَ كَعَبْ كِيَا كِيَا
 يَعْغَقْبَنَ بَنَاتِي عِلَّتْ قَدْسَت
 كُوَلْ مَوَعَلْ حَيَوَتَنَ بَكُوَلْ
 سَلَمَ اَخِرْ كُوَلْوَ اغْيِيَا اَحِرْ
 اَمَلَكَنَ صَلِيُو اغْيِيَا اغْيِيَا
 اغْيِيَا اَحِرْ كُوَلْ اَبُو
 لاَغْيِيَا وَاَمَلَكَنَ وَهَلْخَنِيَن
 يَسُوسَ كَسْتَسَ نَاكُوَتَكِي
 نَعَلْ كُوَلْ غِيَرْ وَبَاءَنَتْ كُوَلْ
 غِيَرْ وَوَسْتْ كُوَلْ غِيَرْ اِسْم
 اَتَسْتْ سَوْرَكَنَ وَرَبَّاكَنَ وَ

ፀቀብኅኒ : ወተጻሕፀኝኅኒ፤ አቆረብኅኒ :
 ንቤኅ : ወተወኅፋኅኒ : ወአጽኝህኅኒ :
 ወአብጸሕኅኒ : ንስኅኅ : ዛተ : ሰዐተ :
 ወበኧኝተ : ዘኝቱ : ንስኧለ : ወኝኛዎሠ :
 ኧሮኝ : ኋረተኅኅ : አዎፋቆረ : ሰብኧ ::
 ይብል : ይፀቀኝ፤ ኛሠ : ወአስተብቁህሁ ::
 ይብል : ኅህኝ፤ ሀበኝ : ኅዎ : ንረጽዎ :
 ዛተ : ሀለተ : ቅዱስተ : ኅኦለ :
 ወዋህለ : ሕይወትኝ : በኅኦለ : ሰላዎ :
 ዎስለ : ረረሀተኅኅ፤ ኅኦለ : ቅኝአተ :

عَقِبَكَ وَتَوَكَّلْكَسْ كُنْ ١) أَقْرَبَكَ
 خَابِكَ وَتَوَكَّلْكَسْ وَأَصْنَعْكَسْ
 وَأَبْصَحْكَسْ إِنْكَسْ زَيْتِي سَعِيَتْ
 وَبَاهَنْتْ زَيْتِي نَسْأَلُ وَنَخْشِشْ
 أَمِنْ حَيْرِزَيْتِكَ أَمَقْفَرًا سِيَاهْ
 يَبِيلُ دِيَانُ حَسُوْ وَأَسْتَبْقُوْ عُوْ
 يَبِيلُ كَهْنُ قَبْنُ كَمْ نَقْصِمُ
 زَتْ عِلْسَتْ قَدْسِيَتْ كُؤَلُ
 قَرَاعِلُ حَيْرِيَّتِي بَكُؤَلُوْ سَلَمُ
 مَسَلُ فَرِيهْتِي كُؤَلُوْ قَنَاتُ

1) አገዛአ: ist hier vielleicht irrthümlich wiederholt.

2) ዘ. يَلْعَنُ.

3) sie!

وَكُوْلُوْ مَكْرَ وَكُوْلُوْ مَغْبَرَ سَيِّطُنْ	ወሃሉ፡ ሙባሌ፡ ወሃሉ፡ ሙባሌ፡ ሰይጣን፡
وَهَكْرَ سَبَا اَكُوِيَانْ وَتَنْشَا	ወሙባሌ፡ ሰብሕ፡ ሕሱዋን፡ ወትኒሣሕ፡
صَرَّ زَجْبَوَا وَرَغْدَا اَرْحَقْمُو	ፀር፡ ዘኃቡሕ፡ ወዘገሃዋ፡ ሕርሕቆ፡
وَاسْسَلْسَلُو اَمْنَى وَاَمْن	ወሕሰስሉ፡ ሕረዋ፡ ወሕረዋ፡
كُوْلُوْ حَزْبِكَ وَاَمْنَت مَكْن	ሃሉ፡ ሕዝብ፡ ወሕረዋዘንቱ፡ ሙባን፡
قَدُّوسٌ زَرْزَاكَ كُوْلُوْ شَنْبِيَا	ቆዪስ፡ ዘዚሕ፡ ሃሉ፡ ወረዋት፡
زِيْشَا نَسِيْ وَزِيْحَا يَسِيْ اَزْز	ዘይሣኒ፡ ወዘይዪይስ፡ ሕዝዝ፡
لَنْبَا مَوْ اَسْمُ اَنْتَ زَوْهَبْ كَنْ	ለኒ፡ ሶሙ፡ ሕስመ፡ ሕንተ፡ ዘወሀብሰኒ፡
شَلْطَانْ كَمْ نِكِيْدْ كِيْسِيْ وَ	ሠልጣን፡ ስመ፡ ንቢዋ፡ ስይሴ፡ ወ
اَقْرَابَتْ وَدِيْبْ كُوْلُوْ خَيْلْ صَلَّى	ሀቀርብተ፡ ወዪበ፡ ሃሉ፡ ንይለ፡ ጸላሕ፡
وَاتَبَّانْ اِغْزِيَا وَسَتْ مَنَسُوتْ	ወሕተብሕኒ፡ ሕግዚሕ፡ ወስተ፡ ሙኒሱት፡

نَبِيَّاتِ نَاهُ اَنْ اُفَاثُوْا مَلِكِيَا

قَدِمَ غَضُّكَ زِيصِيحُ فُنْتُكَ قَالُ

اَوَايَ زِيَسْبُكَ بَغْدُمُ صِيحُوَا⁸⁾

فُنْتُ اَغْزِيَايَحُ وَكْزِيُوْ فُنْتُ

وَقَلُوْ يَخْنِسُ يَاطَمِشُ بَغْدُمُ

وَيَسْبُكَ طُبُقْتُ كَمُ يَنْسُجُ د

يَنْخَدُجُ لَمْ خَطِيَاتُمُ وَيَحَاوَرُ

ḳṢ.PṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

1) Platt: ḳṢ :

2) sic!

3) Platt: ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ : ḳṢ :

Haec vero omnia ita Latine sunt reddita:

Pater noster, qui es in coelis. Ignosce mihi, Domine, secundum magnitudinem [clementiae tuae].

Dicit sacerdos orationem gratiarum actionis¹⁾.

Gratias agimus²⁾ ei, qui bene fecit nobis³⁾ Deo (videlicet⁴⁾), misericordii⁵⁾, Patri domini nostri et Dei nostri, ac Salvatoris nostri, Jesu Christi, quandoquidem (ipse) protexit⁶⁾ nos, adjuvit et custodivit nos ac factus est nobis protector: fecit⁷⁾ nos appropinquare ad eum et suscepit⁸⁾ nos et confirmavit nos⁹⁾ et fecit nos pervenire¹⁰⁾ usque ad hanc horam. Petamus igitur ab eo iterum, ut nos custodiat¹¹⁾ hac sancta die, per omne tempus¹²⁾ vitae nostrae in¹³⁾ omni pace omnipotens Deus, Dominus noster¹⁴⁾.

Orate: Domine, Domine, Deus omnipotens¹⁵⁾, Pater Domini nostri et Dei nostri ac Salvatoris nostri Jesu Christi, te laudamus super omne opus et propter omne opus et in omni opere¹⁶⁾ quatenus tu protexisti¹⁷⁾ nos, et auxilio fuisti nobis, ac custodisti nos, defensorque factus es nobis; fecisti nos appropinquare ad te et susceptor factus es nobis: corroborasti ac pervenire fecisti nos usque ad hanc horam; et propter hoc petimus ac requirimus¹⁸⁾ a benignitate tua o benigne!¹⁹⁾

Dicit²⁰⁾ diaconus: Petite et rogate!

Dicit²¹⁾ sacerdos: Da nobis perficere hanc diem sanctam per omne tempus²²⁾ vitae nostrae in omni pace cum timore tuo: † omnem (autem) invidiam²³⁾ ac omnem tentationem²⁴⁾ et Satanae omnia opera consiliumque hominum malorum et inimici incursum secretum et apertum²⁵⁾, † fac distare et recedere a me (pariter) et ab omni populo tuo ac (etiam) ab isto loco sancto tuo; omnia (deinde) bona, egregia et praestantiora, praecipe nobis ea²⁶⁾ quoniam tu es, qui nobis dedesti facultatem²⁷⁾, † ut conculcare possi-

1) Fehlt bei H. — Die lateinische Uebersetzung des Textes beginnt erst mit: Gratias agimus. 2) H. schaltet ein: sive benedicimus. 3) H. qui bona fecit super nos. 4) Die in () stehenden Wörter fehlen im Texte, finden sich jedoch in der Uebersetzung. 5) H. misericordiae. 6) H. absolvit. 7) H. fac. 8) H. suscipe. 9) fehlt bei H. 10) H. ac etiam valeamus pervenire. 11) H. schaltet nach custodiat ein: praeservet. 12) H. omni tempore. 13) H. eum. 14) H. incipe omnia Deus, Deus noster. 15) H. incipe omnia. 16) H. gratias agimus tibi propter omne opus; eine deutsche Uebersetzung dieses Satzes würde etwa lauten: Wir preisen Dich über alle Werke, wegen aller Werke, und in allen Werken. 17) H. liberasti. 18) Das Object dieser beiden Verba kann nur der darauffolgende Satz sein: da nobis perficere e. c. 19) H. et propter hoc petimus ac requirimus ob adventum tuum amore ipsius hominis mundo exhibitum. 20) H. hic dicit. 21) H. deinde dicit. 22) H. omnibus temporibus. 23) H. servitutem (also $\Phi\Xi\text{P}\text{I}$) vel invidiam. 24) H. omne consilium. 25) H. et inimici secretum incursum scilicet adversus nos ac molestiam. 26) oder: jussu tuo mitte nobis ea. H. omnia deinde bona, quae bonificent et quae etiam vivificant, praecipe, ut ea loquamur. 27) H. potestatem ac virtutem.

mus serpentem ac scorpionem et omnem potestatem inimici †¹⁾, et ne inducas nos, Domine, in tentationem, † sed salva et libera nos ab omni malo per gratiam et misericordiam ac humanitatem²⁾ filii tui unici, Domini nostri et Dei nostri et Salvatoris nostri, Jesu Christi, per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria et dominatio nunc et semper et in saecula saeculorum³⁾. Amen.

Cur ergo baptizas, si tu non es Christus, neque Elias, neque Propheta? Et respondit Joannes et dixit eis: ego autem baptizo vos in aqua; medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis, ejus corrigiam calceamentorum solvere mihi non convenit, qui post me venturus est⁴⁾; sic autem factum est in Bethania, in Betaraba⁵⁾, trans Jordanum, ubi erat baptizans Joannes.

Initium Evangelii Jesu Christi, filii Dei, sicut scriptum est in prophetis:

Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam, vox praeconis qui praedicat⁶⁾ in deserto: Parate viam Domini et rectam facite viam ejus⁷⁾. Et erat Joannes baptizans in deserto et praedicans baptismum, ut poenitentiam agerent⁸⁾ et remitterentur⁹⁾ eis peccata sua et veniebant¹⁰⁾ ad eum omnes [homines] Judaeae et Hierosolymorum¹¹⁾ et baptizabat omnes in flumine Jordanis et confitebantur peccata sua. Vestimentum autem Joannis [erat] ex pilis camelorum et cinctorium ejus¹²⁾ pelliceum in lumbis ejus¹³⁾, et cibus ejus locustae¹⁴⁾ et mel apsis terrestres¹⁵⁾. Et praedicavit¹⁶⁾ dicens: Veniet qui fortior me est¹⁷⁾, post me, cujus¹⁸⁾ non sum dignus, ut procumbam et solvam corrigiam calceamentorum ejus: Et ego quidem baptizo vos in aqua, ille¹⁹⁾ autem baptizabit vos in Spiritu sancto.

Ave Maria²⁰⁾. Credo in [unum] Deum²¹⁾.

1) Siehe die Anmerkung zum Texte! — H. ut conculcare possimus serpentem, ac scorpionem inimicum nostrum, videlicet, † et super omnem virtutem inimici mei.

2) = ac *φιλανθρωπίαν* quae est filio tuo. — H. ac etiam amorem hominis, qui est unicus filius tuus, Dominus noster et salvator noster Jesus Christus.

3) H. in quo sibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria, sicut in principio etiam nunc et etiam semper et in saeculum saeculi.

4) H. Qui post me venit et ante me factus est.

5) Siehe die Anmerkung zum Texte.

6) H. vox clamantis ac praedicantis. T. Gr. *φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*.

7) H. et rectas facite vias ejus.

8) Oder respicerent; H. poeniterent.

9) H. dimitterentur.

10) H. venerunt.

11) H. omnes ex Judaea et Jerusalem.

12) Fehlt bei H. — Wörtlich übersetzt hiesse die Stelle: et cinctorium ejus corii. Siehe hierüber Grammatik pag. 259.

13) H. circum renes ejus.

14) H. locusta.

15) H. mel silvestre; über **ἄγες**: siehe Dillmann's Lexicon pag. 1313.

16) H. praedicabat.

17) H. erit.

18) H. cui.

19) H. ipse. T. Gr. *αὐτός δέ*.

20 und 21) fehlen bei H.

Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbi.

Von

Dr. M. Klamroth.

III. Philosophen¹⁾.

Was wussten die Araber von den griechischen Philosophen, deren Kenntniss sie später dem Abendlande vermitteln sollten, zu einer Zeit, wo sie selber deren Werke noch nicht in ihre Sprache übertragen hatten? Einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefern die anekdotenhaften Notizen und oberflächlichen Inhaltsangaben des Ja'qûbi. Derselbe schöpfte, wie sich zeigen wird, aus einer sehr abgeleiteten und trüben Quelle; insonderheit können ihm die Schriften, welche er bespricht, weder im griechischen Original noch in einer syrischen oder arabischen Version vorgelegen haben, sondern er nahm schon vorhandene arabische Auszüge aus griechischen Commentaren und Philosophengeschichten minderer Güte unverändert, zum Theil wohl auch unverstanden, in sein Werk auf. Gewiss nun sind diese Auszüge, bevor Hunain und seine Mitarbeiter ihr Werk begannen, an den Stätten der Wissenschaft im Chalifenreiche verbreitet und in Gebrauch gewesen; wir haben also an denselben ein Denkmal des erwachenden Interesses der Araber an den Philosophen und philosophischen Schriften der Griechen. Deshalb halte ich es für angezeigt, von dieser Partie des Ja'qûbi-Werkes eine wörtliche Übersetzung oder wenigstens den Versuch einer solchen vorzulegen²⁾, wenn auch theils

1) Ich trage die Einleitung (p. 106—7) nach und verspare die als Mathematiker und Mechaniker charakterisierten Philosophen für den nächsten Teil. Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, dass es mir beim dritten und vierten Theile noch viel weniger als bei den beiden vorangehenden in den Sinn kommen kann, alle Fragen berühren oder gar erledigen zu wollen, welche sich möglicherweise an den Ja'qûbi-Text anknüpfen liessen. Vielmehr sind die Fälle der Entschuldigung bedürftig, wo ich die durch meine Aufgabe mir gesteckten Grenzen zu weit überschritten habe.

2) Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass mir Herr Prof. A. Müller aus mehr als einer Stelle aus der Not geholfen, bez. mich angeregt hat, zweifelhafte Stellen und Ausdrücke von neuem zu prüfen und nach einer angemessenen Lösung zu suchen.

wegen der nicht durchweg erfreulichen Beschaffenheit des Textes, teils weil eine Kontrolle durch die griechischen Originale in vielen Fällen unmöglich ist, manches Rätsel ungelöst bleiben und stellenweise ein Sinn, bez. Unsinn zu Tage treten wird, an welchem gewiss die Urquelle, vielleicht aber auch die abgeleitete Quelle und der Verfasser selber unschuldig sind ¹⁾).

Die wenigen von mir gefundenen und, wie ich hoffe, glücklichen Textverbesserungen sind folgende ²⁾:

p. 134, l. 4 statt للذواجر lies للذواجر cf. Uş. I p. 43, l. 5 v. u.

p. 134, l. 6 st. تايطيطنس l. ايعطيطنس (schwerlich wohl ايعطيطنس).

p. 134, l. 8 st. تنسيير l. نسيير (für تنسيير): doch ist nach A. Müller (vgl. seine Conjectur zu يشير Uş. I p. 59, l. 22) سبر „prüfen“ denkbar.

p. 135, l. 9 st. والصفات l. والاصوات (doch vgl. die Anm. zu der Stelle).

p. 145, l. 5 st. وبما l. وبما (es steht dem vorangehenden بما parallel).

p. 145, l. 15 st. الجدة l. الجدة (?) wie p. 171, l. 3 ³⁾).

p. 146, l. 6 st. تناصبا l. تناصبا (doch vgl. die Anm. zu der Stelle).

p. 146, l. 7 st. المصارة l. المصارة l. 9 st. لا يكذب (wegen des griech. Originals).

p. 146, l. 8 اسم ist sinnlos, denkbar wäre اثنيين.

p. 146, l. 12 ist das störende في الامر gewiss eine durch die vorhergehende Zeile veranlasste Wiederholung.

p. 148, l. 15 st. الصنعة l. الطبيعة (wegen des griech. Originals).

p. 150, l. 5 st. في الاحداث erwartet man etwa الادوات.

1) Alles sprachlich Zweifelhafte oder sachlich Verdächtige, ferner alles was auf einer Conjectur beruht oder einer solchen zu bedürfen scheint, ist gesperrt gedruckt.

2) Wer größeren Scharfsinn besitzt und die große Mühe nicht scheut, wegen einer verdächtigen arabischen Stelle ganze griechische Werke durcharbeiten, würde gewiss noch manche Emendationen finden.

3) Hier heisst es ثم الجدة وهي الملك. Zunächst dachte ich an الاخذ wegen des syrischen اوسول, welches Wort die Araber aber regelmässig durch الملك wiedergeben.

Übersetzung.

Die Griechen hatten Weise, welche sich Philosophen nannten, p. 106 und Philosophen im Turban¹⁾. Von ihnen handelten die einen über die Arzneikunst, die andern über die Wesenheiten der Dinge, die dritten über das Rechnen und die Zahlen, die vierten über die Sphären und Sterne, die fünften über das Rechnen und die Teilkunst²⁾, die sechsten über die Geometrie und den Landbau³⁾, die siebenten über die (schwarze) Kunst⁴⁾ und die Elixire, die achten über die Physiognomik, die neunten über die Talismane p. 107 und (Zauber-)Apparate⁵⁾ ⁶⁾.

Derjenige, welcher unter den Häuptern der Weisen dem Hippokrates nachfolgte, war **Sokrates**, das Haupt der Weisen, der erste, welcher seine Weisheit aussprach, was er von ihm behalten und aus seinem Munde gehört hatte. Man erzählt, Timäus habe ihn gefragt: O Lehrer, warum zeichnest du uns deine Weisheit nicht auf Blätter auf? Er antwortete: O Timäus, wie fest ist doch dein Vertrauen auf die Felle der toten Tiere, und wie stark dein Argwohn gegen die lebendigen, ewigen Gedanken!⁷⁾ p. 184

1) Die Bedeutung von منكوب an dieser Stelle ist sehr zweifelhaft. Prof. A. Müller in einer brieflichen Mittheilung übersetzt „von der Natur dazu beanlagte“ und leitet es ab von كور Naturel s. Dieterici, Handwörterbuch 1881.

2) Diese fünfte Klasse ist wohl eine durch die Abschreiber verschuldete Dublette.

3) Schwerlich las Ja'qûbî's Gewährsmann in seiner Quelle γεωμετρία und γεωγία neben einander; vielmehr scheint فلاحة auf falschem Verständnis des Wortes γεωμετρία zu beruhen.

4) Daß صنعة auch ohne weiteren Zusatz „Alchymie, Goldmacherkunst“ bedeutet, zeigt Flügel in den Anmerkungen zu Fih. 311, 27 und 351, 17.

5) آلة (μηχανή), mehrfach von Maschinen und physikalischen Instrumenten gebraucht, kann neben طلسم wohl nur die angegebene speziellere Bedeutung haben.

6) Diese Einteilung der von den Griechen übernommenen Wissenschaften erinnert in mehreren Punkten an die im Fihrist Buch VII sq. Hier handelt vom siebenten Buche der erste Abschnitt p. 238 über die logischen und physischen Philosophen (= Ja'q. 2), der zweite p. 265 über Geometer, Arithmetiker, Musiker, Rechenkünstler, Astronomen, Verfertiger von Apparaten und Meister von Instrumenten und Maschinen (= Ja'q. 3, 4, 5, 6), der dritte p. 286 über die Mediziner (= Ja'q. 1), vom achten Buche der zweite Abschnitt p. 308 über Beschwörer, Gaukler, Zauberer, die Meister der Behexung, der Betrügerei und der Talismane (= Ja'q. 9), das zehnte Buch p. 351 über die Chemiker und Schwarzkünstler (= Ja'q. 7), während die Physiognomik (Ja'q. 8) unter dem „Verschiedenen“ im dritten Abschnitte des achten Buches nur gelegentlich p. 314 erwähnt wird.

7) Diese Form der Erzählung findet sich auch in den Anekdotensammlungen des Hunain (Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XVII p. 19) und des Mubaššir ibn Fâtik (A. Müller, ZDMG XXXI p. 516). Nach Mubaššir erzählt auch Uš. I

Wie kann die Weisheit aus der Grube der Thorheit kommen, während doch der Grund davon im Urquell des Verstandes entspringt! Da sprach zu ihm sein Schüler Theätet: O diktiertest du mir ein Buch, welches als dein Werk verewigt würde! Er antwortete: Die Weisheit bedarf nicht der Schafsfelle¹⁾. Da sprach einer seiner Schüler: O schenktest du uns eine Schrift von deiner Weisheit, wonach sich unser Verstand richten könnte! Sokrates antwortete: Begehere doch nicht, daß die Weisheit auf Schafsfelle aufgezeichnet werde, so daß dies in deinen Augen wertvoller wäre als dein Wissen und deine Zunge!²⁾ Als ihm der Tod nahte, baten ihn seine Schüler, er möchte sie mit einer Weisheit ausstatten, worauf sie zurückgehn könnten. Da hielt er einen Vortrag über die Anlagen der Seele, darauf über die Himmelssphäre³⁾, und er sagte, dieselbe sei kugelförmig. Und er nahm Gift und starb.

p. 43; doch dieser hat aus dem Schüler Timäus einen Lehrer Timotheus gemacht und läßt diesen dem jungen Sokrates die Lektion erteilen und hinzufügen: Nimm an, dir begegnete jemand unterwegs und legte dir eine wissenschaftliche Frage vor, wäre es da schicklich, denselben auf die Rückkehr in deine Wohnung und das Nachsehen in deinen Büchern zu vertragen? Ist dies aber unschicklich, so halte dich an das Gedächtnis!

1) So (aber ohne Nennung des Theätet) bei Qisī. Vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung, p. 37 Anm. 5.

2) Woher diese drei in der Sache identischen Aussprüche des Sokrates? Die Bevorzugung des Gedächtnisses vor der Schrift, obwohl sie aus anderen Motiven auch bei andern Völkern vorkommt (vgl. z. B. Caes. Bell. Gallic. VI, 14, 3—4) ist gewiss mehr eine orientalische als griechische Eigentümlichkeit. So hat uns Ġauharī unter *وَلَوْ* folgenden Vers aufbewahrt (auch in de Sacy's Chrestomathie arabe, II p. 354 sec. édit.):

أَسْتَوْجِدُ الْعِلْمَ قِرَاطًا فَضِيْعَةً
فَبَسْ مَسْتَوْجِدُ الْعِلْمَ الْقِرَاطِيَّ

Unsere Anekdoten beruhen gewiss lediglich auf der kahlen Thatsache, daß Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, und ebenso gewiss ist die Abneigung des Sokrates gegen schriftliche Aufzeichnungen aus der Luft gegriffen. Die Griechen erzählen Ähnliches nur von den Cynikern. Von Antisthenes heisst es Diog. Laert. VI, 5: *γναρίμου ποτὲ πρὸς αὐτὸν ἀποδυραμένου, ὡς εἶη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκώς, εἶδει γὰρ, ἔφη, ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν*, desgleichen von Diogenes Diog. Laert. VI, 48: *Ἥγησιον παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῇ των συγγραμμάτων, μάταιος, ἔφη, τυγχάνει, ὃ Ἥγησία, δε ἰσχυράς μὲν γραπτὰς οὐχ αἰσθῇ, ἀλλὰ τὰς ἀληθείας ἀκούειν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθειὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην δομῇ.* — Aus jüngerer Zeit muss die Form der arabischen Anekdote bei Ja'qābī schon deshalb stammen, weil man zur Zeit des Sokrates in Athen nicht auf *διφθερα* schrieb. Übrigens stellen sich durchaus nicht die Araber durchweg den Sokrates als Bücherfeind vor. Im Fihrist p. 10 l. 22—30 lesen wir: Man fragte den Sokrates: Fürchtest du nicht für deine Augen, wenn du so lange in die Bücher siehst? Er entgegnete: Wenn nur der Anblick gesund ist, kümmert es mich nicht, ob der Blick krank wird.

3) Ähnlich U. p. 46: Nachdem das Gespräch über die Seele beendet war, und sie darin das gewünschte Ziel erreicht hatten, fragten sie ihn nach

Zu ihnen gehört **Apollonius**, der Zimmermann¹⁾, welcher der Einzige²⁾ heisst. Er ist der Erfinder der Talismane, der für jegliches Ding einen Talisman machte.

Zu ihnen gehört **Diogenes**, der Meister der Geometrie und der Teilkunst und der Arten der Philosophie. Man pflegte ihn Diogenes den Hund zu nennen. Man fragte ihn: Warum wirst du der Hund genannt? Er antwortete: Weil ich die Bösen anknurre, die Guten anwedele und mich auf den Strassen aufhalte³⁾. p. 135

Zu ihnen gehört **Polemon**, der Meister der Physiognomik und (Verfasser) einer Schrift, worin er zeigt, was die Physiognomie für den Charakter, die Eigenschaften und die Vorzüge bedeutet, und hierfür den Nachweis liefert⁴⁾.

Zu ihnen gehört **Demokrit**. Dieser behauptet, die Welt sei aus Atomen⁵⁾ zusammengesetzt. Auch giebt es von ihm eine Schrift über die natürlichen Eigenschaften des Tieres und diejenigen davon, welche denen des Menschen entsprechen⁶⁾.

der Beschaffenheit der Welt und den Bewegungen der Sphäre und der Zusammensetzung der Elemente. Plato's Phädon c. LVIII—LIX (108 D—110 C) bietet kaum einen Vergleichungspunkt.

1) النجّار auch Fähr. 266, 10, desgleichen Hâg. Chalf. nr. 10472, doch hier wie dort vielmehr von dem Mathematiker Apollonius.

2) Wer die übertragene Bedeutung von بيتيم hier beanstandet, ist, da Apollonius nirgends der „Verwaiste“ genannt wird, gezwungen, irgend ein Missverständnis des arabischen Uebersetzers anzunehmen. Für بيتيم: تميم zu lesen und dies für eine ungeschickte Übertragung des Wortes τελεσματοικός zu halten, liegt doch wohl zu fern. Aber konnte nicht ein Araber, welcher γεωμετρία und γεωργία verwechselt, auch ὀργικός als ὀρφανός misdeuten?

3) Es ist dies wohl die hübscheste Anekdote, welche sich an den Beinamen des Diogenes knüpft; weniger ansprechend bei Diog. Laert. VI, 60 ἐρωτηθεὶς τί ποιών κύων καλεῖται, ἔφη, τοὺς μὲν διδόντας σάινων, τοὺς δὲ μὴ διδόντας βλακῶν, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων. Andere Κύων-Anekdoten Diog. Laert. VI, 2, 33, 40, 45, 55.

4) كتاب الفراسة Fähr. 314, 10 Leid. catal. codd. orient. III p. 166. (In den Capitol-Ueberschriften lesen wir hier auch „de sono vocis“, so daß die Veränderung von أصوات in صفات nicht unbedingt nötig erscheint.)

5) الاجسام لا تتجزى أى لا تفعل ولا تنكسر Šahrast. p. 277
so auch Abū-l-Farağ., Hist. dynast. p. 85 انحلال الاجسام الى اجزاء
لا تتجزى.

6) Diog. Laert. IX, 46 (Cobet p. 238, l. 40) περὶ φύσιος πρώτον, περὶ ἀνθρώπων φύσιος ἢ περὶ σαρκῶν β'. Gemeint ist wohl die erste dieser Schriften, deren Fragmente B. ten Brink in Schneidewins Philolog. VIII (1853) p. 414 sq. gesammelt hat.

Zu ihnen gehört **Plato**¹⁾. Derselbe war ein Schüler des Sokrates. Er ist es, welcher über die Seele und ihre Eigenschaften sich aussprach, wie Hippokrates über den Leib und seine Eigenschaften. Er sagt²⁾: Die Seele hat drei Kräfte³⁾; die eine ist im Gehirn, darin ist das Nachdenken und die Anschauung⁴⁾; die zweite ist im Herzen, darin ist der Zorn und der Mut⁵⁾; die dritte ist in der Leber, darin ist die Begierde⁶⁾ und die Liebe. Darauf folgt die Abhandlung vom seelischen Geiste. Dann beschreibt er alle Glieder⁷⁾. Darauf erwähnt er, was die Seele bessert, und was sie verdirbt⁸⁾. Er sagt: Jedes Laster widerstreitet der Reinheit der Seele; wir müssen nicht das Leben allein, sondern auch den Tod recht einrichten⁹⁾ und müssen Leben und Tod in gleicher Weise recht einrichten¹⁰⁾.

p. 144 Zu ihnen gehört **Aristoteles**¹¹⁾, der Sohn des Nikomachus aus Gerasa, ein Schüler des Plato. Derselbe handelte über die obere und untere Welt, über die Einrichtung und den Untergang der Welt, über die Anlagen der Seele und über die Wahrheit der Logik. Er legte die Grundlagen der Weisheit und (begründete) ihre Einteilung und Verzweigung. Die erste seiner Schriften ist die **Einleitung in die Wissenschaft der Philosophie**, die auf griechisch *Isagoge* heisst¹²⁾. Zuerst handelt er darin über die

1) A. Müller a. a. O. p. 6—9 und Anm. 14—18, p. 39—45.

2) Ja'qûbî's Quelle ist ein Auszug aus dem Timäus, dem Dialoge, welcher auch später den Arabern vor allen andern bekannt war. F p. 246, l. 12, 15—16, 18. W p. 118. Auch Abû-l-Farâğ (Hist. dynast. p. 90) nennt unter den vier zu seiner Zeit bekannten Schriften des Plato den Timäus.

3) 87 a τρεῖς τόποι τῆς ψυχῆς.

4) 77 b λογισμὸς καὶ νοῦς.

5) 70 a ἀνδρεία καὶ θυμὸς.

6) 70 d τὸ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν.

7) 73—76 (cap. 33).

8) 86 b νόσος τῆς ψυχῆς.

9) Statt „Leben und Tod“ erwartet man „Leib und Seele“. 87 c τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίας οὐζέται.

10) Was der Spanier Šemtôb b. Palquera (schr. um 1240) nach einer „älteren“ arabischen Quelle über den Inhalt des Timäus sagt (Steinschneider, Al-Farabi p. 185), ist noch viel allgemeiner und dürftiger.

11) Obwohl sich keinerlei direkte Beziehung zwischen unsern Auszügen und den griechischen Originalen nachweisen lässt, habe ich bei Aristoteles doch, so weit es anging, die Originalstellen (nach der Berliner Ausgabe) kurz citiert. Diese Citate wollen also keine Quellennachweise sein, sondern sollen dazu dienen, teils die Übersetzung zu unterstützen und zu erläutern, teils eine bequeme Vergleichung der termini zu ermöglichen, teils auch zu zeigen, wie weit die Inhaltsangaben zutreffend sind; was mir unzutreffend oder ganz fehlerhaft erschien, ist durch Sperrdruck kenntlich gemacht. Am Schlusse gebe ich eine Übersicht des Aristoteles-Kanons bei Ja'qûbî.

12) Daß hier die *Isagoge* des Porphyrius als ein Werk des Aristoteles gilt, hat gar nichts Auffallendes, da sie bei den späteren Arabern z. B. al-Farâbî

Definition, woraus sie besteht, woher ihr Name stammt, welches ihr Vorzug ist, worauf ihre Untauglichkeit beruht, dann über den Unterschied zwischen Definition und Definiertem¹⁾. **Zweitens** handelt er über die Philosophie und darüber, wie man sie ableitet²⁾. **Drittens** das Buch von den Seelenkräften, welche bestehen im Denken, Zürnen und Begehren. Was von dieser Mittelstrafse abweicht, ist verderblich³⁾. Das **vierte** Buch (handelt) von der Logik, der Grundlage der Philosophie. Im **fünftens** Buche bespricht er die Einteilung der Dinge in zwei Klassen, das unbedingt Erforderliche z. B. die Nahrung, und das nicht unbedingt Erforderliche z. B. die Reinigung des Kleides. Das **sechste** Buch (handelt) über die Aussagen, deren es drei giebt, die apodiktische⁴⁾, wie wenn man sagt: das Feuer ist heiß; die problematische, wie wenn man sagt: Zaid ist ein Schreiber; die unmögliche, wie wenn man sagt: das Feuer ist kalt. Das **siebente** Buch (handelt) über die Gattung⁵⁾, von welcher es drei Arten giebt, die Gattung infolge der Sitte, die Gattung von Natur (und) — — — Im **achten** Buche bespricht er das Unteilbare, welches in vier (Klassen) zerfällt, sei es daß es keine Teile hat wie der Punkt, oder wegen seiner Kleinheit wie das Senfkorn, oder wegen seiner

(Prantl, Gesch. der Logik II p. 305) in der Regel als notwendiger Bestandteil des Organons galt. Sehr auffallend ist aber die völlig unzutreffende Inhaltsangabe. Dieselbe erklärt sich nur in ihrem Anfange aus den Scholien zur Isagoge. Der Inhalt von „Buch 3—9“ ist zum großen Teil dem Thema der Isagoge geradezu heterogen und enthält eher Reminiscenzen von einzelnen Stellen der Metaphysik. Ich glaube aber, daß es sich kaum verlohnen würde, der Quelle dieser Verwirrung weiter nachzuspüren.

1) Schol. 11a 37 (Philoponus) πόθεν εἴρηται ὅρος, πόθεν λαμβάνεται ὅρος, πόθεν συνίσταται ὅρος, ποῖος τέλειος ὅρος, τίς ἡ κακία ὅρον παντός πράγματος, τί διαφέρει ὅρος ὁρισμοῦ ὑπογραφῆς καὶ ὑπογραφικοῦ ὁρισμοῦ. Schol. 13a 14 (David) ἐννέα τινὰ κεφάλαια παραδίδομεν· καὶ πρῶτον μὲν ἐστὶ κεφάλαιον, ἐν ᾧ λέγομεν, τί ἐστὶν ὁρισμός, δεύτερον δέ, ἐν ᾧ λέγομεν, τί διαφέρει ὁρισμός ὅρον — —, τρίτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόθεν λέγεται ὁρισμός, — — πέμπτον ἐν ᾧ λέγομεν, ποῖος τέλειος καὶ ποῖος ἀτελὴς ὁρισμός καὶ τίς ἡ κακία καὶ τίς ἡ ὑγίεια τοῦ ὁρισμοῦ.

2) ἔκτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόσοι ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας — —.

3) Dieser Satz, welcher in dem weiteren Zusammenhange des Originals Sinn haben mochte, steht hier völlig in der Luft. 1106b 25 (Nikom. Eth.) ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἑλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται.

4) واجب, gewöhnlicher موجب (was zugleich καταφατικός bedeutet)

oder ضروري, ersteres auch p. 146, 2.

5) Das جنس des Textes ist gewiß unrichtig. Könnte man ein Wort im Sinne des sonst üblichen سلب oder علم = στέρησις dafür lesen, so ließe sich denken an 1498a 34 (Περὶ ἐναντίων) αἱ μὲν στέρησεις τῶν κατὰ γῶσιν λέγονται, αἱ δὲ τῶν ἐν εἶδει, αἱ δὲ τῶν κτημάτων.

Härte wie der Stein, oder weil es nicht auf Teilen (beruht)¹⁾. Das **neunte** Buch (handelt) über das Verhältniß, und zwar in vier (Klassen), entweder von Natur wie das Verhältniß des Vaters zu seinem Sohne²⁾, oder als Unterordnung wie das des Schülers zu seinem Lehrer, oder durch freie Wahl wie das des Freundes zum Freunde, oder aus Zufall³⁾ wie das des Dieners zu seinem Herrn.

p. 145

Ferner seine darauf folgenden Schriften (zerfallen) in vier Klassen, erstens die logischen, zweitens über die Naturwesen, drittens über das, was an den Körpern sich findet und mit ihnen verbunden ist, viertens über das, was nicht an den Körpern sich findet und auch nicht mit ihnen verbunden ist⁴⁾. Seine Schriften über die Logik sind acht.

Die erste heißt **Kategorien**. Darin will er reden über die zehn einfachen Aussagen. Er bestimmt sie durch die Merkmale, durch welche sie sich von einander unterscheiden, welche ihnen allen, und welche einigen von ihnen gemeinsam sind, und welche jeder von ihnen eigentümlich sind. Auch werden die Fragen erledigt, deren Behandlung vorausgehen muß, z. B. daß eine Substanz als Prädikat⁵⁾ nichts Substantielles, sondern nur Accidentelles ent-

1) 1023a 2 (Metaph.) *ὅλον τὸ ἀτμητον οὐ μόνον τῷ μὴ τέμνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ ῥαδίως ἢ μὴ καλῶς· ἔτι τῷ πάντῃ μὴ ἔχειν*. Cf. Schol. (David) 20 b 31 *τὸ δὲ ἀπλῶς τετραχῶς λαμβάνεται* etc.

2) 1021a 22 (Metaph.) *πρὸς τι, ὅλον τὸ πεποιηκὸς πρὸς τὸ πεποιημένον* — — — *οὕτω γὰρ πατὴρ υἱοῦ λέγεται πατὴρ* — —.

3) b 8 *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός*.

4) Merkwürdig ähnlich lautet ein dem Sokrates zugeschriebener Ausspruch U_s. I p. 44: Forche nach drei Wegen — — d. h. nach der Wissenschaft von den Körpern, nach der Wissenschaft von dem Unkörperlichen und der Wissenschaft von dem, was zwar unkörperlich ist, doch in Verbindung mit den Körpern steht. — Die letzte (bei Ja'q. dritte) Kategorie soll wohl Psychologie und Ethik umfassen. Sonst pflegten die Araber die psychologischen Schriften zu den physischen zu rechnen. Vgl. ZDMG. XXXVII p. 479 und 485 (Steinschneider). Die später übliche Einteilung der Aristotelischen Schriften bei den Arabern entspricht durchaus der bekannten griechischen: Fähr. p. 248, U_s. I p. 57

a) *Λογικά* F المنطقيات, U العلوم الفلسفة في الآلة المستعملة.

b) *Φυσικά* F الطبيعيات, U في العلوم الطبيعية. c) *Μεταφυσικά* s. Θεολογικά F الآلهيات, U في علوم الآلهيات.

d) *Ἠθικά* F الأخلاقيات, U في أعمال الفلسفة.

5) Die Worte *حاملًا* (und eine Substanz als Subjekt) sind vermutlich zu streichen; statt *وعرضًا* in der nächsten Zeile erwartet man *عرضًا*, da *محمول* zwar Prädikat, *عليه* *محمول* aber so gut wie *حامل* Subjekt bedeutet.

hält, und daß ein Accidens als Subjekt d. h. (der Satzteil) dem annektiert wird — (zur Substanz erhoben ist), um zu zeigen, daß vom Wahrnehmbaren bald wahrnehmbare (erste) Substanzen und nicht wahrnehmbare zweite Substanzen¹⁾, bald wahrnehmbare (erste) Accidentien und nicht wahrnehmbare zweite Accidentien²⁾ ausgesagt werden. (Dann) erklärt er die zehn durch ihr Wesen und ihre Merkmale, durch das, was ihnen gemeinsam, und was (jeder von) ihnen eigentümlich ist. Und dies sind die zehn: 1) die Substanz, 2) die Quantität, 3) die Qualität, 4) die Relation, 5) das Wo, 6) das Wann, 7) das Thun, 8) das Leiden, 9) die Lage, 10) das Haben³⁾. Sie heist aber darum die Schrift von den Aussagen, weil dieselben Gattungsbegriffe sind, welche von den Arten und vom Individuum ausgesagt werden. Z. B. die Substanz. Dieselbe wird ausgesagt vom Körper, der Körper vom Belebten und Unbelebten, das Belebte vom Tiere und von der Pflanze, das Tier vom Menschen und Pferde und Löwen, der Mensch von Zaid, 'Amr und Châlid⁴⁾, die Individuen sind, desgleichen das Pferd von diesem und jenem bestimmten Pferde wegen (ihrer) Ähnlichkeit(?). Die Quantität wird ausgesagt vom Continuierlichen und Discreten⁵⁾ und ihren andern Klassen. Ähnlich ist es bei allen andern Gattungsbegriffen.

Die zweite Schrift heist die **Hermeneutik**. Darin will er reden von der Erklärung der (etwas) bedeutenden⁶⁾, den p. 146

1) Der Zusammenhang scheint hier, nicht, wie Houtsma will, erst in der nächsten Zeile *وجواهر* für *واعراض* zu verlangen. 2a 11 *ὅσῳ* — *κυριωτάτῃ τε καὶ πρώτῳ καὶ μάλιστα λεγομένη* — 1. 14 *δεύτεραι δὲ ὀσῳ* cf. 2b 7.

2) Die *اعراض* entsprechen hier wohl den *ποιότητες*, von denen Aristoteles vier Arten aufzählt. *غير محسوسة* vielleicht = *ἀσώματοι* Schol. 67a 5. Eine Untersuchung über Entstehung des Namens und Bedeutung des accidens secundum wird man an dieser Stelle und von mir nicht erwarten.

3) Die Namen der Kategorien weichen nur wenig von denen in Zenkers Ausgabe der Übersetzung des Ishâq ibn Hunain ab: *جوهر*, *كمية*, *كيفية*, *كم*, *جوهر*, *ز*, *جدة*, *وضع*, *مفعول*, *فاعل*, *متى*, *أين*, *مضاف*, *أن يكون له*, *موضوع*, *ينفعل*, *يفعل*, *متى*, *أين*, *إضافة*, *كيف*.

4) Ähnlich Schol. 38b (Philoponus). 1. 33 *σῶμα* — *ἀσώματον*, 1. 31 *ἐμψυχον* — *ἀψυχον*, 1. 30 *ζῷον* — *φυτόν*, 1. 18 *ἄνθρωπος* — *κύων* — *ἵππος*, 1. 17 *Σωκράτης* — *Πλάτων* — *Ἀλκιβιάδης*.

5) 4b 20 *Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές*.

6) *معلية* 17a 1 *σημαντικός*, syr. *ܡܥܠܝܬܐ* vgl. G. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*.

Schlüssen vorangehenden Urteile, d. h. der Sätze¹⁾, die teils bejahende, teils verneinende, teils — — — (problematische) Aussagen sind. Im Anfange der Schrift zeigt er, woraus die Urteile bestehen, (nämlich) aus dem Nomen und (dessen) Flexion²⁾ und dem Verbum³⁾ und (dessen) Flexion. Darauf folgt die Lehre vom Verbum und den Urteilen, die aus Nomen und Partikel⁴⁾ und einem dritten und vierten⁵⁾ bestehen, wie wenn man sagt: Das Feuer ist heils, mit den begleitenden Umständen⁶⁾. Dann die Untersuchung, welches Urteil einen stärkeren Gegensatz⁷⁾ bildet, ob das bejahende zu dem entsprechenden verneinenden, oder aber

1) جامعة hat nach Fleischer, Hist. anteis. Anm. zu p. 108, l. 16 die Bedeutung „Sinnsspruch, Sentenz“. Gewiss ist diese Bedeutung erst eine abgeleitete, und جامعة ist wie جملة einfach = σύνθεσις, Satz. Auch sonst weichen ja die philosophischen termini unseres Schriftstellers von den sonst gebräuchlichen ab; so sagt er حدّ معنى für حذّ (Begriff), حملی für مقول (kategorisch), دالّ معلمي für شرطی (hypothetisch), مضاف für مناسبة (Verhältnis), استخيار für استفهام (Frage), عنصر (sonst „Element“) für مادة (Materie).

2) 16 b 1 πτώσεις ὀνόματος. Für صرف setzte ein an die drei arabischen Redeteile gewöhnter Abschreiber حرف; dadurch ist auch der nächste Satz sinnlos geworden.

3) قول = ῥήμα 16 b 6, syr. ܩܘܠܐ begreift im Gegensatze zu فعل auch das nominale Prädikat in sich.

4) Der Text lautete wohl ursprünglich وصرّف القول (17 a 10 ἐκ ῥήματος ἢ πτώσεως ὀνόματος); daraus machte man وحرف وقول; schliefelich fiel وقول aus.

5) Unter „Dritturteil“ und „Vierturteil“ verstand man eine einfache Aussage, der eine adverbelle (z. B. zeitliche), bez. noch außerdem eine modale (z. B. „notwendig“) Bestimmung hinzugefügt ist. Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. p. 48.

6) Ob ما يعرض في ذلك dies bedeuten kann, ist mir zweifelhaft. Ein ähnlicher Sinn ist durchaus erforderlich, da das angeführte Beispiel ohne weiteren Zusatz nur ein Zweiturteil wäre.

7) 23 a 27 Πότερον δὲ ἐναντία ἐστὶν ἢ κατάφασις τῇ ἀποφάσει ἢ ἐκ κατάφασις τῇ καταφάσει. Hoffmann (Probus) p. 68, l. 7 ܩܘܠܐ ܠܪܫܐ ܡܢ ܡܢܐ. Ist Ja'qûbî's Quelle aus dem Syrischen geflossen, so könnte man statt تناصبا: lesen, was sonst die Bedeutung hat „handgemein werden, sich in die Haare geraten“ s. Dozy.

bejahend; wenn dasselbe aber etwas von etwas ausschließt, so heißt er verneinend. Geht er voran, um etwas aus ihm zu folgern, so heißt er Vordersatz ¹⁾; wird er hingegen aus vorangehenden Vordersätzen gefolgert, so heißt er Schlufssatz ¹⁾. Stehen die Vordersätze und ihr Schlufssatz zusammen, so heißt das Schlufsform ¹⁾.

p. 147 Die dritte heißt **Analytik**, d. h. Auflösungen. Darin erklärt er die einfachen Sätze ²⁾, nämlich was, wie und wozu sie sind ³⁾. (Er richtet) sein Augenmerk auf die Art (von Sätzen), welche die drei Begriffe ⁴⁾ enthält, und das, was zu sagen ist über den einfachen Satz und das Wesen des Satzes, und wie die Sätze verbunden werden, und wie viele Arten (von Schlüssen?) es giebt, und welche wahren (Folgerungen?) von selbst herauskommen, und welche (nur) auf Umwegen (?) ⁵⁾.

Die vierte Schrift heißt **Apodiktik**, d. h. Richtigstellung. Darin erklärt er die evidenten, dem Beweise dienenden Urtheile ⁶⁾ und ihre Beschaffenheit und ihre Verknüpfung ⁷⁾. Diese Schrift heißt auch **Erklärung und Beweis**, da er darin den Unterschied zwischen dem Richtigen und Falschen, der Wahrheit und der Lüge ⁸⁾ beschreibt. Er sagt: Die Prämissen beruhen auf einer ihnen gemeinsamen, allgemein anerkannten Prämisse ⁹⁾, welche aus vorher bekannten Bestandteilen zusammengesetzt ist, wie wenn man sagt:

1) مقدمات (πρότασις) und نتیجہ (συμπέρασμα) sind bekannt; für صیغہ (σχήμα) ist بناء und شکل üblicher s. Schmölders.

2) Man erwartet „die einfachen Schlüsse“ Schol. 139 a 37 περί τοῦ ἀπλῶς συλλογισμοῦ. Vielleicht bedeutet hier جامع den Schluß, vgl. Schol. 142 b 16 ὁ συλλογισμὸς σύνθεσις ἐστὶ καὶ συναγωγὴ πλείονων λόγων. مرسل = ψιλός (syr. ~~رسا~~ Hoffmann a. a. O. p. 212).

3) Vgl. 25 b 26 διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμὸς.

4) معانی hier statt des gewöhnlichen حدود 25 b 32 δροι τρεῖς.

5) Ich vermute, daß in كـ ein Begriff wie ἀπαγωγή (29 b 5 διὰ τῆς εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγῆς) steckt. Die vier Zeilen über die Analytik wimmeln von Schwierigkeiten, und ich bin zufrieden, wenn meine Übersetzung den ungefähren Sinn getroffen hat.

6) الأمور eig. Dinge. Bei Annahme einer syrischen Vermittelung scheint mir die Bedeutung „Aussagen, Urtheile“ nicht unmöglich. Auch p. 146, l. 11 und 12 müßte man, falls das zweite في الأمر nicht zu streichen ist, die nämliche Bedeutung annehmen.

7) eig. und was da verknüpft werden muß. Man erwartet: und wie sie verknüpft werden müssen.

8) Schol. 199 b 34 τὸ ἀληθὲς διαιροῦν (εἶδος τῆς ἀντιθέσεως) καὶ τὸ ψεῦδος.

9) 71 a 1 ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως, 6 διὰ προγινωσκομένων. Cf. Schol. 196 a 48 ἐκ προεγνωσμένου τινὸς καὶ προσμολογουμένου.

Jeder Mensch ist lebendig¹⁾. Eine zweite (Art von Prämissen), durch welche die Dialektik veranlaßt wird, ist die, welche zwar an sich wahr, aber nicht allgemein bekannt ist und darum einer Vermittelung²⁾ bedarf, um ihre Wahrheit zu erkennen, wie wenn man sagt: Jeder Mensch ist eine Substanz.

In seiner fünften Schrift, welche **Topik** heisst, will er die fünf Namen, Gattung, Art, Unterschied, wesentliches und zufälliges Merkmal erklären, sodann die Definition³⁾. Das Wesen der Gattung und das Wesen der Art muß man kennen lernen, damit man weder die eine noch die andere (bei der Definition) unberücksichtigt lasse. Diese (Definition) wird deutlich durch den Unterschied, welcher zwischen Art und Gattung besteht⁴⁾, und durch das, was ihnen beiden wesentlich, und was (bloß) zufälliges Merkmal an den Substanzen ist.

In seiner sechsten Schrift, welche **Sophistik** heisst, will er über den Trugschluss reden. Er zeigt, wie viele Arten Trugschlüsse es giebt⁵⁾, und wie man sich vor diesen Trugschlüssen hüten kann⁶⁾. In dieser Schrift bekämpft er das Sophistenwesen.

p. 148

Seine siebente Schrift heisst **Rhetorik**, d. h. Beredtsamkeit. (Sie handelt) von den drei (Rede-)Gattungen, Rechtsurteil, Ratschlag, Lob und Tadel oder mit einem Worte Festrede⁷⁾.

In seiner achten Schrift, welche **Poëtik** heisst, will er über die Dichtkunst reden und darüber, was im Gedichte gestattet ist, und welcher Versmaße man sich bedient⁸⁾, und über jede Art — — —. Dies sind seine Absichten in seinen logischen Schriften, den vier vorangehenden und den vier folgenden⁹⁾.

1) Schol. 199 b 19 ἀρά γὰρ ὁ ἀνθρώπος ζῶν ἢ οὐκ ἐστὶ ζῶν; cf. 200 a 30—38.

2) سلاط, wird klar durch seinen Gegensatz ἄμεσος. 72 b 19 τὴν τῶν ἀμείνων (ἐπιστήμην) ἀναπόδεικτον. Der διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ist das Thema der Topik 100 a 22, 29.

3) 101 b 38 Λεκτέον δὲ τί ὄρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός.

4) 103 b 15 ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.

5) 165 a 34 πόσα ὄντιν εἶδη τῶν λόγων τῶν σοφιστικῶν vgl. 169 a 22 ἢ δ' ἀπάτη, sonst meist παραλογισμοί.

6) 175 a 17 πῶς ἀπανητέον πρὸς τοὺς τοιοῦτους λόγους, sonst λύειν, διαλύειν παραλογισμοῦς.

7) 1358 b 7 τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικὸν δικανικὸν ἐπιδεικτικὸν (تقریظ). b 12 ἐπιδεικτικὸς δὲ τὸ μὲν ἐπαινὸς τὸ δὲ ψόγος.

8) 1449 b 28 λέγω δὲ ἡδυμένον μὲν λόγον τὸν ἔχοντα ἑνὸς καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος.

9) Diese Zweiteilung der acht Schriften des Organons habe ich sonst nirgends gefunden. Sie ist gewiß sachgemäß, sofern die zweite Analytik mit den drei vorbereitenden Schriften (Uß. I p. 59 unten, dazu: Steinschneider al-

Seine physikalischen Schriften. Die **Vorlesung über die Natur**, d. h. die physikalische Abhandlung¹⁾. Darin behandelt er die fünf physischen Dinge, die alle Naturwesen umfassen, und ohne welche keinem Naturwesen Existenz zukommt, nämlich Stoff, Form²⁾, Ort, Bewegung und Zeit. Der Zeit kommt nur durch die Bewegung Existenz zu³⁾, der Bewegung nur durch den Ort, dem Orte nur durch die Form⁴⁾, und der Form nur durch den Stoff. Von diesen fünf sind zwei Substanzen⁵⁾, nämlich Stoff und Form, und drei sind substantielle Accidentien.

Die zweite heisst die Schrift **vom Himmel und von der Welt**. Darin will er die sphärischen Dinge besprechen, welche dem Untergange nicht unterworfen sind. Diese (zerfallen in) zwei Klassen. Die erste Klasse (umfasst) das von Natur Kreisförmige⁶⁾, dessen Bewegung der Kreis ist; das ist die Sphäre, welche die Dinge umgiebt; dieselbe ist ein fünftes Element⁷⁾, welchem weder Entstehen noch Vergehen zukommt⁸⁾. Die zweite Klasse (umfasst) das in seiner Entstehung Sphärenartige und Kreisförmige, wenn es auch in seiner Bewegung nicht kreisförmig ist; das sind die vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser; dieselben haben keine kreisförmige, sondern eine gradlinige Bewegung und sind (nur) in der Entstehung kreisförmig⁹⁾. Unter dem Kreis-

Farabi p. 14 sq.) die vollständige Theorie der Logik umfasst, während die vier folgenden die praktische Anwendung der logischen Regeln in der wissenschaftlichen Unterhaltung sowie in der ungebundenen und gebundenen Rede zeigen; oder, wie al-Farabi (Schmölckers, Documenta philosophiae Arabum, Text p. v, Übersetzung p. 21) meint, den Unterschied zwischen dem richtigen und falschen Beweise.

1) Schol. 322 a 13 *φυσικὴν τὴν πραγματείαν ὠνόμασεν.*

2) 190 b 20 *γίνεται πᾶν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.*

3) 218 b 21 *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς (ὁ χρόνος).* 219 b 1 *ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως.*

4) 211 b 10 *διὰ μὲν τὸ περιέχειν δοκεῖ (ὁ τόπος) ἡ μορφή* (weiterhin = *εἶδος*) *εἶναι.*

5) Vgl. 1042 a 26 (Metaph.) *ἐστὶ δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη - - -, ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή.*

6) 269 a 6 *σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἐαυτοῦ φύσιν.*

7) Schol. 454 b 23 *πέμπτη τις οὐσία*, ib. 455 b 14 *τὰ πάντα στοιχεῖα*, vgl. Sahr. p. 318.

8) 277 b 28 *ἄϊδιος ἀφθαρτος ὢν καὶ ἀγένητος (οὐρανός)*, 298 b 6 *περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου τῶν στοιχείων εἴρηται, καὶ ποῖόν τι τὴν φύσιν καὶ ὅτι ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον.*

9) Die Stelle, wie sie vorliegt, ist nicht völlig klar. Gemeint ist offenbar der (nur bildlich so genannte) Kreislauf des Entstehens. Vgl. 331 b 2 *κύκλῳ*

förmigen in der Entstehung versteht man das, was aus einander entsteht¹⁾ durch Übergang (in einander)²⁾ wie etwas, das im Kreise herumläuft und (ineinander) übergeht. So z. B. das Feuer, welches wie im Kreise (in anderes?) übergeht: dasselbe entsteht aus der Luft, die Luft aus dem Wasser³⁾, das Wasser aus der Erde⁴⁾. Alle diese Elemente entstehen im Kreislauf eines aus dem andern. Feuer und Luft (bewegen sich) nach oben, Wasser und Erde nach unten⁵⁾. p. 149

Seine dritte Schrift heisst das Buch vom Entstehen und Vergehen. Darin will er das Wesen des Entstehens und Vergehens erklären, z. B. der Verwandlung des Wassers in Luft, der Luft in Wasser⁶⁾, und wie in der Natur (etwas) entsteht und untergeht.

Die vierte Schrift handelt von den Himmelserscheinungen, das ist die **Meteorologik**. Darin sucht er das zufällige Entstehen und Vergehen⁷⁾ zu erklären, und (zwar) das Entstehen und Vergehen aller Dinge, welche zwischen der Grenze der Mondsphäre und dem Mittelpunkte der Erde entstehen, sei es in der Luft oder auf der (Oberfläche der) Erde oder in ihrem Innern, und die darin vorkommenden Phänomene, wie Wolken, Nebel⁸⁾, Donner, Blitz⁹⁾, Wind¹⁰⁾, Schnee¹¹⁾, Regen¹²⁾ u. a.

Eine Schrift über die Metalle¹³⁾, diese ist die fünfte. Darin will er die Entstehung der im Erdinnern sich bildenden Körper¹⁴⁾

τε ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἀπλοῖς σώμασι. 337 a 2 ὅσα μεταβάλλει εἰς ἀλλήλα — — μιμῆται τὴν κύκλῳ φορὰν. 6 κύκλῳ φαρὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτεν, vgl. Šahr. p. 322.

1) 305 a 33 τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως.

2) 305 b 27 ἡ εἰς ἀλλήλα μετάβασις.

3) 305 b 11 ὅταν δ' ἐξ ὕδατος ἀήρ γένηται.

4) 305 b 22 ὅταν γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ γένηται.

5) 269 a 17 εἰ μὲν γὰρ ἡ ἄνω (κίνησις), πῦρ ἔσται ἡ ἀήρ, εἰ δὲ ἡ κάτω, ὕδωρ ἡ γῆ.

6) 332 b 10 δοκεῖ τισιν ἀήρ μὲν καὶ εἰς πῦρ μεταβάλλειν καὶ εἰς ὕδωρ, ὕδωρ δὲ καὶ εἰς αἶρα καὶ εἰς γῆν. Vgl. 340 a 24 (Meteorol.) γίνεται ὕδωρ ἐξ αἰρός καὶ ἀήρ ἐξ ὕδατος.

7) Nach den Scholien handelt die Meteorologik περὶ τῶν ἀτάκτως κινουμένων Schol. 518 a 25. Arist. 338 b 20 ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέραν μέντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων.

8) 346 a 32 ἀτμίς—νέφος—ὀμίχλη, vgl. Šahr. p. 323.

9) 369 a 10 περὶ δὲ ἀστραπῆς καὶ βροντῆς — — καὶ κεραυνῶν.

10) 349 a 13 περὶ δὲ ἀνέμων καὶ πάντων πνευμάτων.

11) 388 b 11 κρύσταλλος χιὼν χάλαζα πάχνη.

12) 370 b 12 ὑετός.

13) Schol. 454 a 20 τῶν δὲ γενητῶν καὶ φθοαρῶν τὰ μὲν ἐν μετεωροῖς διὰ τῶν Μετεωρολογικῶν παραδίδωσι, τὰ δ' ἄλλα, ποντήσι τὰ μὲν ἄψυχα διὰ τῶν περὶ Μετάλλων συγγραμμάτων γνωρίζεται.

14) 1523 a 26 τῶν ἐν τῇ γῇ συνισταμένων τὰ μὲν — — μεταλλιζόμενα.

beschreiben, ihre Eigenschaften, ihre speziellen und universellen Merkmale und die (einem jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte.

Die sechste Schrift handelt über die Erklärung der **Ursachen der Pflanzen**, ihrer Eigenschaften, ihrer speziellen und universellen Merkmale, der Ursachen ihrer Gliedmaßen¹⁾ und der (einer jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte²⁾ und ihrer Bewegungen³⁾.

Dies sind seine Absichten in seinen physikalischen Schriften.

Psychologische Schriften hat er zwei (verfaßt). Die erste ist die Schrift **von der Seele**. Darin will er das Wesen der Seele erklären, ihre Substanz⁴⁾ und ihre Teile⁵⁾, die Einteilung der Empfindung und die Aufzählung ihrer Arten⁶⁾, die Vorzüge und Gewohnheiten der Seele, und was man an ihr lobt und tadelt. Lobenswert sind Vernunft, Recht, Weisheit, Urteilkraft, Milde, Tapferkeit, Kraft, Mut⁷⁾, Seelenadel und Selbstbeherrschung; tadelnswert sind Gewaltthat, Frevel, Heuchelei, Unrecht, Lüge, Verleumdung und Betrug.

Die zweite Schrift (handelt) **von der Wahrnehmung und dem Wahrnehmbaren** und der Erklärung der Gründe, aus welchen das Wahrnehmbare wahrgenommen wird. Darin will er vortragen, was die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare ist, wie die Wahrnehmung der wahrnehmbaren Dinge inne wird⁸⁾, und wie Wahr-

1) 818 a 16 καθ'ὼς εἰσι καὶ ἐν τοῖς ζώοις μέλη ὁμοιομερῆ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς.

2) 826 a 38 πᾶν φυτὸν — — δέεται — — τόπου ἀρμοδίου.

3) 816 b 24 περὶ κινήσεως αὐτοῦ (φυτοῦ).

4) قوام ist, wie ich glaube, hier = ὑπόστασις, während es p. 144, l. 5 dem griechischen οὐσία entspricht, bez. zur Wiedergabe des Verbums οὐνίστασθαι dient. Aristoteles brauchte ὑπόστασις, abgesehen von dem adverbialen Ausdruck καθ' ὑπόστασιν, wohl nie in dem später so üblichen abstracten Sinne und οὐσία auch fast nur in der Zoologie (vgl. Kat. 8 a 10 εἰς ὧν τὸ ζῶον οὐνίσταται = Zenker, Text p. 24, l. 18 قوام الحيوان,

φυσικὴ οὐσία 9 b 18 und κατὰ φύσιν οὐσία 9 b 22 heißt جبلت طبيعى Zenker p. 29, l. 3 v. u., p. 30, l. 1). Es verrät sich auch hier die abgeleitete Quelle

5) 432 a 23 πῶς τε δεῖ μέρη λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα.

6) 416 b 32 λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως.

7) 403 a 16 — — τὰ τῆς ψυχῆς πάθη — — θυμὸς πραότης φόβος εὐλοία φάρσος.

8) Da die Schrift Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν eigentlich nur von den einzelnen Sinnen handelt, und die allgemeinen Fragen sämtlich schon in

nehmung und Wahrnehmbares ein und dasselbe ist, während sie in der Wirklichkeit¹⁾ verschieden sind, und ob die Dinge durch ihr Wesen und ihren Körper oder durch ihr Wesen abgesehen von ihrem Körper existieren²⁾.

Darauf (folgt) seine Schrift über die geistige Wissenschaft. Darin behandelt er die von der Materie losgelöste Idee³⁾ in der oberen Welt und die geistigen Kräfte. Er macht uns bekannt mit dem Verhältnisse der Kräfte dieser Ideen zu den physischen Kräften⁴⁾ und (wirft die Frage auf), ob jene Kräfte bewegt oder unbewegt sind, wie jene Kräfte diese (physischen) bestimmen, und ob eine von diesen körperlichen, materiellen Kräften ein Teil von jenen vorzüglichen⁵⁾ Dingen ist. Auch erklärt er, was der Verstand und das Verstandene⁶⁾ ist, was die universelle Seele, und was ihr Herabsinken und Aufsteigen⁷⁾.

Darauf (folgt) seine Schrift über die Einheit⁸⁾. Er sagt, die

Περὶ ψυχῆς erörtert werden, so muß entweder Ja'qûbî's Gewährsmann schlecht orientiert gewesen sein und leichtsinnig gearbeitet haben, oder er begriff unter dem ersten Titel auch die zweite Hälfte der Schrift *Περὶ ψυχῆς* (etwa von 416 b 32 an).

1) Vgl. 425 b 25 ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς.

2) Vgl. 424 a 18 ἡ μὲν αἰσθητοῖς ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.

3) 1071 b 21 πάντας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης, l. 16 οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη. 1073 a 3 ἐστὶν οὐσία τις αἰθέριος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

4) قوة طبيعية = φυσικὴ δύναμις cf. Kat. 9 a 16, 18, 20, 21, Zenker, Text p. 28 (auch in der Metaphysik?).

5) شريف Wort und Begriff scheint eher aus der „Theologie des Aristoteles“ zu stammen als aus der rechten Metaphysik. Ob sich dasselbe von der ganzen Inhaltsangabe behaupten läßt, wird ein Kenner dieses pseudonymen Werkes leicht entscheiden können.

6) 1074 b 30 ὁ νοῦς — τὸ νοούμενον (s. νοητόν).

7) Die Ausdrücke نفس كلية (ein ähnliches Bedenken erweckt mir

auch die نفسانية bei Plato p. 135!) sowie عبوط und طلوع (wohl = καθόδος cf. 1480 b 1 und ἀνοδος) finden sich weder in der Metaphysik, noch sind sie überhaupt Aristotelisch, falls nicht in der Jugendschrift Eudemos Ähnliches gestanden hat (vgl. Cicero, de divinat. I, 25). Wir hätten also hier an der Schwelle der Geschichte der arabischen Philosophie schon deutliche Spuren der Verquickung des Aristotelismus mit Platonischen, bez. stoischen Lehren. Einen Einfluß der stoischen Philosophie hatten wir schon bei der Hermeneutik zu constatieren, und vielleicht verrät auch die Lehre des Sokrates von der Kugel-form des Himmels die Vermittelung stoischer Schriftsteller.

8) i. e. Monotheismus. Eine solche Schrift wird F. 246, l. 17 dem Plato zugeschrieben.

zweite Causalität¹⁾ sei die Ursache der Ursachen²⁾ und der Welt unter ihr, da sie die Dinge entstehen lasse und ihr Anfang sei. Auch thut er darin einen Ausspruch, in welchem er die Einheit lehrt³⁾.

Seine Schriften über die **Ethik** (enthalten) — — — und die Erklärung der Anlagen⁴⁾ der Seele, des Glückes⁵⁾ in der Seele und im Leibe⁶⁾, der Lenkung⁷⁾ des Ganzen⁸⁾ und des Einzelnen⁹⁾, der Lenkung des Weibes durch den Mann, der Politik und Lenkung der Staaten, sowie die Geschichten der Staatenlenker¹⁰⁾.

Dies sind die Absichten der bemerkenswerten und hervorragenden Schriften des weisen Aristoteles. Die Schriften, welche nach ihnen (entstanden), schlossen sich an sie an.

Der Aristoteles-Kanon des Ja'qûbî.

A. Λογικά¹¹⁾.

1. *Εἰσαγωγή*: كتاب المدخل الى علم الفلسفة i. e. ايساغوجى.
F (unter Porphyrius) كتاب ايساغوجى في المدخل الى الكتب المنطقية.

1) 1041 a 28 τὸ τί ἦν εἶναι. 1032 b 1 εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστων καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.

2) 1041 b 28 αἷτιον προῦτον τοῦ εἶναι, vgl. Zeller, 3. Aufl. II, 2 p. 328 sq.

3) Vielleicht das Citat aus Homer 1076 a 4 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἴς κοίρανος ἔστω. Somit wäre die Schrift über die Einheit = Metaphysik A.

4) 1105 b 20 πᾶσιν δυνάμεις ἔξεις.

5) 1176 a 31 λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπων διελεῖν.

6) 1178 b 34 ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.

7) 1179 b 31 ἀγωγῆς ὁρθῆς τυχεῖν. 1180 a 1 ἐπιμελείας τυχεῖν ὁρθῆς.

8) 1180 a 34 αἱ κοιναὶ ἐπιμέλειαι.

9) 1180 b 7 αἱ καθ' ἑκάστον παιδεῖαι.

10) Die zuletzt genannten Themata der ethischen Schriften nötigen uns, zumal dieselben schon am Schlusse der Nikomachischen Ethik angedeutet sind, keineswegs zu der Annahme, daß unsorm Schriftsteller die Politik, die Ökonomik oder gar die Politiken als besondere Werke bekannt waren. Auch in der Folgezeit war das Interesse der Araber an den griechischen Philosophen kein philologisch-historisches, sondern ein sachliches. Vollständig kannten die Araber wohl kaum einen griechischen Schriftsteller; sie begnügten sich vielmehr auch bei den Koryphäen mit einer Auswahl ihrer Schriften. Die Behauptung Prantl's (Geschichte der Logik II, p. 300 cf. 307), die Araber hätten den ganzen Aristoteles übersetzt, steht, falls sie ernst gemeint ist und nicht etwa bloss von den logischen Schriften, auf schwachen Füßen. Ein reichhaltiger und verhältnismässig vollständiger Pinax von Titeln Aristotelischer Schriften in arabischer Sprache ist kein Beweis für das Vorhandensein dieser Schriften in arabischer Übersetzung, ja nicht einmal für die Bekanntheit der Araber mit ihrem Inhalt, abgesehen davon, daß zu der Zeit, als der Pinax übersetzt wurde, von der Mehrzahl der aufgeführten Schriften nur noch die Titel erhalten waren.

11) Zu den 9 Titeln der Schriften des Organons vgl. Steinschneider, al-Farabi p. 20—28, 43, 53—60.

2. *Κατηγορίαι*: قنایغوریاس, FU auch übers. المقولات.
3. *Περὶ ἑρμηνείας*: کتاب التفسیر, F griech. باری ارمانیاس, FU übers. العبار.
4. *Ἀναλυτικά*: أنالیطیکا, FU + الأولى, F übers. تحلیل القیاس, U القیاس.
5. *Ἀποδεικτικά*: ابودقطیکا, F auch übers. انالوطیقیا الثانی, U انالوطیقیا الثانیة, FU übers. البرهان¹⁾.
6. *Τοπικά*: طوبیکا, F auch übers. الجدل, U المواضع الجدلیة.
7. *Σοφιστικά*: سوفسطیکا, F auch übers. (!) المغالطین, U الحکمة المموفة.
8. *Ῥητορικά(ή)*: ریطوریکا, U الریطوریکة, FU auch übers. الخطابة.
9. *Ποιητικά(ή)*: فوایطیکا, F بوطیکا, FU übers. الشعر.

B. *Φυσικά*.

10. *Φυσική ἀκρόασις*: کتاب سمع الکیان, F کتاب السماع²⁾ الطبیعی.
11. *Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου*³⁾: کتاب السماء والعالم.
12. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*: کتاب الکون والفساد.
13. *Μετεωρολογικά*: الشرائع⁴⁾ کتاب فی الآثار s. کتاب (الكلام على) الآثار العلویة, FU العلویة.

1) Ja'q. übersetzt Apodiktik mit أصلاح. Dieser Titel kommt sonst meines Wissens ebenso wenig vor wie شرائع für Meteorologik und کلام روحانی für Theologie; demnach stammen seine Inhaltsangaben aus einer Zeit, wo die später verbreiteten Übersetzungen noch unbekannt waren.

2) Wegen der Dublette الحركات vgl. das Verzeichnis am Schluss.

3) Für den Zusatz καὶ κόσμον finde ich weder im Aristoteles noch in den Scholien einen Anhalt; jedenfalls folgt aus dem volleren Titel nicht notwendig, daß die Araber die Schrift *Περὶ κόσμου* (Ar. p. 391—401) mit den vier Büchern *Περὶ οὐρανοῦ* verbunden haben.

4) Obwohl شرع auch „hochheben“ bedeutet, läßt sich doch شرائع im Sinne von *μετέωρα* schwerlich belegen. Es bleibt wohl vorläufig nur die Wahl zwischen „Wege des Himmels“ und „Gesetze der Himmelserscheinungen“. Das المنطق entspricht dem — λογικά.

14. *Περὶ μετὰλλων*: كتاب في المعدن, fehlt bei FU.

15. *Περὶ φυτῶν*: كتاب في الابانة عن علل النبات¹⁾; fehlt bei F; U كتاب النبات.

C a. *Ψυχολογικά.*

16. *Περὶ ψυχῆς*: كتاب النفس.

17. *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*: كتاب في الحسّ والماحسوس.

D. *Μεταφυσικά.*

- | | |
|--|--|
| 18. <i>Περὶ τῆς Θεολογίας</i> (?) : | } F كتاب الحروف
الآلهيات s. كتاب الحروف |
| (²⁾ كتاب في الكلام الروحانيّ | |
| 19. <i>Περὶ τῆς ἐνότητος</i> (?) : | } U كتاب ما بعد الطبيعة
كتاب في التوحيد |
| | |

C b. *Ἠθικά.*

20. *Ἠθικά* (*Νικομάχεια*?) : كتاب الاخلاق F, في الخلق.

Eigentümlich ist diesem Verzeichnis erstens die Nr. 1, von welcher alle Späteren wissen, dass sie kein Werk des Aristoteles ist, zweitens die Nr. 14, wo wir vielmehr die Tiergeschichten erwarten, drittens die Halbierung der Metaphysik Nr. 18 und 19. Von diesen drei Punkten abgesehen haben wir in diesem Verzeichnisse genau das, was wir, wie ich glaube, als Aristoteles-Kanon der Araber der späteren Zeiten voraussetzen dürfen, nämlich 8 logische Schriften (das Organon), ebenso viele physikalische (incl. die beiden psychologischen), die Metaphysik und eine Ethik, im ganzen 18 Schriften. Ausser diesen 18 und vielleicht noch der Ökonomik (?) möchte es schwerlich ein liches Aristotelisches Werk in arabischer Übersetzung gegeben haben³⁾.

1) Diesem Titel entsprechend helfst ein Werk des Theophrast bei Abū-l-Farag (Hist. dynast. p. 94) كتاب اسباب النبات.

2) *Κλαμ روحانيّ* entspricht vielleicht einem *Θεολογική* (s. *μεταφυσική*) *πραγματεία*.

3) Im Fihrist finden wir fast dieselbe Auswahl und Reihenfolge, nämlich die 8 Schriften des Organons, 7 physikalische Schriften (es fehlt nur *Περὶ φυτῶν*; die Zoologie steht hinter den beiden psychologischen Schriften), dann die Metaphysik und (nachtragsweise) die (welche?) Ethik. Fihrist p. 248—252, vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung Halle

I. Beigabe.

Übersetzung von Ibn abi Uṣaibi'a I, p. 57 (l. 7 v. u.) — p. 59.

(Der Qāḍī Abū-l Qāsim Ṣā'id ibn Aḥmad ibn Ṣā'id in seiner p. 57 Schrift von den Klassen der Völker:¹⁾) Von Aristoteles giebt es über sämtliche philosophische Wissenschaften ausgezeichnete Schriften von allgemeinem und von beschränktem Inhalt. Von beschränktem Inhalt sind seine Briefe, aus denen man nur (je) einen Punkt (πράγμα) lernt. Von allgemeinem Inhalt sind erstens seine Gedächtnisschriften, durch deren Lektüre man das, was man bereits von seiner Wissenschaft wußte, ins Gedächtnis zurückruft²⁾, das sind die 70 Bücher, welche er an Eukairos gerichtet hat³⁾, zweitens Lehrschriften⁴⁾, aus denen man dreierlei lernt, die philosophischen Wissenschaften, die philosophischen Handlungsweisen und das in der Wissenschaft der Philosophie und andern Wissenschaften gebrauchte Werkzeug. Die

1873 p. 13—22, 48—56. Benutzt ist dieses Verzeichnis wohl Hāg. Chalf. III p. 96; doch ist hier nur das Organon vollständig, während die Physik mit der dritten Nummer abbricht, und die Metaphysik ganz fehlt. Dagegen hat uns Ibn abi Uṣaibi'a I p. 57—59 eine vom Fihrist unabhängige Quelle aufbewahrt, welche uns auf denselben Kanon der 18 Schriften führt, da die beiden letzten Nummern der physikalischen Klasse bloße Anhänge zur Psychologie sind, und die Unterscheidung der drei Ethiken durchaus nur die Kenntnis der Titel verrät. Ich lasse als Beigabe und als lehrreiche Parallele zu den vorstehenden Inhaltsangaben des Ja'qûbî die Übersetzung dieser Quelle folgen. Gedruckt ist dieselbe bereits, auch zu einem kleinen Teile übersetzt, von M. Steinschneider (Al-Farābî, Petersburg 1869, p. 208 cf. p. 14 und 129 sq.).

1) Er schrieb 460 i. o. 1067/8 Wüstenfeld, Geschichtsschreiber der Araber Nr. 206. Seine Quelle ist ohne Zweifel auch für die physikalischen Schriften al-Farābî (st. 339 i. o. 950), mit dessen Cap. 2 der philosophischen Propädeutik (Schmölders, Documenta, Text o—v, Latein. Übersetzung 19—21) unser Text größtenteils wörtlich übereinstimmt. Auffallend ist es, daß gerade die Inhaltsangaben bei den logischen Schriften, wo doch Ṣā'id ibn Aḥmad (oder Ibn abi Uṣaibi'a?) ausdrücklich den al-Farābî als seinen Gewährsmann nennt, völlig von dem durch Schmölders veröffentlichten Texte abweichen. Dieser letztere steht übrigens hinsichtlich seines Wertes tief unter dem von uns übersetzten, und es scheint z. B. eines al-Farābî kaum würdig, in der Poetik eine Abhandlung „über die völlig fehlerhafte Beweisführung“ (البرهان الكاذب كذبا خالصا) zu sehen; doch haben wir wohl diese und ähnliche Auslassungen der Araber über Aristoteles-Werke selten für original zu halten, vielmehr fast regelmäßig für Übersetzungen aus griechischen Scholien. Vgl. Schol. 93 a 39—b 7. Schmölders a. a. O. p. 63.

2) Offenbar ein Mißverständnis des Wortes ἐπομνήματα.

3) Im Texte أوشارس. Vgl. Hesych. Nr. 168 (Arist. V p. 1468) οὐμ-μίκτων ζητημάτων οὐδ', ὥς φησιν Εὐκείρος ὁ ἀκουστής αὐτοῦ (anders Steinschneider a. a. O. p. 129); vgl. A. Müller a. a. O. p. 48 unten.

4) Διδασκαλικοὶ λόγοι s. πραγματεῖαι s. συνταγματικὰ βιβλία cf. E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles p. 23 sq.

p. 58 Schriften über die philosophischen Wissenschaften betreffen theils die mathematischen, theils die physikalischen, theils die theologischen Wissenschaften. Über die mathematischen Wissenschaften handeln seine Schrift über die **Optik**, seine Schrift über die **Linien** und seine Schrift über die **Mechanik**. Aus seinen Schriften über die physikalischen Wissenschaften lernt man theils die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, theils die, welche jedem Naturwesen eigentümlich sind. Die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, lernt man aus der Schrift, welche **Vorlesung über die Natur** heißt. Dieselbe lehrt die Anzahl der Prinzipien aller Naturdinge, ferner die Dinge, welche gewissermaßen Prinzipien sind, drittens die Dinge, welche Konsequenzen aus den Prinzipien sind, viertens die Dinge, welche den Konsequenzen verwandt sind. Die (eigentlichen) Prinzipien sind Stoff und Form. Gewissermaßen, doch nicht wirklich, sondern nur annähernd Prinzipien sind z. B. der Mangel¹⁾. Konsequenzen sind Zeit und Ort. Den Konsequenzen sind verwandt die Leere, die Fülle²⁾ und das Unbegrenzte³⁾. — Die Schriften, woraus man lernt, was jedem Naturwesen eigentümlich ist, beziehen sich theils auf die ungewordenen, theils auf die gewordenen Dinge. Über das Ungewordene unterrichtet man sich aus den beiden ersten Büchern der Schrift **vom Himmel und von der Welt**. — Die Wissenschaft von dem Gewordenen ist theils allgemein, theils speziell. Das Allgemeine betrifft theils Veränderungen, theils Bewegungen. Über die Veränderungen handelt die Schrift **vom Entstehen und Vergehen**, über die Bewegungen die beiden letzten Bücher der Schrift **vom Himmel und von der Welt**. — Das Spezielle betrifft theils Einfaches, theils Zusammengesetztes. Über das Einfache handelt die **Meteorologik**. — Die Schriften welche vom Zusammengesetzten handeln, enthalten theils eine Beschreibung des Ganzen der zusammengesetzten Dinge, theils eine Beschreibung ihrer Teile. Vom Ganzen handelt die Schrift **vom Tiere** und die Schrift **von der Pflanze**, von einzelnen Teilen die Schrift **von der Seele**, die Schrift **von der Wahrnehmung und vom Wahrnehmbaren**, die Schrift **von der Gesundheit und Krankheit** und die Schrift **von der Jugend und vom Alter**⁴⁾.

Über die theologischen Wissenschaften handeln die 13 Bücher der Schrift **Metaphysik**.

Die Schriften über die philosophische Handlungsweise handeln theils von der Ausbildung der Anlagen der Seele, theils von der Regierung. Von der Ausbildung der Anlagen der Seele handelt

1) 100 b 27 ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναρτίωσις συμβεβηκός.

2) 213 a 18 κενόν καὶ πλήρες.

3) 202 b 31 ἀπειρον.

4) Eine ähnliche Gruppierung der physikalischen Schriften s. Schol. 454 a. Die beiden letzten Nummern fehlen bei Schmolders, desgl. die Metaphysik und die Namen der drei Ethiken.

seine **grofse Schrift**, welche er für seinen Sohn verfaßte, und seine **kleine Schrift**, welche er ebenfalls für seinen Sohn verfaßte, und seine Schrift, welche **Eudemia** heißt. — Die Schriften über die Regierung handeln theils von der Regierung der Staaten, theils von der Regierung des Hauses.

Über das in den Wissenschaften der Philosophie gebrauchte Werkzeug handeln seine acht logischen Schriften, in deren Abfassung unseres Wissens keiner es ihm zuvorgethan hat oder vorangegangen ist, wie er dies selbst am Schlusse der Sophistik hervorhebt u. s. w. u. s. w. Abû Naşr al-Fârâbî sagt ¹⁾: Aristoteles theilte die Logik in acht Teile, deren jeder in einem Buche behandelt wird. p. 59

1) Über die Gesetze der einfachen Begriffe ²⁾ und der dieselben bezeichnenden Ausdrücke. Dies Buch heißt **die Aussagen**, auf griechisch **Kategorien**.

2) Über die Gesetze der zusammengesetzten Ausdrücke, d. h. der aus zwei einfachen Begriffen zusammengesetzten Begriffe und der dieselben bezeichnenden aus zwei Ausdrücken zusammengesetzten Ausdrücke. Dies Buch heißt **die Erklärung**, auf griechisch **Hermeneutik**.

3) Über die Aussageformen, durch welche die den fünf Künsten ³⁾ gemeinsamen Schlüsse sich unterscheiden. Dies Buch heißt **der Schluss**, auf griechisch **Erste Analytik**.

4) Über die Gesetze, nach welchen man die dem Beweise dienenden Aussagen prüft, und die Gesetze für die Punkte, auf welchen die Philosophie beruht, und für alles, wodurch ihre Methode vollendeter, vorzüglicher und vollkommener wird. Dies ist das Buch **vom Beweise**, auf griechisch **Zweite Analytik**.

5) Über die Gesetze, nach welchen man die Aussagen prüft, und den Charakter der dialektischen Frage und Antwort, kurz die Gesetze für die Punkte, auf welchen die dialektische Kunst beruht, und wodurch ihre Methode vollkommener, vorzüglicher und eindringlicher wird. Dies ist das Buch **von den dialektischen (Gesichts-) Punkten**, auf griechisch **Topik**.

6) Über die Gesetze der Dinge, deren Art es ist, von der Wahrheit abzuführen und zu verblüffen. Er zählt alle Kunstgriffe auf, welche derjenige anwendet, welcher in Wissenschaften und Aussagen Fälschung und Trug bezweckt. Darauf zählt er die Mittel auf, wodurch man die irreleitenden Aussagen, deren sich der Horcher ⁴⁾

1) Steinschneider, al-Farabi p. 14.

2) *المعقولات*, nachher *المقولات*. Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber p. 184.

3) Steinschneider a. a. O. p. 18.

4) Vielleicht ein Mensch, der die Blößen, welche sich sein Gegner in der

und Fälscher bedient, widerlegen muß, und (zeigt), wie er entlarvt wird, und womit man ihm zu Leibe geht, wie man sich hüten muß, und woher man bei seinen Untersuchungen in Irrtum gerät. Dies Buch heißt auf griechisch **Sophistik**, d. h. Lügenweisheit.

7) Über die Gesetze, nach welchen die rhetorischen Aussagen geprüft werden, und die Arten der Rede (-Kunst), und (darüber), ob die Aussagen der Redekünstler und Rhetoren der Methode der Rhetorik entsprechen oder nicht. Er zählt darin alle Punkte auf, auf welchen die Redekunst beruht, und zeigt, wie die Kunst der rhetorischen Aussagen und der Rede in den verschiedenen Redegattungen beschaffen ist, und durch welche Mittel sie besser und vollkommener, und ihre Methode nutzbarer und wirksamer wird. Dies Buch heißt auf griechisch **Rhetorik**, d. h. Redekunst.

8) Über die Gesetze, nach welchen die Gedichte sich richten müssen, und die Arten der dichterischen und poetischen Aussagen und über das, was man von den verschiedenen Gattungen der Dinge entlehnt. Er zählt ferner alle Punkte auf, auf welchen die Dichtkunst beruht und (zeigt), wie viele Arten das sind, und wie viele Arten von Gedichten und dichterischen Aussagen es giebt; worin die Kunst jeder dieser Arten besteht, und wodurch jede zu stande kommt; in welchen Punkten sie übereinstimmt, und (durch welche Mittel) sie besser, gedankenreicher und formvollendeter wird, und von welchen Zuständen sie handeln muß, um nachdrucksvoller und überraschender zu wirken. Dies Buch heißt auf griechisch **Poëtik**, d. h. das Buch von der Dichtkunst.

2. Beigabe.

Schließlich gebe ich eine übersichtliche Zusammenstellung der vollständig und fragmentarisch erhaltenen Aristoteles-Schriften, so weit sie den Arabern bekannt waren; ich lege derselben, um auch Nicht-Orientalisten zu nützen, absichtlich kein arabisches Verzeichnis, sondern die Register der Berliner Ausgabe zu Grunde. Diese Zusammenstellung wird, wie ich hoffe, geeignet sein, manche verkehrten Anschauungen von Nicht-Orientalisten über den Umfang des arabischen Aristoteles endgültig zu beseitigen.

Disputation giebt „behörcht“, um ihm durch die Consequenzen seiner Ansicht ad absurdum zu führen (165 b 19 *εἰς παράδοξον ἄγειν* — *σολοικίζειν ποιεῖν*). Gäbe es zu *παράκρουνται* 165 a 15 eine Variante *παρὰκρουνται*, welches auch „aushorchen“ bedeutet, so könnte *παρὰκρουστικός* als ein Mißverständnis von *παράκρουστικός* „Betrüger“ gedeutet werden.

Verzeichnis der den Arabern bekannten, bez. von ihnen übersetzten Schriften des Aristoteles ¹⁾.

1. Alphabetisches Verzeichnis der im Urtexte erhaltenen Schriften.

- 1) *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* J p. 150 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 43 Ch nr. 10054.
- 2) *Ἀναλυτικὰ πρότερα* J p. 146 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 31 Ch nr. 1437* ²⁾.
- 3) *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* J p. 147 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 32 Ch nr. 9943*.
- 4) *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* U¹ p. 57 U² p. 67 Q nr. 11 Ch nr. 10092.
- 5) *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* J p. 149 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 40 Ch nr. 10430* ³⁾.
- 6) *Περὶ ἐνυπνίων* Ch nr. 3061 (?).
- 7) *Περὶ ἐρμηνείας* J p. 145 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 30 Ch nr. 1606* ⁴⁾.
- 8) *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* U² p. 68 Q nr. 53 Ch nr. 10076.
- 9) *Περὶ τὰ ζωὰ ἱστορίαι* F p. 251 (incl. Nr. 10 und 12) U¹ p. 58 U² p. 68 Ch nr. 10270, 13893 (?) ⁵⁾.
- 10) *Περὶ ζώων γενέσεως* U² p. 68 Q nr. 50 Ch nr. 9988 und 9990 ⁵⁾.
- 11) *Περὶ ζώων κινήσεως* U² p. 68 Q nr. 46 Ch nr. 10047.
- 12) *Περὶ ζώων μορίων* U² p. 68 Q nr. 49 Ch nr. 9868 ⁵⁾.

1) Alle arabischen Titel, deren Äquivalent im Griechischen nicht vorhanden oder nicht festzustellen ist, desgleichen die verlorenen Schriften sind absichtlich übergangen. Ich verweise in dieser Beziehung auf die bekannten Bücher von J. G. Wenrich, A. Müller und M. Steinschneider; E. Heitz (1865) hat natürlich die arabischen Quellen noch nicht genügend verwerten können. Damit auch Nicht-Orientalisten mein Verzeichnis benutzen können, muß Folgendes vorbemerkt werden. Was es mit der Anführung einer Schrift im Ja'qûbî (J) und in dem ersten Verzeichnisse des Ibn abi Usaibi'a (U¹) auf sich hat, ist aus den vorstehenden Übersetzungen dieser beiden Quellen klar. Im Fihrist (F) werden hier nur die Schriften erwähnt, von denen es eine arabische (oder syrische) Übersetzung gab. Ist eine solche auch von Hâggi Chalifa (Ch) bezeugt, so habe ich hinter die betreffende Nummer einen Stern gesetzt. Das zweite Verzeichnis des Ibn abi Usaibi'a (U²) bietet ebenso wie Qiftî (Q A. Müller in den Morgenländischen Forschungen p. 3—32) lediglich den Pinax des Ptolemäus: aus beiden Quellen folgt also nur die Bekanntschaft der Araber mit den betreffenden Titeln. — Noch heute vorhanden ist vor allem das vollständige Organon, z. T. mit der Isagoge des Porphyrius, und zwar syrisch doppelt (Escur. 652 Med. 176—79), arabisch dreifach (Paris 882 A Escur. 891, 4 Lugd. 2820*), dann ein Commentar des Ibn Bâga (Avenpace st. 533 i. e. 1138) über die 8 Schriften der Physik (Berl. Wetzst. I 87 Oxf. I arab. 499). Die andern erhaltenen Übersetzungen sind bei den einzelnen Nummern angeführt; bloße Auszüge, desgleichen auch die Commentare haben einen Stern.

2) Med. 245, 2* (?) syr. Vat. 82 (Catal. von 1725) Vat. 158 (Wenr.).

3) Paris hebr. 1009.

4) Syr. Med. 184, 183 (nur der Anfang), 190* Vat. 158.

5) Lond. 437 Lugd. 1276 (l. 12—15 i. e. Nr. 12, l. 2—4 + Nr. 10, l. 1)

- 13) *Περὶ ζώων πορείας* U² p. 68 Q nr. 51 Ch nr. 10047.
 14) *Ἡθικά Εὐδήμεια* U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 35 Ch nr. 9790*.
 15) *Ἡθικά μεγάλα* U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 34 Ch nr. 9790*.
 16) *Ἡθικά Νικομάχεια* J p. 150 (?) F p. 252 (incl. Nr. 15) U¹ p. 58.
 17) *Κατηγορίαι* J p. 145 F p. 248 U¹ p. 59 U² p. 67 Q nr. 29 Ch nr. 12819* und 9336¹⁾.
 18) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* U² p. 68 Q nr. 52 Ch nr. 10333.
 19) *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά* J p. 150 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 55 Ch nr. 9898* und 10448²⁾.
 20) *Μετεωρολογικά* J p. 149 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 41 Ch nr. 9760*³⁾.
 21) *Μηχανικά* U¹ p. 58 Ch nr. 10079 (Wenrich p. 159 übersetzt *الحيل* durch fallacia!).
 22) *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* U² p. 68 Q nr. 44 Ch nr. 10125.
 23) *Περὶ νεότητος καὶ γήρως* U¹ p. 58 Ch nr. 10212.
 24) *Οἰκονομικά* J p. 150 (?) U¹ p. 58 (?)⁴⁾.
 25) *Περὶ οὐρανοῦ (καὶ κόσμου)* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 39 Ch nr. 10189⁵⁾.
 26) *Περὶ πνεύματος* U² p. 67 Q nr. 23 Ch nr. 10148.
 27) *Περὶ ποιητικῆς* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 59 U² p. 68 Ch nr. 1438*.
 28) *Πολιτικά* J p. 150 (?) U¹ p. 58 (?) U² p. 68 Q nr. 36 Ch nr. 9958, 10152*, 10202*⁶⁾.
 29) *Προβλήματα* U² p. 67—68 Q nr. 21, 56, 57, 74, 75, 76, 79 Ch nr. 10556.
 30) *Τέχνη ἱστορική* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 37 Ch nr. 10180*.
 31) *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* J p. 147 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 33 Ch nr. 7287 und 10200*.
 32) *Τοπικά* J p. 147 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Ch nr. 10014*⁷⁾.

1) Syr. Med. 196, 190* Vat. 158.

2) Lugd. 1442* und 2821*.

3) Vat. hebr. 378.

4) Escur. 883, 8.

5) Paris 597, fol. 63—125 Lond. 423, 1 Lugd. 2822 (nur cap. 1).

6) Statt der rechten Politik hatten die Araber bekanntlich ein unter-

geschobenes Werk unter ähnlichem Titel, gewöhnlich *الاسرار* genannt; das-
 selbe ist in vielen Exemplaren erhalten z. B. Lugd. 1952 Wien 1827 und
 1828 u. a.; ein Seltenstück dazu ist die ebenfalls untergeschobene von Dieterici
 1882 herausgegebene Theologie des Aristoteles.

7) Med. 207*.

33) *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγορήσεως* U² p. 68 Q nr. 45 (Ch nr. 10125 vgl. nr. 22 und Wenrich p. 148).

34) *Φυσικὴ ἀκρόασις* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 38 Ch nr. 7258*, 10190*, 10193¹⁾.

35) *Περὶ φρυτῶν* J p. 149 U² p. 68 Q nr. 54 Ch nr. 10564*.

36) *Περὶ ψυχῆς* J p. 149 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 42 Ch nr. 10579*²⁾.

Die übrigen der im Urtexte erhaltenen Schriften scheinen den Arabern nicht bekannt gewesen zu sein, also: *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, *Περὶ ἀκουστικῶν*, *Περὶ ἀναπνοῆς*, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*³⁾, *Περὶ κόσμου*⁴⁾, *Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *Περὶ Ξενοφάνους*, *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, *Φυσιολογικὰ* und *Περὶ χρωμάτων*.

2. Alphabetisches Verzeichnis der Fragmente.

a) Dialoge.

1) *Περὶ τάγαθοῦ* U² p. 67 Q nr. 9 Ch nr. 10102.

2) *Περὶ βασιλείας* U² p. 67 (?) Q nr. 8 Ch nr. 10526.

3) *Περὶ δικαιοσύνης* U² p. 67 Q nr. 4 Ch nr. 10300.

4) *Ἐρωτικὸς* U² p. 67 Q nr. 14.

5) *Περὶ εὐγενείας* U² p. 67 Q nr. 6 Ch nr. 10033.

6) *Περὶ παιδείας* U² p. 67 Q nr. 5.

7) *Περὶ ποιητῶν* U² p. 67 Q nr. 7 (vgl. nr. 22) Ch nr. 10227.

8) *Προτρεπτικὸς* U² p. 67 Q nr. 1 (anders A. Müller Anm. 3) Ch nr. 10056.

9) *Περὶ ῥητορικῆς* (*Γρύλλος*) U² p. 67 Q nr. 2.

10) *Σοφιστής* U² p. 67 Q nr. 3 Ch nr. 7287.

11) *Περὶ φιλοσοφίας* Q nr. 1 (so A. Müller).

Nicht erwähnt werden: *Ἀλέξανδρος (ὑπὲρ ἀποίκων)*, *Περὶ εὐχῆς* (doch vgl. Ch nr. 9998), *Μαγικός* (doch vgl. Ch nr. 10286), *Περὶ μέθης* (doch vgl. Ch nr. 10098), *Περὶ παθῶν ὀργῆς*, *Πολιτικός*, *Συμπόσιον*, *Περὶ ψυχῆς* (*Εὐδήμος*).

1) Lond. 13, 5 Lugd. 1433. Buch 6—8 hatte nach Schol. 321 b 20 und 42 auch einen eigenen Titel, *Περὶ κινήσεως*; nach Schol. 322 a 16—20 (Philoponus) umfaßte dieser Titel die letzten 4 Bücher oder gar die ganze Schrift, so bei den Arabern *كتاب في الحركات* U² p. 67 Q nr. 20 Ch nr. 10047.

2) Lond. 423, 3* Med. 68, 4 (lib. III). Ein Fragment vielleicht Berlin, Peterm. II 466 f. 66—67 a.

3) Nicht zu verwechseln mit dem unächtten *Περὶ ἀρετῆς*, von dem es eine arabische Übersetzung giebt Berl. Peterm. 9.

4) Cf. p. 433, Anm. 3. Anders A. Müller, Die griechischen Philosophen p. 51, Anm. 31.

b) Pragmatieen.

12) *Περὶ ἀντικειμένων* U² p. 68(?) Q nr. 13(?) Ch nr. 9955(?)
und 10583.

13) *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* U² p. 67 Q nr. 10.

14) *Γεωργικά* U² p. 68 Q nr. 81 Ch nr. 10378.

15) *Διαιρέσεις* U² p. 68 Q nr. 58.

16) *Ζωικά (ἀνατομαί)* U² p. 68(?) Q nr. 47(?).

17) *Ἰατρικά* U² p. 68 Q nr. 96 (vgl. nr. 79) Ch nr. 10278.

18) *Περὶ ἰδεῶν* U² p. 67 Q nr. 15(?) Ch nr. 10259.

19) *Περὶ μετάλλων* J p. 149 Ch nr. 10501 (vgl. nr. 9773).

20) *Περὶ τῆς τοῦ Νεῖλου ἀναβάσεως* U² p. 67 Q nr. 25
Ch nr. 10595.

21) *Ἀπορήματα Ὀμηρικά* U² p. 69 Q nr. 95.

22) *Ὀπτικά* U¹ p. 57(?) vgl. F p. 252, l. 4 und Ch nr. 10476*.

23) *Πολιτεῖαι* J p. 150(?) U² p. 68 Q nr. 84 Ch nr. 10203.

24) *Τὰ ἐκ τῆς πολιτείας Πλάτωνος* U² p. 67 Q nr. 16—17.

25) *Προβλήματα φυσικά* U² p. 68 (Q?) Ch nr. 10480(?).

26) *Περὶ προβλημάτων* U² p. 67 (und 68?) Q nr. 24.

27) *Τεχνῶν συναγωγή* U² p. 67 Q nr. 27 Ch nr. 4251
und 10035.

28) *Ὑπομνήματα* U² p. 67 Q nr. 78 Ch nr. 9960(?).

Nicht erwähnt werden: *Ἐγκώμιον Ἀλεξάνδρου*, *Ἐκλογὴ ἀνατομῶν*, *Περὶ Δημοκρίτου*, *Διδασκαλαί*, *Δικαιώματα* (doch vgl. Q nr. 12), *Κατηγοριῶν ἄλλο*, *Νόμιμα*, *Νόμος συσσιτικός*, *Πέπλος*, *Ἐγκώμιον Πλάτωνος*, *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (doch vgl. Q nr. 22), *Πυθιονῖκαι*, *Περὶ σημείων* (doch vgl. Ch nr. 10593), *Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς* (doch vgl. Ch nr. 9932), *Περὶ συμβουλίας* (denn Ch nr. 10575 ist wohl *ὑποθῆκαι*), *Τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή*, *Ὑπομνήματα ἱστορικά*, *Περὶ φυσικῶν ἄλλο*.

Vorstehendes Verzeichnis wird gewiß noch mancher Zusätze und vielleicht einzelner Berichtigungen bedürftig sein; insonderheit bleibt in allen Fällen, wo wir nur griechische und arabische Titel mit einander vergleichen können, die Identifizierung doch stets mehr oder weniger willkürlich. Die kritische Ausgabe der arabischen Übersetzung eines einzigen ächten Aristoteles-Werkes wäre natürlich für die Geschichte der Philosophie und für die Kenntnis der arabischen Litteratur ungleich wertvoller als eine neue Untersuchung über Titel von untergeschobenen und verlorenen Werken.

Aegyptisches.

Von

H. Gelzer.

1) Trimuthis.

Lepsius hat in seiner schönen Abhandlung: Trinuthis und die ägyptischen Oasen (Aeg. Ztschr. 1874 S. 80—83) zuerst in gründlicher Weise die Angaben der Alten über die einzelnen Oasen erörtert. Danach entspricht El-Wäh' el-Dächileh der *οάσις μεγάλη ἐσωτέρω* Olympiodors (Photius Bibl. 61, a. 39 Bekker). Als antiken Specialnamen derselben führt Lepsius Trinuthis oder Terenuthis an und beruft sich dafür auf die Notitia Dignitatum und Le Quien. Die Zeugnisse verdienen eine nähere Prüfung; ich setze Le Quiens Worte (O. Ch. II pg. 611) hin als ein Muster confusen Unsinn: Terenuthis secundae Thebaidis oppidum fuit, cuius in vitis Patrum sua mentio est, ut quod Mazicum barbarorum excursionibus pateret, Sceti deserto vicinum in occidua et Libyca proinde Nili parte. *Τριμούθων*, Trimuthon scribitur in veteri notitia Graeca; apud Hieroclem vero peiori errore *Ἐρεσβυθος*, Eresbythos. Vanslebiod hodie Tarane, Coptice Taranut dicitur, estque viculus ad occidentale fluvii latus in regione Behirae, viginti quatuor leucis Cahira distans, ubi e navibus excendunt illi qui ad monasteria visenda pergunt. Wie jeder sieht, ist hier mit der Oasenstadt die unterägyptische Bischofsstadt Terenuthis in Aegyptus I, heute Terraneh zusammen geworfen. Sie liegt in der That auf dem linken Nilufer in Bahari (Unterägypten), und von hier führt der directe Weg nach den Natronklöstern. Mit der Thebais hat sie gar nichts zu schaffen. Aber für seine Ansetzung in der Thebais — und das hat Lepsius irre geführt — beruft sich Le Quien auf die vitae patrum. Ohne Zweifel hat Le Quien folgende Stelle im Auge (Cotelerius: eccles. Graecae monum. I pg. 393): *ὁ ἀββᾶς Ἀνουῦβ καὶ ὁ ἀββᾶς Ποιμὴν μοναχοὶ ἐν τῇ Σχήτῃ γενόμενοι, ὅτε ἦλθον οἱ Μάξιες καὶ ἠρήμωσαν αὐτὴν τὸ πρῶτον, ἀνεχώρησαν ἐκεῖθεν, καὶ ἦλθον εἰς τόπον καλούμενον Τερενοῦθιν, ἕως οὗ σκοπήσωσι πῶς ὀφείλωσι μείναι.* Es ist lediglich Gedankenlosigkeit Le Quiens, welcher hier von der thebäischen statt der sketischen Wüste spricht. Beim Herannahen der Libyer fliehen

die bei den Natronseen weilenden Eremiten nach der nächsten Stadt, d. h. dem unterägyptischen Terenuthis. In der Thebais hat eine Stadt dieses Namens nie existirt.

Demnach ist Terenuthis vollständig von der Oasenstadt zu trennen. Für diese liegt dagegen das andere von Lepsius angerufene Zeugniß vor. Notitia Dignit. Or. XXXI, 56: Ala prima Quadorum, Oasi minore — Trimtheos; so lesen der Oxoniensis und der Parisinus. Der Vindobonensis hat thrimtheos und der Monacensis trutheos.

Hiezu kommt nun noch ein zweites Zeugniß, die jetzt am zugänglichsten von Parthey edirte Notitia episcopatum I. Diese ist aber nur in ihrem ersten Theil eine kirchliche Diöcesanbeschreibung, dagegen von 530 Parthey an keine Bisthumsnotitia, sondern eine profane Provinzialbeschreibung des oströmischen Reichs in der Art des *συνέδημος* des Hierokles. Ihre Abfassung gehört jedoch einer etwas spätern Zeit, dem Ende des VI. Jahrhunderts an. Den Abschluss der Provinz *Θηβαῖς δευτέρα* und den passenden Uebergang zu Libyen bilden nun die Oasenstädte:

*Ἰβρωσ
Μάθων
Τριμουσθῶν
Ερβῶν.*

Parthey druckt nach Goar *Τριμουσθῶν*, Beveridge, welcher einen alten Bodleianus benutzte, *Τριμούνθων*; der ebenfalls sehr gute Coislinianus CCIX hat *Τριμουσθῶν*. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die in der Provinzialbeschreibung genannte Stadt mit dem Garnisonsplatz der Quaden identisch ist. Die wahre Namensform scheint aber demnach nicht Trinuthis, sondern Trimuthis (oder Trimusthis) zu sein.

2) Κοπρίθως κώμη.

Drei römische Grabinschriften enthalten ein *ἐθνικόν*, dessen völlig befriedigende Erklärung bisher, so viel ich sehe, nicht gelungen ist. Die Inschriften sind:

1) de Rossi: inscr. christ. I, 832 = C. I. G. IV, 9752.

ΟΝΝΑ ΑΠΟ ΚΩΒΡΗΘΕΩ
ΤΗ ΟΒ ΠΛΕΟΝ ΕΛΑ
ΣΑΣ Μ ΗΝΙΠΑΝΝΙ ΚΒ
ΕΠΟΤΩΗΛΩΝ ΛΕΟΝ
ΠΡΟΒΙΑΝΟΥ

2) C. I. G. IV, 9640.

ΙΩΑΝΗΣ ΑΛΟΝΝ ΑΠΟ ΚΩΜΗΣ
ΚΟΒΡ. ΘΕΟΣ

3) de Rossi: inscr. christ. I, 861.

ΛΙΛΩΝΙΟΣ ΤΡΙΒ...ΚΟΠΡΙΘ
ΤΕΛΕΒΡΙΩΝ ΥΠΑΤΙΑΣ ΛΕΟΝ
ΤΟΔ...~

Wir haben also: *N?* ὄννα ἀπὸ Κωβροῦθω; 'Ιωάννης 'Α[δ]οῦν ἀπὸ κώμης Κοβρο[ι]θιος oder Κοβρο[η]θιος und 'Α[μ]μώνιος τριβ[οῦνος] Κοπριθ.

Gewiss mit vollem Recht sieht de Rossi in allen drei Stellen ein und dieselbe Ortschaft. Die abweichende Schreibart ΚΟΠΡΙΘ in der dritten Inschrift ist kein Hinderniss: „quo nomine non alios quam Cobretheenses designari litterarum *B* et *Π* affinitate et perpetua litterarum *H* et *I* in huius aevi monumentis permutatione palam fit“ (de Rossi l. c. pg. 368). Ebenso wenig anstössig ist die Vertauschung von *ω* und *ο* in dieser Zeit, wo sie häufig genug in Aegypten und den den halbbarbarischen Nachbarländern vorkommt¹⁾.

Zur Erklärung hat man an den vom sog. Skylax und von Theopomp erwähnten thrakischen Handelsplatz Κῶβρυς oder wegen des Vaternamens des Johannes an einen syrischen Ort gedacht. Mit Recht hat dagegen schon Corsini (Not. Graec. pg. 38) den Ort vielmehr für ägyptisch erklärt, worauf die Erwähnung des Monats Payni führt. Mit der allgemeinen Constatirung des ägyptischen Ursprungs hat sich auch de Rossi begnügt; indessen lässt sich der Ort genauer bestimmen.

Die schon erwähnte Notitia (I, 685 squ. Parthey) führt folgende Ortschaften von Aegyptus I auf²⁾:

Ἐπαρχία Αἰγύπτου Ἀ.
Ἀλιζάνδρεια
ὑπὸ δοῦκα καὶ Ἀνγυστάλιον
Ἐρμούπολις

1) Cfr. C. I. G. IV, 8631, 8647, 9129, 9136, 9137 etc.

2) Die Abweichungen von Parthey sind die des Coislinianus und des Rodleianus.

Μίλλεος
Κόστος
Ψάνεως κώμη
Κοπρίδεως κώμη
Σάϊς
Λιοντούπολις
Ναυκράτεια κτλ.

Wie man sieht, ist hier der äusserste Westen Aegyptens, im Beginn die unmittelbare Umgebung von Alexandria beschrieben. Dort also haben wir *Κοπρίδεως κώμη* zu suchen. Zu demselben Resultat führt ein bei Theophanes (115, 6) erhaltenes Bruchstück aus der alexandrinischen Stadtchronik: *καὶ ὁ ποταμὸς ὠρύχθη ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἀπὸ τῆς Χερσαίου* (v. l. *Χερσαίου* und *Χέρσου*) *ἕως τοῦ Κοπρεῶνος* (v. l. *Κόπρωνος*). Ausführlich, aber in der ungeschichtlichen Weise ¹⁾ der Byzantiner redet von dieser Canalanlage Prokopios (de aedific. VI, 1), woraus ersichtlich ist, dass *Χερσαίου* aus *Χαιρέου* verdorben ist.

Wie nun Chaireu die Anfangs-, so ist Kopreon die Endstation des Alexandria mit dem Nil verbindenden Canals. Unter der nahe liegenden Voraussetzung, dass des Theophanes *Κοπρεῶν* mit *Κοπρίδεως κώμη* identisch sei, wäre dann dieser Ort endgültig in nächster Nähe von Alexandria fixirt.

Aus den Präsenzlisten des zweiten Ephesinum folgt zugleich, dass der Ort Bischofssitz war; unter den ägyptischen Bischöfen erscheint nämlich: *Σιλουανὸς Κοπρίθιδος* (Mansi IV, 1128) und *Σιλουανὸς ἐπ. Κοπρίθως* (Mansi IV, 1220).

Die Inschriften erweisen auch, dass die Schreibung des Namens in den Concilsacten die richtige und demnach in der Notitia

Κοπρίθως κώμη

zu emendiren ist.

Der Name erklärt sich nach zahlreichen ägyptischen Analogien als Dorf oder Gründung des Koprithis, vgl. *Νικίου κώμη*, *Ψάνεως κώμη*, *Χαβρίου κώμη* u. s. f. Ganz gewöhnlich ist nun die Weglassung von *πόλις* oder *κώμη* z. B. *Νικίου*, *Χαιρέου*, *Ἀντίου*, *Πανός*, *Ἠλίου*, *Ἡρακλείους* u. s. f. Danach wird wohl auch *ἀπὸ Κωβρήθω* zu erklären sein. Auf dem Stein ist hinter dem *ω* noch Platz; allein es ist offenbar kein Buchstabe dahinter gewesen. Ebenso steht in derselben Inschrift Z. 4 *δε]σποτῶ* statt *δεσποτῶν* ²⁾. Deshalb will de Rossi lesen *ἀπὸ Κωβρηθῶ(ν)* und erklärt ex Cobretheensibus ebenso ergänzt Nr. 861 *Τριβ[οῦνος] Κοπριθ[ῶν]*, welches letztere Wort er ebenso erklärt ³⁾.

1) Ein Werk des Jahres 467 verrichten *οἱ πάλαι ἄνθρωποι*.

2) Cfr. C. I. G. IV, 9448 *φύλαξ ἀντιπύ*; 9481 *δεκαμεβρίω*; 9541 *μικρό*. NB. 8685 *ἀναρτηῶ* (= *ἀμαρτυρῶν*).

3) pg. 868 quo nomine non alios quam Cobretheenses designari etc. Freilich verhehlt er sich das Bedenkliche dieser Erklärung nicht.

Sollte aber wirklich *ΚΟΠΡΙΘ* das *ἐθνικόν* enthalten, so wäre nach der bekannten Regel ¹⁾ *Κοπριθ[ιτών]* zu ergänzen. Indessen, wenn wir auch diese schwierige Inschrift aus dem Spiel lassen, *ἀπὸ Κωβρηθέω[ν]* kann nach dem oben gesagten schwerlich von den Einwohnern verstanden werden. Ebenso nahe liegt zu ergänzen: *ἀπὸ Κωβρήθειω[ς]*. Weglassung des Schlusssigma findet man hie und da in späten Inschriften. — z. B. C. I. G. 8621 Z. 8 unter Kaiser Zeno, also gleichzeitig mit unsrer Inschrift:

ΤΡΑΡΙΩΝΑΙΩΝΑΝΑΝΕΟΥΝΤΕΤΑΤΙΧΗΠΡΟΣ

und C. I. G. IV, 8801 Z. 6 nach einer Abschrift von Ross:

ΟΠΡΩΤΟΣΠΑΘΑΡΙΟΣΕΛΛΑΔΟΚΛΕΩΣ

N[?]όννα ἀπὸ Κωβρήθειω[ς] hat demnach doch die Bedeutung: ex vico Cobretheos, cfr. C. I. G. IV, 9146: *Στεφάνου [ἀπὸ 'Α]παμ(είας?)* 9126: *Μαριανοῦ ἀπὸ Σιλαίε*. 8628: *οἱ ἀπὸ Ζόρ*. Die Weglassung von *κώμης* erklärt sich aus dem oben gesagten.

1) Steph. Byz. s. v. *Πνίβεβις*, *Ψιττάχεμις*, *Ψόχεμις* verglichen mit s. v. *Ἀργίον*.

Märchen des Siddhi-Kür in Siebenbürgen.

Von

Dr. Heinrich von Wlislocki.

Im Folgenden theile ich aus meiner unedirten Sammlung von Volksdichtungen aus Siebenbürgen vier Märchen zu Siddhi-Kür's Erzählungen mit und zwar: zur I. Erzählung (Ausgabe von B. Jülg, Leipzig, 1866) je ein Märchen der transsilvanischen Zigeuner und Rumänen, zur VII. Erzählung ein Zigeuner-Märchen und zur VI. Erzählung ein Märchen der Siebenbürger Sachsen. Die rumänischen Märchen war Herr Dr. Russu so freundlich mir aus seiner Sammlung bereitwilligst zu überlassen.

Die genaue Uebereinstimmung dieser transsilvanischen Märchen mit den betreffenden mongolischen Erzählungen wird vielleicht einen kleinen Beitrag liefern zu dem epochemachenden Nachweis Benfey's, demzufolge die Hauptmasse unserer Märchen aus Indien stammt und auf verschiedenen Wegen sich nach Europa verbreitet hat, im Süden durch die islamitischen, im Norden durch die buddhistischen Völker, bei welcher Verbreitung im Norden und Osten eben die Mongolen einen vorzüglichen Antheil haben.

Das Märchen der transsilvanischen Zigeuner, das sich mit Siddhi-Kür's I. Erzählung deckt, lautet im Original also:

Stár miseçe pçrálá¹⁾.

Yekvár ávnás stár pçrálá, ke kámená ándre lime the jiál te várekes the sikárel. Yon upro pro drom jiánená te káná pál báre páñi ávená, yek vásh leske yek ruk beshávelás te yon penená, the odoy pápále áven pál yek bersh. Te yon jiánená upro pro leskro drom.

O legterneder stár pçrálengré buter ándre lime jiálás te ná várekes kámelás. Atunci ávlás, the yov yekvár ándro báro bes ávelás te jivese te ráciye jiálás te yek drom ná árákelás. Pál eñáto jives árákelás yov yeká cigne kolyibá te ángál udár beshená

1) Was die Orthographie anbelangt, so entspricht ç dem deutschen ch, c = tsch, j = dsch, ñ = ny, y = j, sh = sch. (S. meine: Sprache der transsilvanischen Zigeuner. S. 3.)

yek pçuro te yeká pçuri. O pçuro rákles pçucelás: „Káthár áves tu? káy jiás tu?“ Te o terneçár penelás: „Me som coro rom te jiáv ándre lime, the várekas sikáráv.“ Te duy pçurá penená: „The káthe tu ávilyás, ámen dás tute ámáren ráklyá; uvá ná jiá tu ándrál bes, uvá yeká romñi mende drábárelás, the yoy stár mánushensá merelá.“ Te les kiyá ráklyi ligerená te o terneçár dikhelás, the yoy cáces máy shukáres th'ávlás, sár legshukáreder kámeskero ráklyiyengré. Te yov penelás: „Kámáv tumáren ráklyá romñi lel te kiyá tumende the ável.“ Te o legterneder stár pçrálengré ácelás pál o bes ándre kolyibá te jidelás yov te leskre romñi láces te báçtáles.

Te yekvár ávlás, the e shukár romñi ándre páñi jiálás te tovelás. Láke ávlás máy shukár ángruski pál gushto te ádálá ándre páñi náshávelás. E páñi ligerelás shukár ángruski ðures kiyá foros báre thágáreskro, káy lá e slugádjisá ándre páñi hájinávená te ráyeske, leskre thágáreske ánená. Adá slugádjisenge bute lová delás te penelás: „Adá ángruski yeká romñi náshávelás te ko ádálá romñá mánge ánel, ádáleske bute somnákuñá dáv, sár adá romñi pçáres hin!“ Atunci slugádjisá jivese te ráciye kiyá páñi sikovená te sáke romñá pçucená: ná náshávelás ádálá te ádálá ángruski? Te ñiváse romñáke ávlás ádálá ángruski. Uvá yek slugádjis ávelás ándro bes te hájinávelás terne, shukár romñá. Sik yov sikovelás kiyá leskre ráyeske, báre thágáreske te penelás: „Adálá romñá me hájinádyom, láke ángruski ávlás. Yoy máy shukáres hin, sár legshukáreder kámeskero ráklyiyengré.“ Atunci jiálás o thágár ándro bes te dikhelás, the o slugádjis cáces penelás. Shukár romñá te leskre romes kiyá leske ligerelás ándro foros leskre te delás lenge sáves, so lenge kámelás. Thágáreske ná ávlás yeká romñi; yov ávlás pçivlo te átunci gindinelás: the láces ávlás, the adá shukár romñi leske th'ávlás! Uvá láke ávlás yek rom? Atunci penelás slugádjisengé, the romes mudárená; kerená sár o thágár lenge penelás: yon legterneder stár pçrálengré mudárená, páskirvená te yek báre bár te kúst pro hándáko kerená. Thágáreske átunci shukár romñi ávlás!

O bersh ávrijiálás te trin pçrálá ávená kiyá leskre ruká pál e páñi. Atunci dikhená, the o ruk terneskro shukes ávlás. Atunci penelás legpçureder: „Mánge yek gendálos kerdýom, pál leske sáko-feles yon dikhená. The dikhel kámáv, káy m'ro pçrál hin!“ Te leskre gendálos ándrálélás te trin pçrálá legterneder pál hándáko dikhená. Jiáná odoy, páledená hándáko te odoy ávlás mulo pçrál. Atunci duyto pçrál penelás: „Me yek máçápen the kerel sikárdýom, adá mules jides kerel. Me átunci pçráles máçáv.“ Te lelás pál posici máçápen te máçelás leskre pçráles, adá sik jides ávlás te penelás e páramisá. Atunci penelás trito trin pçrálengré: „Me yek thán the kerel sikárdýom, adá sákes bidikhles kerel, ko ádáles lel. Tute me dáv thán, lává tu te ává kiyá t're romñáke.“ Atunci lelás legpçureder stár pçrálengré leskre gendálos te dikhená átunci

shukár romñú ándre ker thágáreskro. Legterneder stár pçrálengré lelás thán te átunci jialás ándro foros thágáresko, káy leskre romñú ándre ker hajinávelás. Yov tele lelás thán te káná leskre romñi les dikhelás, máy voyinelás te sik kámelás lestár the jiál. Yon duy lelená thán te bidikhles ávená ándrál foros thágáreskro. Káná kiyá trin pçrálá ávená te thán tele lelená, átunci sáko dikhelás legshukáreder romñi. Atunci penelás o legpçureder stár pçrálengré: „Káná tumen ná jánenás, káy hin áamáro pçrál, te ná jánenás, káy ádá romñi hin, the ná hin m'ro gendálos; cáces hin, the mánge hin ádá romñi!“ Atunci duyto stár pçrálengré penelás: „Káná ná hin mánge máçápen, áamáro pçrál ná jides the ávlás te ámenge ná the penálás leskre páramisá; cáces hin, the mánge hin ádá romñi!“ Atunci penelás trito pçrál: „Káná pçráleske mire thán ná the dávas, slugádjisá thágáreskro les the dikhánás te mudáranás te ádá romñi káthe ná th'áválás; cáces hin, the yoy mánge hin!“

Te cingerená káthe-kothe te márená len te curinensá pusávená len te merená. Te e romñi merelás, uvá len páshkerelás, lá yon pusávená

Obiges Märchen lautet in fast wörtlich gehaltener Uebersetzung also:

Die vier bösen Brüder.

Es waren einmal vier Brüder, die beschlossen, in die Welt zu ziehen, um irgend ein Handwerk zu erlernen. Sie machten sich also auf den Weg und als sie an einen grossen See kamen, da pflanzte Jeder von ihnen für sich einen Baum und sie versprachen einander, dass sie sich nach einem Jahre hier wieder treffen werden. Drauf zog Jeder seines Weges.

Der Jüngste der vier Brüder zog lange Zeit in der Welt herum und fand an keinem Handwerk Gefallen. Da traf es sich, dass er einmal in einen grossen Wald kam und tagelang herumirrte, ohne einen Ausweg zu finden. Am neunten Tage traf er eine kleine Hütte, vor deren Thüre ein alter Mann und eine alte Frau sassen. Der Greis fragte den Jüngling: „Woher kommst du? was suchst du hier?“ Da sprach der Jüngling also: „Ich bin ein armer Mann und reise in der Welt herum, um irgend ein Handwerk zu erlernen!“ Da sagten die beiden Alten: „Weil du nun einmal her gekommen bist, so wollen wir dir unsere Tochter zur Frau geben; doch musst du hier bei uns bleiben und diesen Wald nie verlassen, denn ein Weib hat bei der Geburt unserer Tochter uns prophezeit, dass sie durch vier Männer das Leben verlieren werde.“ Drauf führten sie ihn zu ihrer Tochter und der Jüngling sah, dass sie wahrlich so schön sei, wie die Schönste der Sonnentöchter¹⁾. Und er sprach also: „Ich will gerne euere schöne Tochter zur Frau

1) Der Sonnenkönig hat mehrere Töchter, von denen die Jüngste ihre Schwestern an Schönheit übertrifft; wer ihr ins Gesicht sieht, erblindet.

nehmen und bei euch bleiben.* Und der Jüngste der vier Brüder blieb in der Hütte im Walde und lebte mit seiner jungen, wunderschönen Frau glücklich und zufrieden.

Da traf es sich einmal, dass die schöne Frau zum nahen Flusse ging und badete. Sie hatte einen wunderschönen Ring am Finger, den sie aber im Wasser verlor. Das Wasser führte den schönen Ring weit hinweg, bis zur Stadt eines reichen Königs, wo ihn die Diener desselben beim Wassers schöpfen fanden und ihrem Herrn, dem reichen König überbrachten. Dieser beschenkte die Diener reichlich, gab ihnen viel Geld und sprach also zu ihnen: „Diesen Ring hat eine Frau verloren und wer diese Frau zu mir bringt, dem will ich so viel Gold geben, als diese Frau wiegt!“ Da liefen die Diener Tag und Nacht den Fluss entlang auf und ab und fragten jede Frau, ob sie nicht so und so einen Ring verloren habe. Doch kein Weib fand sich, das je so und so einen Ring besessen hatte. Einer der Diener kam auch in den Wald und fand die junge, schöne Frau, die den schönen Ring verloren hatte. Er lief sogleich zu seinem Herrn, dem grossen König, zurück und sagte: „Ich habe die Frau gefunden, die den Ring verloren hat. Sie ist so schön, wie die Schönste der Sonnentöchter!“ Da ging der grosse König auch in den Wald und überzeugte sich, dass sein Diener wahr gesprochen habe. Er nahm die schöne Frau und ihren Mann mit sich in seine Stadt und gab ihnen ein schönes Haus und sorgte für Alles, was sie brauchten. Der König hatte keine Frau; er war Witwer und da dachte er sich: es wäre gut, wenn er dies schöne Weib zu seiner Frau machte! Aber sie hatte ja schon einen Mann? Da befahl er seinen Dienern, den Mann der schönen, jungen Frau zu tödten. Die Diener thaten auch also, wie ihnen der König befohlen hatte; sie tödteten den Jüngsten der vier Brüder, begruben ihn und wälzten auf sein Grab einen grossen Stein. Der König heirathete nun die schöne Frau . . .

Das Jahr ging um und die drei Brüder kamen zu ihren Bäumen am See. Da sahen sie, dass der Baum des Jüngsten verwelkt war. Da sagte der Älteste: „Ich habe einen Spiegel mir gemacht, in dem man Alles sehen kann. Ich will gleich nachsehen, wo sich unser Bruder befindet!“ Und er nahm seinen Spiegel hervor und nun sahen die drei Brüder ihren Jüngsten in einem Grabe liegen, in der Nähe der Stadt des Königs. Sie gingen hin, öffneten das Grab und vor ihnen lag der todtte Bruder. Da sprach der Zweite der Brüder: „Ich habe eine Salbe machen gelernt, durch welche jeder Todte lebendig gemacht werden kann. Ich will damit unsern Bruder einschmieren.“ Und er nahm aus der Tasche seine Salbe hervor und schmierte damit seinen todtten Bruder ein, der gleich darauf lebendig wurde und ihnen seine Geschichte erzählte. Da sprach der Dritte der drei Brüder: „Ich habe ein Tuch machen gelernt, das Jeden, der es sich umhängt, unsichtbar macht. Ich will dir dies Tuch geben, hänge es dir um und gehe zu deiner

Frau“. Da nahm der Aelteste der vier Brüder seinen Spiegel hervor und sie sahen nun die schöne Frau im Hause des Königs. Der Jüngste der vier Brüder nahm das Tuch und ging nun in die Stadt des Königs, wo er seine Frau allein in einem Hause fand. Er nahm das Tuch herab und als ihn nun seine Frau vor sich stehen sah, da freute sie sich gar sehr und war gleich bereit, mit ihm zu gehen. Sie hüllten sich Beide in das Tuch ein und verliessen ungesehen die Stadt des Königs. Als sie nun zu den drei Brüdern kamen und das Tuch herab nahmen, da bewunderten Alle die Schönheit dieser Frau. Da sprach der Aelteste der vier Brüder also: „Da ihr es nie erfahren hättet, wo mein Bruder begraben liegt, noch gewusst hättet, wo sich diese Frau befindet, ohne meinen Spiegel, so ist es klar, dass sie mir gehört!“ Da sagte aber der Zweite der vier Brüder: „Wenn ich meine Salbe nicht gehabt hätte, so wäre unser Bruder nie lebendig geworden und hätte uns auch seine Geschichte nie erzählen können, also ist es klar, dass diese Frau mir gehört!“ Da sprach der dritte Bruder: „Wenn ich unserm Bruder mein Tuch nicht gegeben hätte, so hätten ihn die Diener des Königs gesehen und abermals getödtet und diese Frau wäre dann nie her gekommen, also ist es klar, dass sie mir gehört!“

Da stritten sie so lange hin und her, bis sie sich endlich zu prügeln begannen und mit den Messern auf einander losstachen, bis Alle an ihren Wunden starben. Die schöne Frau starb auch, denn als sie die Brüder trennen wollte, stachen dieselben auch sie nieder —

Mit der I. Erzählung des Siddhi-Kür deckt sich auch ein unedirtes Märchen der transsilvanischen Rumänen, das in wörtlicher Uebersetzung also lautet:

Die vier Kameraden.

Es waren einmal vier Kameraden, die zogen in die Welt, um ihr Glück zu suchen. Sie kamen an einen Kreuzweg und dort beschlossen sie, sich zu trennen. Der Eine zog gen Osten, der Andere gen Westen, der Dritte nach Norden und der Vierte endlich zog nach Süden. Bevor sie von einander schieden, versprachen sie sich, nach einem Jahre sich am Kreuzwege zu treffen.

Der Aelteste kam in eine grosse Stadt, wo er gar viel lernte und gar bald Lehrer wurde. Der Zweite diente bei einem Arzte, der ihn in der Heilkunde unterrichtete; der Dritte kam zu einem Künstler in die Lehre, wo er allerlei Kunststücke erlernte. Der Vierte der vier Kameraden durchzog die Länder im Süden und kam einmal in einen grossen Wald, wo er eine kleine Hütte fand. Vor der Thüre derselben sass eine alte Frau und fragte ihn: „Woher des Weges, Jüngling?“ — „Ich komme aus einem fernen Lande,“ antwortete der Bursche, „und reise in der Welt herum, um mein Glück zu finden.“ Drauf sagte die alte Frau: „Wenn du

dein Glück suchst, so kannst du es bei mir finden. Ich habe eine wunderschöne Tochter, die will ich dir zur Gattin geben. Du sollst hier mit uns im Walde leben und Alles haben, was du wünschst*. Der Jüngling willigte gerne in den Antrag der Alten ein und trat mit ihr in die Hütte, wo er eine wunderschöne Maid fand. Er blieb also in der Hütte der Alten und lebte mit der schönen Maid, wie Mann und Frau.

Da traf es sich einmal, dass der König des Landes auf der Jagd sich befand und auch in den Wald kam und die wunderschöne, junge Frau erblickte. Er liess sich mit ihr in ein Gespräch ein und als auch ihr Mann hinzu trat, so lud sie der König ein, mit ihm zu ziehen. Er versprach dem Manne, ihn zu einem grossen Herrn zu machen und ihn reichlich zu beschenken. Da willigten sie ein und zogen mit dem König in die Stadt. Doch kaum waren sie einige Tage in der Stadt, da befahl der König seinen Dienern, den Mann heimlich zu tödten. Die Diener überfielen also in einer Nacht den armen Mann, ermordeten ihn und begruben seinen Leichnam am Ufer eines Flusses.

Als nach Jahresfrist sich die drei Kameraden am Kreuzweg einfanden und sich ihre Erlebnisse mittheilten, da fehlte der vierte Kamerad und der Lehrer sprach also: „Ich will gleich berechnen, wo sich unser Freund befindet“. Und er rechnete und rechnete und sprach endlich also zu seinen Freunden: „Unser Freund liegt da und da am Ufer eines Flusses begraben“. Drauf gingen die drei Kameraden hin zum Grabe ihres Freundes, öffneten dasselbe und als der Leichnam vor ihnen lag, sprach der Arzt also: „Ich habe ein Mittel, wodurch ich Tödtete erwecken kann. Ich will unsern Freund ins Leben zurückrufen“. Drauf bestrich er den Todten mit einer Salbe, worauf derselbe lebendig wurde. Nun erzählte er ihnen seine Erlebnisse. Drauf sagte der Künstler: „Ich will dir deine Frau bald verschaffen. Hier gebe ich dir zwei Paar Flügel, geh' und such' deine Frau auf und dann bindet euch diese Flügel an und flieget her“. Der Mann zog also mit den Flügeln in die Stadt des Königs und sprach heimlich mit seiner Frau, die gerne mit ihm zu ziehen einwilligte. Sie banden sich die Flügel an und flogen zu den drei Freunden. Als sie ankamen, da bewunderten Alle die grosse Schönheit der Frau und nun sprach der Lehrer: „Wenn ich nicht berechnet hätte, wo sich unser Freund befindet, so hätten wir diese Frau nie gesehen; darum ist es Recht, dass sie mir gehöre!“ Drauf entgegnete der Arzt: „Wenn ich meine Salbe nicht gehabt hätte, so wäre unser Freund nie mehr lebendig geworden und hätte uns auch diese Frau nicht herbringen können; darum ist es Recht, dass sie mir gehört“. Drauf sprach aber der Künstler: „Wenn ich unserm Freunde nicht meine Flügel gegeben hätte, so hätte diese Frau nie her kommen können; darum ist es Recht, dass sie mir gehört“.

Drauf ergriffen sie das Weib und Jeder wollte es haben. Sie

begannen sich zu raufen und zu schlagen und da erschlug der Mann seine Frau und rief: „Keiner von euch soll sie haben“. Da erschlugen ihn seine Kameraden und schlugen sich dann gegenseitig so lange, bis sie Alle erlagen und starben

Zur VII. Erzählung des Siddhi-Kür erlaube ich mir folgendes Märchen der transsilvanischen Zigeuner im Originaltext mitzuthellen:

O coro rom te pinsteri.

Yekvár ávlás o coro rom, ádáleske ávnás trin ráklá, ádá ávnás kiyá báro ráy sár stugádjisá. O legpçureder ferinelás gráyen, duyto guruven te legterneder bálecá. Jivese yekvár yek grái legpçureskro ávrigelyás. Káná pál bes sáketháneske rodélás, ávelás yov ángál yeká bár, ándre láke ávlás kástuno udár. Yov páledelás lá te ávlás yov ángál trástuno udár. Te páledelás lá te átunci yov ávlás ángál rupuno udár. Yov páledelás lá te ávlás yov ángál somnákuno udár. Yov páledelás lá te ávlás pál somnákune ker, káy pro somnákuno skámind yeká párne pinsteri beshelás. Adá pinsteri sár yek mánush penelás te romes pçucelás: „So rodes tu káthe?“ O terneçar penelás: „Yek grái mánge ávrigelyás te ádáles me rodávi!“ Atunci penelás e párne pinsteri: „The mánge rom ávehá, me penáv tute, káy tu gráyes the rodes.“ O terneçar penelás: „Hin mánge yeká piráni, ke ávlá mire romñi!“ Te átunci ávrigelyás!

Aver jivese yek guruv duyteskro trin pçrálengré ávrigelyás te leske kerelás sár legpçureder pçrúleske. Te ádá penelás: „Hin mánge piráni, ke ávlá mire romñi!“

Aver jivese yek báleco legternedereskro trin pçrálengré ávrigelyás te leske kerelás sár leskre pçrálenge. Káná ándre somnákune ker ávelás, káy pro somnákuno skámind e párne pinsteri beshelás, ádá leske penelás: „The mánge rom ávehá, me penáv tute, káy tu báleces the rodes!“ O terno rom penelás: „Tute o rom the ávává táysá, káná tu mánge çáben te piben dás!“ Atunci penelás e pinsteri: „Sáko, so tu kámes, hin tute!“ Te sár ávlás. O terno rom yivese çávelás legfeder çáben, te pibelás legfeder mol te sovelás, táysá yov kámelás. Adá jipen yov máy kámelás, uvá átunci ávlás leske báre ciro te kámelás ávrete ándre lime. Atunci yekvár leske penelás e pinsteri: „Deisirlá del o thágár yeká sirbotáre pál trin jivesá. Pál e mál mánushá foroseskro kelená, pibená te çábená. Káná tu kámes, jiá tu kothe. Deisirlá pál tire posici lová hádjiná. Atunci tute kiná shukáre uripená te jiá kothe.“ Te sár ávlás. O terno rom hádjínávelás pál leskre posici bute lová te gelyás ándro foros, káy leske shukár uripená kinelás. Uripená yov urelás te átunci ándre báre mál gelyás, kothe o thágár te báre ráyá shukár romñiyensá kelená, pibená te çávená. O terneçar rom sár yek hercegos pál uripená ávlás te kelás shukáre romñiyensá. Atunci ráciye yeká máy shukár, terne romñi pál somnákune uripená ávelás pro mál. Káná o thágár lá dikhelás, kiyá láke ávelás té láhá cá kelás.

Sáke mánushá penená, the yoy pál e lime legshukáreder romñi th'ávlás.

Dures ráciye gelyás o terno rom kere kiyá leskre pinsteri. Atunci pçucelás les ádá: „Bute mánushá ávnás pro mál? te ke ávlás legshukáreder romñi?“ O terno rom penelás: „Legshukáreder romñi ávelás ráciye pro mál te láke ávnás somnákune uripená. O thágár láhá kelás. Me láces láhá the kelyomás, uvá me ná kerávás“. — „Sostár ná kerehás?“ pçucelás e pinsteri, „deisirlá kelá tu láhá!“

Aver jivese o terno rom ávelás pro mál te pál dílos ávelás e shukár romñi te yov kelás láhá. Káná kelás, jialás o terno rom pál e páñi te beshelás upro pro bár. Leske e vodyi ávlás máy somores te yov penelás: „Hei! báçtáles me th'ávávás, the mánge the ávlás ádá romñi, káske somnákune uripená hin!“ Atunci váreko penelás leske: „Adá tute hin!“ Yov dikhelás te dikhelás pro pçuv yeká jungele jámpá te yoy penelás: „Adá shukár romñi hin tute romñi, e párne pinsteri pál somnákune ker. Yek miseç cováçáno lá kerelás pál yeká pinsteri. Jivese hin yoy yeká pinsteri, te ráciye trádel yoy páñi ándre themlin mulengré, kiyá mulenge, ke gúká bitováles páskirvená. Deisirlá tire romñi ávelá ándrál ker. Angál kástuno udár tele lelá poreskero uripen te ávlá yeká shukár romñi te pro mál ávelá. Tu jáá odoy te pçábuvá poreskero uripen; átunci náñi ávlá pinsteri te táysá hin yeká shukár, terne romñi“. Adáles áshunelás o terno rom te káná ráciye kere ávelás, les pçucelás e párne pinsteri: „Shukár romñáhá kelyál tu?“ — „Kelyom“, penelás o terno rom, „yoy ávlás pále legshukáreder romñi!“

Pál ávri deisirlá jialás o rom ávrete te gárávelás les pál yeká báre bár. Káná dikhelás, the shukár romñi pro mál jialás, átunci yov jialás kiyá kástune udáreske, páledelás te lelás poreskero uripen te les pçábuvelás. Atunci trocinelás te o rom sik pál báre, somnákune ker ávlás, káy shukár, terne romñi ávelás te cumidelás les. Yoy penelás leske leskre páramisá, sár te kothe lá o cováçáno pál yeká pinsteri kerdyás; uvá me ná áshunádyom te tumende ná penáv ádalá páramisá. Jidená pál báçt te lácipen te yekvár merená

In beinahe wörtlicher Uebersetzung lautet obiges Märchen also:

Der arme Zigeuner und die Taube¹⁾.

Es war einmal ein armer Zigeuner, der hatte drei Söhne, die bei einem grossen Herrn als Hirten dienten. Der Älteste hütete die Pferde, der Zweite die Rinder und der Jüngste die Schweine. Eines Tages hatte sich dem Ältesten ein Pferd verlaufen. Als er es im Walde überall suchte, kam er an einen Felsen, in welchem

1) Als weitem Ausläufer dieses Märchens vgl. noch: „Die Schlange als Ehemann“ in meiner Sammlung von „Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner“ (Berlin, 1886) S. 33.

sich ein hölzernes Thor befand. Er öffnete es und stand nun vor einem eisernen Thor. Er öffnete auch dieses und stand nun vor einem silbernen Thor. Er öffnete es und befand sich nun vor einer goldenen Thüre. Er öffnete sie und befand sich nun in einem goldenen Zimmer, wo auf einem goldenen Tische eine weisse Taube sass. Diese Taube sprach wie ein Mensch und fragte den Zigeuner: „Was suchst du hier?“ Der Bursche antwortete: „Ein Pferd ist mir verloren gegangen und ich suche dieses“. Drauf sagte die Taube: „Wenn du mein Mann werden willst, so sage ich es dir, wo du dein Pferd finden kannst!“ Der Bursche entgegnete: „Ich habe schon eine Geliebte, die ich heirathen werde.“ Drauf ging er hinaus.

Am folgenden Tage verlief sich dem Zweiten der drei Brüder ein Ochs und ihm geschah dasselbe, wie seinem ältesten Bruder. Auch er sagte der Taube: „Ich habe schon eine Geliebte, die ich heirathen werde.“

Nach einigen Tagen verlief sich dem Jüngsten der drei Brüder ein Schwein und auch diesem geschah dasselbe, wie seinen Brüdern. Als er ins goldene Zimmer eintrat, wo auf dem goldenen Tische die weisse Taube sass, so sprach diese also zu ihm: „Wenn du mein Mann werden willst, so sage ich es dir, wo du das Schwein findest“. Der junge Zigeuner entgegnete drauf: „Dein Mann kann ich ja immerhin werden, nur sollst du für Speise und Trank sorgen“. Da sagte die Taube: „Alles, was du wünschst, sollst du haben!“ Und so geschah es denn auch. Der junge Zigeuner konnte den ganzen lieben Tag hindurch die besten Speisen essen und den besten Wein trinken und schlafen, wann und wie lange er wollte. Dies Leben gefiel ihm eine Zeit lang recht gut, aber gar bald begann er sich zu langweilen und wünschte sich wieder hinaus in die Welt. Da sprach einmal die Taube zu ihm: „Morgen wird der König ein grosses Fest geben, das drei Tage lang dauern wird. Draussen auf der Wiese werden alle Leute der Stadt tanzen, essen und trinken. Wenn du willst, so gehe auch dahin. Morgen wirst du in deiner Tasche Geld finden. Kaufe dir dann schöne Kleider und gehe hin.“ So geschah's auch. Der junge Zigeuner fand am nächsten Tage in seiner Tasche viel Geld und ging damit in die Stadt, wo er sich schöne Kleider kaufte. Er zog die Kleider an und ging dann hinaus auf die grosse Wiese, wo der König und die grossen Herren mit schönen Frauen tanzten, assen und tranken. Der junge Zigeuner war wie ein Herzog angezogen und tanzte auch mit den schönen Frauen. Da kam gegen Abend eine wunderschöne, junge Frau in goldenen Kleidern auf die Wiese. Als der König sie sah, ging er hin zu ihr und tanzte nur mit ihr. Alle Leute sagten, das sei die schönste Frau auf der ganzen Erde.

Spät in der Nacht ging der junge Zigeuner heim zu seiner Taube. Da fragte ihn diese: „Waren viele Leute auf der Wiese? und wer war die schönste Frau?“ Der junge Zigeuner antwortete: „Die schönste Frau kam erst am Abend auf die Wiese und hatte

goldene Kleider an. Der König tanzte mit ihr. Ich hätte auch gerne mit ihr getanzt, aber ich wagte es nicht“. — „Warum nicht?“ fragte die Taube, „morgen tanze auch mit ihr!“

Am nächsten Tage ging der junge Zigeuner wieder auf die Wiese hinaus und als gegen Mittag die schöne, junge Frau kam, da tanzte er mit ihr. Nach dem Tanze ging der junge Zigeuner an einen Bach und setzte sich auf einen Stein. Sein Herz war sehr traurig und er sprach laut vor sich hin: „Wie glücklich wäre ich, wenn ich auch solch ein Weib hätte, wie diese Frau in den goldenen Kleidern!“ Da hörte er Jemanden also sprechen: „Kannst es haben!“ Er blickte um sich und sah auf der Erde eine hässliche Kröte, die also fortfuhr zu sprechen: „Diese schöne Frau ist ja dein Weib, die weisse Taube im goldenen Zimmer. Ein böser Zauberer hat sie in eine Taube verwandelt. Am Tage ist sie eine Taube, in der Nacht aber muss sie im Reich der Todten Wasser tragen, für die Todten, deren Verwandte sie ungewaschen begraben haben¹⁾. Morgen wird deine Frau schon zeitig in der Frühe ihr goldenes Haus verlassen. Sie wird vor der hölzernen Thüre ihr Federgewand abstreifen und sich in ein schönes Weib verwandeln und auf die Wiese gehen. Dann gehe hin und verbrenne ihr Federkleid; dann wird sie sich nimmer in eine Taube verwandeln können und stets das schöne, junge Weib bleiben“. Dies merkte sich der junge Zigeuner und als er abends nach Hause kam, fragte ihn die weisse Taube: „Hast du mit der schönen Frau getanzt?“ — „Ja“, entgegnete der junge Zigeuner, „sie ist wieder die Schönste aller Frauen gewesen“.

Am nächsten Morgen zeitig in der Frühe ging der Zigeuner weg und versteckte sich hinter einem grossen Felsen. Als er die schöne Frau auf die Wiese gehen sah, da schlich er zurück an die hölzerne Thüre, öffnete dieselbe und fand dort das Federgewand der weissen Taube, welches er verbrannte. Da krachte und donnerte es und unser Zigeuner befand sich auf einmal in einem grossen, goldenen Hause, wo die schöne, junge Frau ihm entgegensprang, ihn herzte und küsste. Sie erzählte ihm ihre Geschichte, wie und warum ein Zauberer sie in eine Taube verwandelt habe, aber ich habe sie nicht gehört und kann euch daher diese Geschichte nicht erzählen. Sie lebten in Glück und Zufriedenheit bis an ihr seliges Ende

Die VI. Erzählung des Siddhi-Kür findet sich im folgenden Märchen der Siebenbürger Sachsen wieder, das neuhochdeutsch also lautet:

Der Freier der Königstochter.

Weit von hier lebte in einem Lande ein mächtiger König, der eine wunderschöne Tochter besass. Da traf es sich einmal, dass ein schöner, junger aber gar armer Mann bei diesem König in den

1) Vgl. das Märchen: „Die drei Eier“ in meiner o. a. Sammlung S. 67.

Dienst trat. Er hatte im Garten die Bäume und Blumen zu besorgen und jeden Morgen der schönen Königstochter einen schönen Strauss zu bringen. Er brachte so lange der schönen Königstochter seine Strüsse, bis dass sich dieselbe in ihn verliebte und nicht minder er sich in sie. Da hatte einmal der König einen gar sonderbaren Traum. Es träumte ihm nämlich, dass der arme, junge Mann, der seinen Garten besorgte, seine Tochter geheirathet habe und dann später selbst König geworden wäre! Das war dem alten König denn doch gar zu viel und er befahl dem jungen Manne, sein Land sofort zu verlassen. Traurig und schweren Herzens räumte der arme Jüngling das Land und wanderte in die Welt hinaus. Da kam er einmal auf eine weite Haide, wo kein Haus, kein Strauch war, nur ein hoher, grosser Baum sich befand. Es war bereits Abend geworden und der arme Jüngling ging auf den grossen Baum los, um daselbst die Nacht zuzubringen. Als er unter den Baum kam, da traf er einen abgeschlachteten Ochsen daselbst auf der Erde liegen. Er schnitt sich ein Stück davon ab, briet es und verzehrte es. Er schnitt sich noch ein grosses Stück ab, band es sich um den Leib und kroch damit hinauf auf den Baum, um daselbst zu schlafen. Spät in der Nacht wachte er auf und hörte einen grossen Lärm. Er blickte um sich und sah von der einen Seite der Haide her zahlreiche Hexen auf Besen und Feuerzangen einherreiten; von der andern Seite der Haide kamen auf Schaufeln und Heugabeln zahlreiche Zauberer einher. Alle scharten sich unter dem grossen Baume zusammen, begannen zu essen, zu trinken und zu jubiliren. Während der arme Jüngling vom Baume herabblickte, fiel ihm auf einmal das Ochsenfleisch auf die Erde. Da erschrakn die Hexen und Zauberer und liefen davon.

Zeitig in der Frühe stieg unser Mann vom Baume herab und als er sich umblickte, bemerkte er auf der Erde einen goldenen Becher. Er hob ihn auf und sprach vor sich hin: „Der Becher ist schön, aber lieber wäre es mir, wenn er mit Wein gefüllt wäre!“ Kaum hatte er dies gesagt, so war schon der Becher bis an den Rand mit köstlichem Wein gefüllt. Er trank ihn aus und sagte drauf: „Getrunken habe ich, aber noch nicht gegessen!“ Da füllte sich der goldene Becher mit Fleisch und Brod und der Jüngling ass sich satt, worauf er weiter ging.

An der Grenze der Haide traf er zwei Teufel, die sich gar gewaltig balgten. Er fragte sie: „Weshalb prügelt ihr euch?“ Der eine Teufel antwortete: „Dieser Kerl hat mir meinen Stab genommen und will ihn mir nicht zurückgeben. Dieser mein Stab schlägt jeden Menschen todt, wenn ich zu ihm sage: Stab, mein Stab, schlag' drauf los!“ Da sprach der Mann: „Stellt euch her! Wer von euch am schnellsten bis zu jenem grossen Baume läuft und her zurückkehrt, dem soll der Stab gehören. Gebt her den Stab!“ Die Teufel waren mit diesem Vorschlag einverstanden, gaben dem Jüngling den Stab und liefen zum Baume und zurück. Der

zuerst Angekommene verlangte den Stab, aber der arme Jüngling sprach: „Stab, mein Stab, schlag' drauf los!“ Da flog der Stab auf die beiden Teufel los und erschlug sie, worauf der arme Jüngling mit seinem goldenen Becher und seinem Stabe weiter zog.

Da begegnete er einem Manne, der eilig des Weges einherlief. Er hielt ihn an und erkundigte sich nach dem Wege. „Lass' mich!“ sagte der Mann, „ich muss noch heute mit diesem meinem Hammer eine eiserne Burg erbauen. Schlag' ich mit meinem Hammer siebenmal auf die Erde, so entsteht gleich eine sieben Stock hohe Burg.“ Da sprach der arme Jüngling: „Stab, mein Stab, schlag drauf los!“ Drauf flog der Stab auf den Mann los und erschlug ihn; der arme Jüngling aber steckte den eisernen Hammer zu sich und ging weiter.

Gegen Abend begegnete er einer alten Frau, die auf dem Rücken einen leeren Sack trug. Der arme Jüngling fragte sie: „Wohin des Weges?“ Die Frau antwortete: „Ich eile in ein Dorf, wo es seit langer Zeit nicht geregnet hat. Dort sprech' ich zu meinem Sack: Sack, mein Sack, schüttle dich! und gleich kommt ein Regen, so stark man ihn nur wünscht.“ Drauf rief der arme Jüngling: „Stab, mein Stab, schlag drauf los!“ Und der Stab flog auf die alte Frau los und erschlug sie; der arme Jüngling aber hing sich den Sack um und ging weiter. Da dachte er sich: Wie wär's, wenn ich zurück zu meiner Geliebten kehrte und sie mit Gewalt entführte? Was kann mir jetzt der König anhaben? — So dachte der arme Jüngling und kehrte in sein Heimathland zurück. Es war schon spät in der Nacht, als er zur Burg des Königs kam. Er stellte sich fest unter das Fenster seiner Geliebten und schlug siebenmal mit seinem Hammer auf die Erde und sofort entstand eine sieben Stock hohe Burg. Er öffnete nun ein Fenster gegenüber dem Fenster der Königstochter und klopfte daran. Seine Geliebte trat drauf ans Fenster und als sie vor sich die eiserne Burg und ihren Geliebten sah, da freute sie sich gar sehr und als ihr Geliebter sie zu sich herüber hob, da war sie ausser sich vor Freude, besonders, nachdem er ihr seine zaubervollen Sachen gezeigt hatte. Am nächsten Morgen aber, als der alte König zum Fenster hinausblickte und vor sich die gewaltige, eiserne Burg sah, da ärgerte er sich gar sehr, aber noch mehr ergrimmte er, als er seine Tochter und den armen Jüngling am Fenster der eisernen Burg erblickte. Er hiess seine Soldaten sogleich ein grosses Feuer rings um die eiserne Burg anzuzünden, damit dieselbe schmelze. Aber der Jüngling nahm seinen Sack hervor und sprach: „Sack, mein Sack, schüttle dich!“ Drauf strömte ein so gewaltiger Regen herab, dass nicht nur das Feuer ausging, sondern auch die Soldaten sich vor dem Wasser nur mit knapper Noth retten konnten. Darob ergrimmte der alte König noch mehr und hiess am nächsten Tage alle seine Soldaten auf die eiserne Burg loszurücken, um dieselbe zu stürmen. Aber der Jüngling sprach: „Stab, mein Stab,

schlag drauf los!“ Und der Stab flog auf die Soldaten los und erschlug alle, die sich nicht durch eilige Flucht retten konnten.

Was blieb nun dem alten König übrig? Er versöhnte sich mit dem Jüngling und gab ihm seine Tochter zur Frau. Sein Schwiegersohn erbaute nun überall im Lande eiserne Burgen und wenn die Feinde ins Land kamen, so erschlug er sie mit seinem zaubervollen Stabe. Als der König starb, so wurde er König und lebte mit seiner Frau in Glück und Eintracht und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie auch noch heute

Dies das siebenbürgisch-sächsische Märchen. Zieht man nun die im Ganzen und Grossen genaue Uebereinstimmung der in Rede stehenden Erzählungen des Siddhi-Kür mit den hier mitgetheilten Märchen der siebenbürgischen Völkerschaften in Betracht, so dürfte man wohl eine direkte Herübernahme der Letztern aus dem Mongolischen anzunehmen geneigt sein, wobei noch der wichtige Umstand in Betracht zu ziehen ist, dass Siebenbürgen von den Mongolen nicht nur häufig besucht worden ist, sondern auch die Rumänen der Moldau und Bessarabiens mit denselben in regem Verkehr standen. Möglich ist es nun, dass diese Märchen von den Rumänen aus mongolischer Quelle direkt geschöpft, durch dieselben auch bei den andern Völkerschaften Siebenbürgens Eingang fanden, worauf die genaue Uebereinstimmung derselben mit den Erzählungen des Siddhi-Kür hinweist.

Mühlbach (Siebenbürgen).

Anmerkungen in Beziehung auf das Schach- und andere Brettspiele.

Von

K. Himly.

Im Jahrgange XXXI dieser Zeitschrift kommt auf S. 155 die einem Briefe entnommene Bemerkung von mir vor, dass bis dahin (7. Nov. 1876) meines Dafürhaltens China das Land sei, wo sich das älteste Vorhandensein des Schachspieles nachweisen lasse, dass ich dennoch gespannt der Veröffentlichung der einschlagenden Stellen aus Biruni's Werk über Indien entgegen sehe. Trotz dieser letzteren Bemerkung sind meine Worte so gedeutet worden, als ob ich den Ursprung des Spieles lieber in China, als in Indien suchen möchte¹⁾, zu welcher Ansicht ich mich nunmehr aus folgenden Gründen nicht bekennen kann:

1. Der Name des Spieles: Čatrang ist von Nöldeke im Huzväreš, also aus der Sassaniden-Zeit, nachgewiesen worden, zu welcher in China noch das Sterne-Spiel des Tšou-Wu-Ti unter dem Namen siang-khi üblich war,

2. Das Schachspiel ist recht eigentlich eine Nachahmung des Krieges und hat nach den „vier Waffengattungen“ (čaturaṅga) den Namen in Indien erhalten, zu welchen namentlich auch die vorzugsweise indische Waffengattung der Elefanten gehört. Diese be-

1) S. van der Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schachspieles S. 64. — Als ich 1870 den Vortrag „the Chinese game of chess as compared with that practised by western nations“ in der „Asiatic Society“ in Schanghai hielt, sagte ich freilich noch: „whether it was imported from China into India, or from India into China, or from Cambodia into both countries, is still a matter of doubt“. Seitdem haben sich die Zeiten geändert, obgleich ich immer noch nicht gefunden habe, wo die Chinesen den indischen Ursprung zugeben, wie Massmann S. 27 seiner Geschichte des mittelalterlichen Schachspieles, sagt mit Angabe der Jahreszahl 587! Auch meine Vermuthung, dass vielleicht das Kanûğ bei Firdosi nicht Kanyakubga, sondern Kamboğa sein möchte, lässt sich durch nichts unterstützen. Schon damals sagte ich indess: „At any rate the birth-place of the game ought to have been a country, where the use of elephants for warfare was well known“.

sondere Waffengattung dürfte wohl in China nie bestanden haben, wenn auch Elefanten ausnahmsweise gelegentlich als Schreckmittel im Kriege gebraucht sein mögen. Schon Han-Fei-tzë (3. Jahrhundert v. u. Z.) erklärt den Gebrauch des Ausdruckes siang für „Bild“ daraus, dass man mit Hülfe der Knochen eines todtten Elefanten das Bild eines lebenden dargestellt habe.

Trotzdem glaube ich meine obige Aeusserung, — abgesehen von der erwähnten Entdeckung Nöldeke's und etwa den Untersuchungen Gildemeisters im 28. Jahrgang der Zeitschrift, — aufrecht erhalten zu müssen, dass die ältesten Nachweise bis dahin (1876) in China zu finden gewesen seien, denn, was van der Linde in seiner von mir übrigens gewiss nach Gebühr geschätzter „Geschichte des Schachspiels“ (I S. 88 Anmerkung) über den im Hüan Kwai Lu vorkommenden Traum von einem Schachspiele sagt: „das Nachtge-sicht gehöre also nach der einen Quelle in die Zeit der Dynastie der Tang, nach der andern in die Zeit der Dynastie Sung“ beruht, wie es scheint, auf einem Missverständnisse der Worte des Si Wu Ki Yüan, denen zufolge die Geschichte von Tsön Sun (d. h. die Geschichte von dem Traume im Hüan Kwai Lu) mit der Sung-Zeit ganz übereinstimmen soll. Der Verfasser des Hu Ying Lin Pi Tsung, welcher das Si Wu Ki Yüan anführte, schloss aus dieser Aeusserung, dass die Aenderungen im Schachspiele erst seit der Sung-Zeit stattgefunden haben müssten, — nicht aber, dass man über die Verfassung des Hüan Kwai Lu zur Zeit der Thang zweifelhaft sein müsse¹⁾. Es handelt sich um die Gangart des Rosses²⁾, welche in der Zeit der Thang schon dieselbe war, um den (gelegentlich) seitwärts gerichteten Schritt des tsu (Bauern, Soldaten), welcher auch schon der spätere war, ferner aber um die Verhinderung des Wagens, rückwärts zu gehn (wie jetzt noch beim japanischen yari), welche Verhinderung zur Zeit des diese Ver-gleiche anstellenden Verfassers des Hu Ying Lin Pi Tsung nicht

1) Es heisst ja dort eigens: „Die Geschichte von Tsön Schun im Hüan-Kwai-Lu beweist, wie das Elephantenspiel“ (siang-khi) „zur Zeit der Tang beschaffen war. Dass das Ross drei Striche weit in schräger Richtung, der „Soldat seitwärts einen Schritt geht, das ist gerade, wie heutzutage. Wenn aber „der Wagen gerade vorrückt und nicht rückwärts geht, so ist er wie der „jetzige Soldat, und ich argwöhne, dass das Uebrige nicht ganz stimmt. Was „nun das Hsü des Tschao sagt, dass das Elephantenschach zur Zeit der Sung „nach beiden Richtungen 11 Striche gehabt habe, ist wieder ein grosser Ab- „stand von heutzutage, wo geradeaus 10 Striche, seitwärts 9 sind. Dazu kommt „noch, dass auch das Schi Wu Tschü Yüan aus der Zeit der Sung die Ge- „schichte mit Tsön Schun als mit der Sung-Zeit ganz übereinstimmend anführt. „So stimmten sicherlich die Zeiten der Tang und der Sung mit einander „überein, und die Zeit unseres gegenwärtigen Herrscherhauses mag wohl nicht „ganz damit übereinstimmen“.

2) thien ma „Himmelross“ erinnert an die thien ma von Ta-Wan (Fergana), welche im 2. Jahrhundert vor Chr. unter diesem Namen in China berühmt waren, s. I ts'i lu 14 S. 16a und Ritter, Asien V S. 638.

mehr bestand. Nun zählt der Letztere einige Verschiedenheiten des Spieles der Sung-Zeit von dem der seinigen auf, nämlich das Brett von 11×11 Strichen ($= 10 \times 10$ Feldern bei uns) im Verhältniss zu dem von 10×9 Strichen seiner Zeit ($= 8 \times 8$ Feldern mit Abrechnung des den Unterschied ausmachenden Flusses) und das Zeugniß des Schi Wu Ki Yüan für die allgemeine Uebereinstimmung des Spieles des Hün Kwai Lu mit dem seiner, d. h. der Sung-Zeit; das Ergebniss ist, dass das Spiel der Thang mit dem der Sung übereinstimme, während das der Zeit des Hu Ying Lin Pi Tsung von beiden abweiche.

Die Geschichte der Thang, welche vor 1088 gedruckt erschien und den Zeitraum 618—907 umfasst, erwähnt das Hün Kwai Lu als ein aus 10 Büchern bestehendes Werk des Nin Söng Zu und ausserdem eine Fortsetzung Sü Hün Kwai Lu in 5 Büchern von Li-Fu-Yen. Ersteres, welches sich in unserem Falle immer angeführt findet, stammte nach Wylie's Notes on Chinese Literature, einem sich auf das Kaiserliche Bücherverzeichniss (Ssê khu thsüan šu mu lu) stützenden Werke, etwa aus dem Ende des 8. Jahrhunderts.

Was den Namen siang-khi betrifft, so ist derselbe nicht chinesisch und nicht, wie Linde (Quellenstudien¹⁾ S. 264, S. 275)²⁾ thut, als lautliche Wiedergabe von Çaturanga aufzufassen (ganz so schlimm sind die üblichen Lautverdrehungen nicht). Letzteres findet sich durch ssü ping „die vier Waffengattungen“ wiedergegeben; ersteres kommt schon — ob durch spätere Einschlebung, ist schwer zu sagen — im Šwo wön, einem Wörterbuche des 1. Jahrhunderts, vor, das khi der Brettspiele überhaupt schon im Tso thsüan „der Uebermittlung“ (des Thsün-thsü) „durch Tso“, den Schüler des Khung-fu-tzë. Das siang-king des Tšou-Wu-Ti, welches sich also auf ein Spiel mit Darstellungen von Sonne, Mond und Sternen bezog, wurde 569 (nach der amtlichen Geschichte der Tšou) von Tšou-Wu-Ti verfasst und nach der Geschichte der Tšou angehängten Lebensbeschreibung des Wang Pao von diesem auf kaiserlichen Befehl mit Erläuterungen versehen, möglicher Weise von Wang Pao, der ein Schönschreiber war, auch zum Zwecke der Vervielfältigung in der damals beliebten Schriftart niedergeschrieben, geschnitten und gedruckt, da Wang Pao den Tšao Wön Šön als Hofschönschreiber ersetzt hatte, welcher mit einigen Anderen das Šwo Wön und den Tzë Lin in 6 Schriftarten zur weiteren Verbreitung geschnitten hatte laut Tšao Wön Šön's ebenda befindlicher Lebensbeschreibung (S. 9a

1) Möchte dieses herrliche Werk doch auch bald in dieser Zeitschrift eine Würdigung finden, wie sie der Geschichte des Schachspieles des Verfassers Jahrg. 28 S. 682 ff. durch Gildemeister zu Theil wurde.

2) Vgl. auch Massmann, Gesch. d. mittelalterl. Schachspiels S. 48, wo das japanische schogi aus dem Portugiesischen statt aus dem lautlich entsprechenden siang abgeleitet ist.

der Ausgabe des T'sou Šu in der Berliner Königlichen Bibliothek)¹⁾. Wie die genannte Geschichte der T'sou sagt, legte Wu Ti noch im Jahre 569 selber sein Werk aus vor einer Versammlung von hundert Gelehrten. Die Geschichte der Swei (aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts und den Zeitraum 581—617 umfassend) erwähnt schon mehrere Ausgaben mit Erläuterungen unter anderen Spielbüchern: 1) siang king 1 k'üan, 2) Wang Pao t'su (Erläuterung des W. P.) 1 k'üan, 3) Wang Yü t'su (Erläuterung des Wang Yü) 3 k'üan, 4) Ho Tho t'su (Erläuterung des Ho Tho), ferner siang king fa hien i „Beleuchtung der Bedeutung des siang-king“, 1 k'üan. Schon vor T'sou-Wu-Ti hatten die Kaiser Liang-Wu-Ti, der 502—550 herrschte, und (wahrscheinlich) Thsi-Kao-Ti (479—483) andere Spielbücher verfasst, die ebenfalls in diesem wichtigen Verzeichnisse Erwähnung gefunden haben²⁾.

Dass ich hier mit dem Schachspiele beginne, um nachher auf das siang-khi oder „Sternbilderspiel“ des T'sou-Wu-Ti zu kommen, möchte ich nicht allein mit dem beiden Spielen gemeinsamen Namen rechtfertigen, sondern auch (trotz van der Linde's wiederholter Rügen jeder Bezugnahme auf die Sternkunde) wegen des Flusses, welcher auf dem jetzigen chinesischen Brette ausser kiai-ho „Gränz-Fluss“, hwang-ho „gelber Fluss“ auch thien-ho „Himmelfluss“, „Milchstrasse“ genannt wird. Der möglichen Bedeutung des Ausdruckes nach wäre auch van der Linde's Wiedergabe von siang khi durch „Figuren-Spiel“ wohl zu rechtfertigen, da siang auch vorzugsweise Bildsäulen bedeutet und wegen der vielen Götterbilder so in siang-kiao „Standbilder-Lehre“ = „Buddhalehre“ gebraucht wird. — Eine Stelle der Geschichte der Thang (Buch 32 der liē th'swan) könnte auf den Gedanken bringen, dass im Siang-king des Wu-Ti von mehreren Spielen die Rede gewesen sei. Es heisst dort in der Lebensbeschreibung des Lü-Thsai, der Kaiser Thai Tsung (627—650) habe in T'sou-Wu-Ti's San-kü-siang-king („Lehrbuch der drei siang-Spiele“) den Ausdruck thai-tzē-si-ma nicht begriffen und, da Yün-Kung sich darauf verstanden habe, diesen befragt. Derselbe habe die Sache in seiner Jugend im Allgemeinen verstanden, aber im Alter vergessen. Darauf sei Lü-Thsai befragt worden, habe sich zurückgezogen für eine Nacht und dann die Spielgeräthschaften und die bildlichen Darstellungen (Aufgaben?) erklärt. Was man von den Erinnerungen des Yün Kung von dem alten Spiele gehört, habe mit diesen Erklärungen des Lü-Thsai genau gestimmt. — Wir sehen hier vor dem Namen des Buches siang king noch den Ausdruck san kü „die drei Spiele oder Parteen“. Das thai t'zē si

1) Spuren des Bucherdruckes, deren weitere Verfolgung ich mir vorbehalten, scheinen schon auf die Zeit der 557 erloschenen Wei hinzuweisen.

2) Die Wichtigkeit des Verzeichnisses erhellt schon aus dem Umstande, dass es schon mehrere Lehrbücher der Buchdruckerkunst erwähnt!

ma¹⁾ lässt sich verstehen als „der Kronprinz mischt die Steine“ (eigentlich „wäscht die Pferde“), da si „waschen“ noch jetzt vom Mischen der Dominosteine und dgl., ma „Ross“ in Japan für Schachsteine gebraucht wird. Der wechselnde Gebrauch der Namen der Spiele ist leider vielfach im Wege; ein solcher schwankender Name ist namentlich thšu-phu, vielleicht aus dem indischen čaupar (čatušpadam) entstanden, aber ausser der Bedeutung eines Würfelbrettspieles (vgl. Puff, Wurfzabel) auch in späteren Zeiten in der des Kartenspieles erscheinend (so im japanischen San sai tsu ye). Das Thung-kien nun (s. L. S. 48 der Berliner Ausgabe dieses grossen geschichtlichen Werkes²⁾ S. 19 b.) lässt den Kaiser Swei-Wön-Ti (581—618), das Einkehrhaus der Fremden besuchen, wo er den Mist der Pferde in der Vorhalle (thing Vorhof?) und alle Diener auf der Filzdecke (Fussteppich? Spielbrett von Filz, wie das indische bisat?) thšu-phu gespielt hätten i pai ti „mit dem weissen Kaiser“; der Kaiser sei sehr in Zorn gerathen und habe Wirth, Gäste sammt den Spielern alle zu Tode prügeln lassen. Es ist als sähe man hier den „Sohn des Himmels“ vor sich, der die Dienerschaft nicht sein Ebenbild oder eine seinen Namen tragende Figur wollte auf dem Spielbrett herumziehen lassen. Man begreift, weshalb der König im Schachspiel in China zu einem Feldherrn wurde. Aber ein Puffspiel lässt sich auch nicht mit einem „weissen Kaiser“ vereinigen; sollte damals schon das Schachspiel in China eingeführt gewesen sein? Wie ich in meinem Aufsätze über das japanische Schachspiel sagte, wurde das Puffspiel sungoroku (šwañ liu) Ende des 7. Jahrhunderts in Japan verboten. Da es mit dem chinesischen šwañ liu und sogar mit dem persischen nerd übereinstimmt, könnte man in diesem Umstande eine Aufforderung erblicken, den Beziehungen China's mit Japan und Persien nachzuforschen, welche nicht zu lange vor der betreffenden Zeit etwa stattgefunden haben möchten. Wir finden im Tšou-šu unter dem Jahre 553 eine Gesandtschaft aus Po-ssě (= Persien), unter 567, also der Zeit des Tšou-Wu-Ti, eine solche aus An-Si (eigentlich = Parther-Reich) erwähnt; nach dem Swei-šu kam eine japanische Gesandtschaft 600 an den Hof des Swei-Wön-Ti, 607 eine andere an den des Yang-ti, nachdem 601 Kalender und Bücher über Sternkunde aus Korea nach Japan eingeführt worden waren. (Der erste Verkehr aller dieser Länder war freilich viel älter.) Ferner ist beachtenswerth, dass das Swei-šu von den Japanern erwähnt, dass sie die Spiele khi, po, wu-so und thšu-phu lieben, wie auch dasselbe Geschichtswerk von den Türken sagt, dass sie das thšu-phu lieben, von den Persern zwar Nichts über Spiele, aber doch, dass persische Krieger auf Elefanten reiten, was wegen des Ausdruckes píl von Wichtigkeit ist, ob-

1) Si-ma war später Name eines Amtes im Han-Lin; sollte auch hier irgend ein solcher gemeint sein?

2) Von Ssü-Ma-Kwan 1084.

wohl das russische schon auch aus einem ganz elefantenlosen Lande vorliegt.

Mit dem Ausdrucke „Feldherrn-Schach“ (šogi = tsiang-khi) steht übrigens das Japanische auch jetzt noch nicht allein da; habe ich es doch (freilich nach der annamischen, der semitischen gleichen, Wortstellung umgestellt) in dem annamischen Wörterbuch von Pigneaux und Taberd mit der Aussprache oð'tu'ong (kō tūōng) wiedergefunden, worin kō = chinesischem khi, tūōng = tsiang ist. Andere Ausdrücke mit kō sind kon kō = khi tẏ Schachstein mit kon = tẏ Sohn, kō vay = wei khi (Umzingelungsspiel, go) kō tien = sien-khi (Elfenspiel = dem vorigen), kō song luc = khi šwañ lu (Puff), daß kō Schach spielen (daß „schlagen“), ban kō = khi phan Schachbrett.

Auch in birmanischen Wörterbüchern finden sich Schachausdrücke vor. Neben dem noch fast ganz erhaltenen čatturañ (nach der in Schreibung und Aussprache eingerissenen Verwirrung auch čačturañ, tsitturañ, aber doch trotz dem anders geschriebenen tsatu „vier“ des birmanischen Pali = čaturaṅga) findet sich tsat bhurañ (tsitboyen) „Oberbefehlshaber“ von tsat (tsit) „Heer“, eine wohl nur zufällig an das japanisch-annamische „Feldherrnspiel“ erinnernde Verdrehung. Der dem ferz entsprechende seekay (General), welcher Ill. Ztg., 1863, No. 1044 von Dr. A. Bastian erwähnt wird, ist wohl auch auf den ebenso zusammengesetzten Ausdruck tsat-kay (tsit-kay) „lieutenant-general“ in Judson's Dictionary of the Birman language zurückzuführen (tsat, tsit „Heer“, kai „übertreffen“, „übertragen“). Bei der Art und Weise, wie die hinterindischen Sprachen dem Chinesischen ähnlich die Fremdwörter verkürzen, könnte man sich versucht fühlen, tsat als Verkürzung von čaturaṅga zu nehmen, da sich in diesem Ausdrucke der Zahlbegriff soweit verloren hat, dass es bei Judson heisst: tsat aṅā le ba mit birmanischem le = 4 mit der Bedeutung „army composed of four parts“. Pallegoix's siamesisches Wörterbuch führt S. 87 chatu rong als „quatuor agmina exercitus cum suis quatuor ducibus“ auf (die duces stecken wohl in dem folgenden chaturongkhanibat?). Die Figuren (chess-men) finden sich bei Hough (English and Burman vocabulary) durch antsa und kya-bo wiedergegeben (vgl. bo-ba „Heer“), kya bei Judson durch Tiger, a piece in the game of checkers (s. van der Linde, Gesch. d. Schachsp., II, S. 450, wo matjan „Tiger“ als Steine eines auf Java auf einem sechseckigen Brette gespielten Spieles nach dem „Sijara Raja Java“ erwähnt sind)¹⁾. Das kya kommt auch in kya-khwet „Schachbrett“ vor bei Hough (chess-board), in kya-kwet „Feld auf einem Schachbrette“ bei Judson (an-yā bei Hough); freilich ist bei diesem kya htō (mit htō to thrust, to work, to make,

1) Während Birma das Schachspiel von Westen bekommen hat, sind die Spielkarten augenscheinlich aus China ins Land gekommen, ebenso nach Siam, wie die Namen hpai (in Birma), phai (in Siam und China) verrathen.

to write, to engrave, cut etc.) to play checkers or the like, „Dame oder dergl. spielen“, so dass kya beliebig für irgend welche Brettspielsteine zu nehmen scheint.

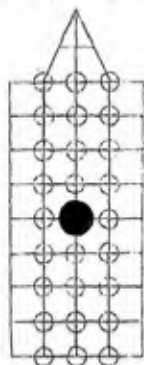
Die wohl schon früh stattgefundene Ersetzung der ehemaligen (?) Standbilder oder Figuren durch sei es schlichte Steine mit schriftlicher Bezeichnung, oder sei es durch solche mit irgend welchen äusseren Unterschieden in der Gestalt mag wohl aus sehr verschiedenen Gründen stattgefunden haben; überall wird zunächst Bequemlichkeit und Wohlfeilheit der Grund gewesen sein, — dann kam namentlich im westlichen Asien die strenge Auslegung des Bilderdienst-Verbotes hinzu. Dieselbe hat vorzugsweise wohl die Bildhauerkunst und später auch das Drechslerhandwerk betroffen, da wenigstens in Persien Gemälde auch Moscheen zieren¹⁾. Die in van der Linde's „Quellenstudien“ nach Hofmann's Uebersetzung aufgenommene Stelle des Thai Phing Yü Lan (San sai tsu ye 17 S. 2b) lautet: „Szë Ma Wön Kung (nicht: „erst Szë Ma Wön Kung . . . entwarf“) „aus der Zeit der Sung entwarf“, vielleicht besser: „In dem Siang-hi-thu-fa“ („Spielweise des Siang-hi mit Abbildungen“) „von Szë Ma Wön Kung aus der Zeit der Sung kommen die Standbilder“ (siang) oder „Figuren von tsiang („Feldherren“), ši („Gelehrten, Schreibern, Rätthen, Leibwächtern“), pu-tsu („Fusssoldaten“), kü („Wagen“), ma („Rossen“), und nu phao („Bogengeschützen“) vor, welche heute noch in Gebrauch sind“²⁾. Hier ist van der Linde (oder Hofmann?) der fehlende Elefant aufgefallen, welcher aber im Diagramm vorkommt (d. h. wohl des San sai tsu ye, wo beiläufig gleich eine Eröffnung mit vorgerückten Rösseln, die phao angreifen den kü und den Angriff in der Mitte vorbereitenden phao steht). Der Grund könnte hier in einem Missverständnisse des Wortes siang liegen, welches in tsiang, ši, pu-tsu, kü, ma, nu-phao tsi siang in der Bedeutung „Bilder“ nur einmal steht („Bilder von Feldherren, Rätthen, Fusssoldaten, Wagen, Rossen und Bogenschützen“), während es eigentlich wohl heissen müsste . . . nu phao, siang tsi siang, . . . „Bogengeschützen und Elefanten“, welche Aufeinanderfolge zweier gleicher Zeichen den Abschreiber wohl irre machen konnte³⁾. Jedoch scheint auch der Traum des Tsön Šun im Huan Kwai Lu auf Standbilder hinzuweisen; dort bildet der kin-siang-tsiang-kün einen Uebergang vom Elefanten (siang) zum Goldfeldherrn (kin-tsiang) des japanischen Spieles. — Ein Feldherr (tsiang-kün) kommt auch in einem andern chinesischen Brettspiele vor,

1) Auch in den griechisch-katholischen Ländern scheinen Standbilder missliebig zu sein. Vielleicht ist der räthselhafte Name des nestorischen Christenthums in China king-kiao auch als „Flachbilder“- oder „Umriss-Bilder-Glaube“ im Gegensatz zu siang-kiao, der Buddhalehre als „Bildsäulenglauben“ zu verstehen?

2) Aus dem chinesischen San tsai thu hwei mögen hier noch die gegenseitigen Abschätzungen der Steine stehn: Alle 16 = 90, Feldherr = 20, Wagen = 10, Geschütz = 7, Pferd = 6, Elefant = 4, ši = 3, tsu = 2.

3) Siang ist, wie wir oben sahn, sowohl „Elefant“, als „Bild“.

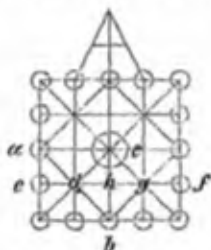
welches bei Hyde in seiner *Historia Nerdiludii* (Oxonii MDCXCIV) S. 219 erwähnt wird und in einer wenig verschiedenen Abart noch sehr üblich ist. Bei Hyde stehn auf einem Brette von 5×9 Reihen (4×8 Feldern) in der Mitte 27 Steine, deren mittelster grösser ist und *tsiang-kün* „Feldherr“ genannt wird. Wenn der Feldherr zwischen zwei feindlichen Steinen steht, so kann er sie nehmen (dieses muss nach beifolgender Zeichnung gleich beim ersten Zuge des *tsiang-kün* der Fall sein. Hyde sagt *dux utrinque habens unum, potest utrumque capere*). Hyde erwähnt den Fall nicht, wo der Feldherr selber im Laufe des Spieles eingeschlossen würde, was von zwei Seiten (*utrinque*) sehr leicht, von allen Seiten aber allerdings schwer, oder gar nicht zu bewerkstelligen ist. Die Niederlage des Feldherrn kann nach Hyde nur dadurch stattfinden, dass der Feldherr an die Spitze des über dem Rechtecke befindlichen Dreiecks getrieben wird.



Nehmen wir an, dass Hyde diese Darstellung der Sache genau nach der seines Gewährsmannes (Shin Fo Çung aus Nanking, auf den er sich im Allgemeinen in der Vorrede zu seiner *Mandragorias*, seu *historia Shahi-ludii* beruft) verfasst hat, so können wir doch nicht zugeben, dass er den chinesischen Namen des Spieles Yang Lu Ssë kan *tsiang kün* richtig verstanden habe, da er von links nach rechts *çiang kiun Yang-lo-su kan* gelesen und wider den Geist der Sprache *çiang* = *dux*, *kiun* = *milites cujusdam Latronis sive Rebellis dicti Yang lo su*, *kan* = *contra* und demgemäss „Generalissimus milites *roû Yang-lo-su contra*, scil. *contra ejus milites*“ verstanden hat mit der Begründung, „nam quae in

aliis Linguis sunt Praepositiones, in Sinica Lingua (ut et Turcica) sunt Postpositiones“. Yang Lu[k] Ssë kan *tsiang kün* ist vielmehr so zu verstehn, dass Yang ein sing oder Sippenname bleibt, Lu[k] Ssë ein ming, oder hao (Rufname), wenn nicht lu[k]-ssë als $6 \times 4 = 24$ aufzufassen sein sollte, da von den 26 „Auführern“ zwei sofort des Feldherrn Beute werden müssen und *lu[k] = 6*, *ssë = 4* ist; kan ist „verfolgen“ und schlechterdings nicht als nachstehendes Verhältnisswort zu gebrauchen, *tsiang-kün* = Oberfeldherr. Der Satz ist also zu verstehn „Yang Lu[k]-Ssë verfolgt“ oder „des Yang 24 verfolgen den Feldherrn“. Hyde sagt ferner von Yang lo-su: „qui aliquando hoc nomine famosus fuit“ (d. h. wohl nomine „Latronis sive Rebellis“, welche Worte vorausgehen); ein berühmter Anführer des Zu- und Beinamens ist mir unbekannt, vielleicht ist jedoch Yang-Su gemeint, der Feldherr des Swei-Wön-Ti, welcher diesem nach Beseitigung der T'sou und Th'sön zur Herrschaft über China verhalf (auch Wön-Ti gehörte der Sippe der Yang an). Es ist in China herkömmlich, die Empörer tsei „Diebe“ zu nennen, daher wohl die *latrones* bei Hyde. (Zu Yang's Zeit gab es auch

Thien-si-tsei; sollten diese die Thien-no-tsei des Huan-Kwai-Lu gewesen sein? I tsi lu 40 S. 27 b.) Das über dem Rechtecke befindliche Dreieck könnte an die Zufluchtörter (arabisch ^{حُصُون}) einiger Schachbretter Timurs (und an die *ἱερὰ γραμμὴ* der Griechen s. H. Coleridge in D. Forbes History of Chess?) erinnern, wenn man das bei Hyde befindliche Beispiel noch eine Zuflucht nennen könnte wegen der Zugänglichkeit für die Verfolger. Anders liegt der Fall bei dem gleich zu erwähnenden, noch in China üblichen Spiele *Si liu kan tsiang kün* „die Sechzehn verfolgen den Feldherrn“, da sich auf dem dazugehörigen Brette eigens für den Feldherrn bestimmte schräge Striche befinden und das Dreieck meines Wissens nur für ihn zugänglich ist. Das Brett hat 5×5 Reihen ($= 4 \times 4$ Feldern), und die 16 „verfolgenden“ Steine stehen nur auf den 16 Ecken der Ränder.



Man sieht das „Brett“ auf den Gassen, wo die Spieler, Tagelöhner, Kinder u. s. w. dasselbe einfach auf den Erdboden gezeichnet haben und als Steine Scherben oder dergleichen gebrauchen; das Dreieck hat einen für den Feldherrn sehr unehrerbietigen Namen, da derselbe (maossü) einen Abort bezeichnet. Gleich zu Anfang kann der auf c stehende Feldherr zum Beispiel nach d gezogen werden, wodurch die Steine auf a und b ausser Gefecht gesetzt werden. Wenn aber der Feldherr nach wenigen weiteren Zügen wieder nach d gezogen würde, während der Stein auf f nach g gelangt wäre, so würde mit dem nächsten Zuge der Verfolger von g nach h gezogen werden und der Feldherr zwischen h und e gefangen werden können. Im Anhang zu Forbes History of Chess befindet sich eine Abhandlung von Coleridge über die griechische *περτσία* und den ludus latrunculorum der Römer. Nach des Verfassers Schilderung bieten sich mir folgende Möglichkeiten eines Vergleiches dar: 1. das zur *περτσία* gehörige Brett, welches *πεντέγραμμος* „fünfreihig“ genannt wird, 2. die Stelle bei Saleius Bassus, welche sich auf den ludus latrunculorum bezieht, so weit sie nicht eine auf beiden Seiten gleiche Anzahl der Steine voraussetzt und die Art und Weise des Ziehens und Schlagens betrifft (ille petentem Dum fugit ipse rapit — et in praedam venientem decipit hostem — similisque ligato obligat ipse duos d. h. „selber einem Gefesselten ähnlich fesselt er zwei“, wenn der Stein nämlich am

Zuge war, fesselte er zwei Nachbarn, umgekehrt wurde er gefesselt), 3. vitreo peraguntur milite bella (die Museen enthalten manche gläserne latrunculi aus Römerlagern u. s. w., welche den Steinen des chinesischen wei-khi sehr ähnlich oder geradezu gleich sind, ohne dass sich jedoch die Spiele wei-khi und ludus latruncularum selber vergleichen liessen). Dem Namen, wie der Sache nach scheint das römische Spiel auf eine Nachahmung des Krieges hinauszulaufen, während die *περραία* mit ihren *ζύγες* genannten Steinen das Abbild einer Jagd ahnen lässt. In China scheint früh der Ausdruck ma für Brettspielsteine üblich gewesen zu sein und sich in Japan wenigstens auch auf die Schachsteine erstreckt zu haben ¹⁾, welche in China khi-tzë „Brettspiel-Söhne“ heissen nach dem allgemeinen Brauche, das Anhängsel tzë zur Wortbildung zu benutzen. Im Annamischen entspricht kon in kon kö s. o.; das Schriftzeichen ist das für ma „Ross“, und es mag auch diese Bedeutung ursprünglich gehabt haben, als es für gewisse Spielsteine verwandt wurde (vgl.

auch arabisch ^{٢٠٠}ماتر „Füllen“ pers. „Schachstein“ wie durch Zufall), da uns wenigstens die Beschreibung eines Spieles erhalten ist, wo die Bedeutung augenscheinlich die richtige ist, nämlich die des tamma (wörtlich „Schlage-Ross“), eines auf einem abgesehn von einigen Hinzufügungen dem jetzigen Schachbrette gleichenden Brette gespielten Brettspieles. Abbildung und kurze Beschreibung befinden sich im chinesischen San-thsai-thu-hwei (nicht in dem danach theilweise neu herausgegebenen, theils mit Zusätzen versehenen, theils auch verkürzten japanischen San-sai-tsu-ye von 1712) ²⁾. An der einen Seite des, wie gewöhnlich, auf der Mitte des Brettes befindlichen Flusses ist die Zeichnung eines Hauses mit der Benennung Han Ku Kwan („Han-Thal-Sperre“), welche sich auf einen berühmten aus Nordwesten auf Ho-Nan-Fu zuführenden Pass bezieht. Der Pass scheint als Verbindungsweg zwischen Si-King („der westlichen Hauptstadt“, d. i. Si-Ngan-Fu oder Thsang-Ngan) und Tung-King („der östlichen Hauptstadt“, d. i. Lo-Yang in der Gegend des jetzigen Ho-Nan-Fu) namentlich zu den Zeiten T'sou-Wu-Ti's eine besondere Wichtigkeit gehabt zu haben; ausserdem aber wird sein Name noch in der Sage von Lao-Kün, dem Stifter der Tao-Lehre, genannt, welcher dort vor seiner Reise nach dem Westen verschwunden sein soll. An der schräg gegenüber liegenden Ecke des Brettes ist ein anderes Haus als Yü-Mön-Kwan bezeichnet mit dem Namen

1) ma bedeutet sonst auch kleine Gewichte, ist vielleicht aus dem malaischen mas entstanden und nicht in der Bedeutung im Kang-Hi-Wörterbuche zu finden.

2) Die von mir eingesehene Ausgabe des San thsai thu hwei scheint zu Anfang der Mandschuherrschaft erschienen zu sein. Die erste Ausgabe vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts steht mir leider nicht zu Gebote. — Die japanische Ausgabe wird von Europäern gewöhnlich schlechtweg mit dem Namen „japanische Encyclopädie“ oder dergleichen angeführt!

(„Nierenstein-Thor-Sperre“) eines andern berühmten Passes, der im westlichen Kan-Su liegt und seinen Namen von dem auf diesem Wege eingeführten Yü oder Nephrit von Hoten erhielt. Ein Lung-Si-kyen „Amt von Lung-Si“, welches an dem dem Han-Ku-Kwan gegenüberliegenden Ende des „Flusses“ verzeichnet steht, erinnert an die zwischen beiden Pässen befindliche Stadt Lung-Si (Kung-Thsang) ¹⁾ in Kansu (zur Zeit der Sung gab es auch kyen als Ortsverwaltungen; ob aber in Lung-Si, ist mir zweifelhaft). Auch das Thšī-an-i („Roth-Ufer-Botenamt“) in der Mitte scheint sich auf eine wirkliche Oertlichkeit zu beziehen, ebenso das Kien-Yang-kyen an der Feldherrn-Burg der rechten Seite, da man es wohl wie ein Kien-Yang-hien (34° 35 N. B. 107° 11 Ö. L. Gr. bei Lobscheid's Topography of China) verstehen kann, demnach scheint auch das Sa-Yüan-kyen, „Sand-Hof-Amt“, an der Ecke rechts von Han-Ku-kwan so aufzufassen. Anders scheint es hingegen mit dem Ta-Ssü-kyen bei der zweiten Feldherrnburg links zu sein, dessen Bedeutung „grosses Viergespänn-Amt“ ²⁾ zu dem daneben an der Ecke stehenden Thai Phu-sšü stimmt, dem noch jetzt üblichen Namen des Hofstallmeisteramtes. Auch an der links vom Ta Ssü kyen befindlichen Ecke befindet sich ein „Schecken-Hof“ (khi-ki-yüan), in dessen Namen ein „Schecke“ (khi) vorkommt. Das Kang-Hi-Wörterbuch führt schon eine Stelle aus dem oben erwähnten Šwo-Wön zur Erklärung dieses mit ma „Ross“ als Begriff- und dem auch in khi „Brettspiel“ vorkommenden Lautzeichen geschriebenen Wortes khi an ³⁾, derzufolge es ein „Ross mit dunkel-eisenfarbener Zeichnung wie ein Spielbrett“ bedeutet (ma „Ross“, thsing „dunkel“, li „eisenfarben“, wön „Verzierung“, kü „wie“, po „spielen“, khi „Brettspiel“). Das zweite Zeichen ki enthält neben dem Begriffzeichen ma „Ross“ noch das Lautzeichen ki, welches sonst „Hoffen“ bedeutet. Das Wort bezeichnet nach dem Kang-Hi-Wörterbuche einen Eilboten (thsyen-li-ma „Tausend-Li-Ross“). — Das erste Zeichen khi mit lu Hirsch als Begriffzeichen ist auch das von khi-lin „Einhorn“. An derselben Seite des Brettes und des Flusses befindet sich der „Hof des fliegenden Drachen“ (Fei Lung yüan) und in der Mitte des Brettes, dem Thšī An I gegenüber ein Sang-Söng kü oder „Wagenzeughaus“. Zwischen je zwei von diesen 11 Häusern sind die Standörter für je acht Steine angemerkt mit Ausnahme der beiden Strecken am „Flusse“, welche je zwischen dem Han-Ku-kwan einerseits und dem Thšī-An-i, oder Sang-Söng-kü anderseits liegen, — woraus sich 8 × 10 Steine ergeben. Für die Steine, welche theilweise „Pferde“ genannt sind, kann man auch Geldstücke u. s. w. nehmen, — es handelt sich also nur um Steine von gleichem Werthe

1) 34° 56' 24" N. B. 104° 43' 30" O. L. Gr. s. Lobscheid, Topography of China.

2) Mayers übersetzt Sang Sö yüan durch „the Palace Stud“ (Hofgestüt), s. Mayers, the Chinese Government S. 8.

3) ma thsing li wön kü po khi ye lautet die Stelle.

und um kein dem Schach zu vergleichendes Spiel. Nimmt man noch hinzu, dass Würfel gebraucht werden, so hat man ganz den Eindruck eines „Post- und Reisespieles“, wie sie bei uns und auch noch in Japan üblich sind. Das Spiel wird bereits im Thang Kwo Si Pu („den Ergänzungen zur Geschichte des Reiches der Thang“) erwähnt, welches nach Wylie's Notes on Chinese Literature S. 212 in der Sammlung Thang Sung Thsung Su („Sammelwerk aus Thang- und Sung-Zeit“) mit 80—90 anderen Werken unter den Ming neu herauskam und nach dem Tzö Ši Tsing Hwa den Li Tšao ¹⁾ zum Verfasser hatte. Auch nach dem Yüan-Kyen-Lei-Hang erwähnt die Stelle des Thang Kwo Si Pu, dass ein gewisser Ling Thswei-Ši aus Lo-Yang das thšü-phu wegen seines Alters geliebt habe, von dessen Spielweisen es drei Arten gebe²⁾. Der Steine seien 360 (!) mit 2 Püssen (kwan s. o.), der Spieler nehme 6 „Rosse“ (ma), der Würfel (thou oder šai) seien 5 Stück. Es folgen nun die einzelnen Würfe, aus deren Aufzählung hervorzugehn scheint, dass ursprünglich die indischen Kauri-Muscheln zu Grunde lagen. Bei dem jetzigen indischen Puffspiele pačtsi nämlich, zu welchem das gleiche kreuzweise Brett dient, wie zu dem mit 2 länglichen Würfeln (mit 3, 4 und 1, 6 wie bei Domino) gespielten čaupar, bedient man sich fünf Kaurimuscheln und lässt die oben liegende offene oder geschlossene Seite entscheiden, wobei fünf mit der Oeffnung nach oben (?) liegende Muscheln als höchster Wurf „fünfundzwanzig“ (hindustanisch pačts) gelten. Hiermit scheint der Wortlaut des Chinesischen einigermaßen zu stimmen: „Man unterscheidet zwischen schwarz (heŷ) als dem bessern Wurf“ (šang „oben“) „und weiss als dem schlechtern“ (hia „unten“); die Kaurimuscheln sind zwar nicht auf einer Seite schwarz, auf der andern weiss, — doch mögen irgend welche Gegenstände in China zu diesem Zwecke bezeichnet worden sein, — der Umstand, dass auf den jetzigen Würfeln in China die Vieren und die Eins roth (letztere auch von der Farbe des Elfenbeines auf dem Würfel), die Augenzahlen 2, 3, 5 und 6 schwarz (bei Domino von zwei Sechsen auf einem Steine je eine Hälfte roth) sind, scheint nichts damit zu thun zu haben (vier ist eine glückliche Zahl). „Von schwarzen khö 2“ (khö „zerschneiden“ = „theilen“) „ist tu „Kalb“, von weissen khö 2 = tšŷ „Fasan“. Ein Wurf von lauter schwarzen heisst lu „schwarz“ und gilt 16, 2 tšŷ und 3 schwarze heissen tšŷ „Fasan“ und gelten 14, 2 tu und 3 weisse heissen tu und gelten 10, alle weisse heissen pai „weiss“ und gelten 8, vier sind ein „Glückswurf“ (kwei thsai, kwei „edel“, „theuer“, thsai „Glücksfall“), „offen“ (khai) betragen sie 12, „geschlossen“ (sai) 11“. Man hat hier also alle Möglichkeiten der Kaurimuscheln, wenn man für „offen“ setzt „schwarz“ und für „geschlossen“: „weiss“. Weniger verständlich ist

1) Li Tšao lobte nach dem Ssü khu thšüan šu mu la 85 S. 1a zur Zeit der Thang.

2) s. Yüan Kyen Lei Hang 330 S. 24a; Tzö Ši Tsing Hwa 122 S. 6a u. f.

das Folgende: tha „Pagode“ ist 5, thu „kahl“, „stumpf“ ist 4, kwei „hochhalten“ ist 3, hiao „Eulenart“ ist 2, — diese 6 (?) sind verschiedene Glücksfälle. Wenn der „Glückswurf“ (kwei thsai) hinter einander geworfen wird, so erlangt man ta ma „Schlage-Ross“ und den Durchgang durch den „Pass“ (kwo kwan), bei den übrigen Glücksfällen nicht. „Neu hinzugefügt wurden die zwei Glücksfälle „tsin kyu“ („9 vorwärts“), „thui lin“ („6 rückwärts“). — Auf dieses Ta-Ma-Spiel werde ich wohl noch öfter zurückzukommen haben, zumal da es eines von den sehr ungleichartigen Spielen ist, welchen man den Namen thsü-phu gegeben hat. Der Name ta-ma für ein Brettspiel könnte um so mehr auffallen, als wir noch immer nicht den Ursprung des europäischen Damespieles, oder wenigstens seines Namens kennen. Van der Linde hat den Ursprung der schrägen Gangart unseres Damesteines aus dem alten ferz ausführlich entwickelt, und wohl mit Recht darauf hingewiesen, dass nach altem Sprachgebrauche ein jeder zum ferz gewordene Stein eine dama war. Dennoch scheint mir der Ursprung des Ausdruckes noch nicht genügend erforscht zu sein. Wie schon Hyde in seiner Historia Damiludii (de ludis orientalium II) sagt, haben die Türken ein besonderes Damespiel, in welchem sie die Steine geradeaus ziehn, er sagt S. 180: „Hic ludus apud Turcas aliquando appellatur

آتلانباچ Atlanbâğ, nunc Europaeorum modo دامة Dâma, quorum illud (si recte distinxit narrator), طوغرى dogri, i. e. recta, hoc vero ترس Ters i. e. oblique movetur“. Ich glaube das erstere mit geradeaus gerichteter Gangart in Konstantinopel gesehen zu haben. Wäre der eine Namen atlan bâzi „Ueberspringespiel“, so könnte das Spiel einen bezeichnenderen Namen, als diesen, in welchem noch dazu das Wort at „Ross“ steckt, nicht wohl haben. Da aber bâğ, wie es Hyde hat, Zoll ist, wäre atlan bâğ etwa soviel wie Uebergang-Zoll. Woher nun das fremde Wort dâma? Mit dem chinesischen tâ-ma würde es so genau stimmen, wie irgend möglich, da das Chinesische den weichen Anlaut nicht hat. Auch haben wir obiges geschichtliche Zeugniß von der uralten Uebung der Türken im Brettspiele; — dennoch aber scheinen sich in China keine Spuren dieses „Ueberschlagesspiels“ zu finden. Wir haben gesehen, dass es der ferz gewordene Bauer war, der zur dâma wurde. Zufällig stosse ich bei van der Linde auf drei alte Büchernamen, welche mir zur Sache zu reden scheinen. In des Verfassers „Geschichte des Schachspiels“ befinden dieselben sich S. 401 f des zweiten Bandes in der Abhandlung über „das Damespiel“ und lauten:

Antonio Torquemada, El ingenio o Juego de Marco, de Punto, o Damas. Valencia 1547. 4. „Wahrscheinlich verschollen!“ setzt der Verf. hinzu.

Pedro Ruiz Montero, Del Juego de las Damas, volgarmente el Marro. Valencia, Gab. de Ribas, 1590. 4. „Ebenfalls verschollen.“

Libro del iuego de las damas, por otro nombre el marro de punta

Hier sehn wir, dass in Spanien Ende des sechzehnten Jahrhunderts noch ein volksthümlicherer Name el marro vorhanden war. Doch halten wir uns zunächst an den Namen des ersten Buches mit den Ausdrücken juego de marco „Rahmen-Spiel“ (also etwa ein Spiel, wo man am Rahmen oder Rande umwendet) — wenn das c hier nicht Druckfehler für r ist — und juego de punto „Ziel-Spiel“ zweifelhaften Sinnes, es sei denn, dass das Ziel des Indiedameziehens gemeint wäre. Dass das r im zweiten und dritten Falle kein Druckfehler für c ist, werden wir gleich sehen. Das spanische Wörterbuch lehrt uns, dass marrar: „verfehlen“ und marro „Ausweichung, Versehn“ bedeutet, marro de punta ist also „Verfehlung des Zieles“. (Das Ziel wurde nämlich getroffen im Schachspiele, wo die Figur auf das betreffende Feld schlägt.) Vielleicht

irre ich nicht, wenn ich das spanische marrar vom arabischen مر marra „vorbeistreichen, vorbeigehen, überschreiten“ ableite (türkisch atlamaq) ¹⁾. Gehen wir einen Schritt weiter und nehmen wir Anstoß an dem ungeheuerlichen Ausdruck entra dama „tritt in die Dame“, „gelaugt in die Dame“, den wir schon bei van der Linde a. a. O. S. 331, aus dem Buche Lucena's finden und fragen wir uns, ob denn nicht auch dieses dama arabisch sein könnte. Das

genau entsprechende دام dâma! „er daure, verharre!“ welches arabische Briefe als Wunsch einzuleiten pflegt in دام بقاء dâma baqâhu, دام وجود dâma wuğûduhu! u. s. w., und welches vielleicht oft ausgerufen wurde bei der Verwandlung des Bauern am Rande des Brettes, wo er als solcher nicht hätte weiter gezogen werden können, — könnte es nicht den Namen des neuen Spieles hervorgerufen haben? Ausserdem aber weist das Damespiel die Gangart des Kurrier's oder neueren Läufers auf, welche aus einer der erweiterten

Schacharten stammt, welche arabisch الشطرنج التام asšatranğ attâm „vollständiges Schach“ genannt wurden, ein Ausdruck, der sich im Munde eines Spaniers zu ajedrez atama ²⁾ und durch Umdeutung in Verbindung mit jenem Ausdrücke zu ajedrez de la dama gestalten konnte, letzteres jedoch erst, nachdem dama = señora sich von Frankreich her eingebürgert hatte. Wollen wir bei dem Umstande, dass auch der neue Läufer und die neue Königin (die später auch dâma genannt wurde) ebenfalls nur zwischenliegende Steine schlagen konnte, an das türkische atlamak „überspringen“

1) S. o. Atlamağ.

2) Ein a am Ende könnte hinzugefügt sein, oder Endung des Wenfalls, vgl. rambla = رمل.

denken, so wäre auch hier eine Mischung von Morgen- und Abendland möglich¹⁾.

Wir sahen, dass das San thsai thu hwei die Häuser und kwan des ta-ma-Spieles auf dem heutigen Schachbrette vertheilte; da nun nach Li-Tsao's Ergänzungen zur Geschichte des Thang-Reiches ein mindestens ganz ähnliches Spiel schon damals üblich gewesen sein müsste, während nach dem Tsao Sü noch zur Sung-Zeit ein gleichseitiges hundertfelderiges Brett üblich war, so wäre anzunehmen, dass das heutige Brett schon zu einem andern Spiele vor dem Schachspiele gebraucht worden wäre. Sieht man sich jedoch die Zeichnung des San thsai thu hwei an, so steigen Einem leicht Zweifel auf, ob das Brett ursprünglich für das ta-ma bestimmt gewesen sein könnte. Mag der Fluss nun ursprünglich ein Gränzfluss (kyai-ho), oder die „Milchstrasse“ (thien-ho) gewesen sein, das Alter eines Theiles des Brettes scheint wenigstens mit ziemlicher Sicherheit höher angesetzt werden zu müssen. Es ist dieses das „Neunschloss“ (kyu kung), wie die Feldherrnburg heisst in den bekannten die Züge erläuternden Reimzeilen mit dem Anfange tsiang-kün pu li kin-kung nei „der Feldherr trennt sich nicht von dem Neunschloss“. In dem oben genannten Bücherverzeichnisse des Swei-Sü nämlich, wo auf die Abtheilung für Rechenkunst die Traum- und Loosbücher und dgl. (272 Werke) folgen, sind auch die meisten Spielbücher wegen der Verwandtschaft des Stoffes aufgeführt, von denen allein über zwanzig den Ausdruck kyu-kuñ enthalten. Voransteht 1) ein Hwañ-Ti kyu-kuñ kiñ „das Neunschloss-Lehrbuch des Hwañ-Ti“, demzufolge dieser märchenhafte Kaiser auch diese Bürde zu tragen hätte. Wie aber eine Anmerkung sagt, hätte es auch unter den Lyañ (502—557) ein zur Zeit verloren gegangenes 2) Hwañ-Ti ssé pu kyu-kuñ, ein „Neunschloss des Hwañ-Ti in 4 Theilen“ gegeben. Ein 3) kyu-kuñ-kiñ bestand aus 3 Theilen, zwei 4—5) kyu-kuñ hiñ khi kiñ hatten ebenfalls je 3 Theile; hiñ khi bedeutet „die Steine ziehn“ (hiñ „gehen“). Es folgt 6) ein kyu-kuñ hiñ khi fa (fa „Spielweise“) von Fañ-St, 7) ein kyu-kuñ hiñ khi tsa fa („verschiedene Weisen, auf dem Neunschlosse die Steine zu ziehn“) in 2 Theilen, 8) noch ein kyu-kuñ hiñ khi fa von einem andern Verfasser, 9) ein kyu-kuñ hiñ khi thsao (thsao „Abschrift“?), ferner 10) ein kyu-kuñ thwei fa („Weise, mittels des Neunschlosses zu berechnen, oder zu lösen“), 11) ein kyu-kuñ yao tsi („Sammlung des Wichtigsten über das Neunschloss“) von Tou-Lu-Kwañ, 12) ein kyu-kuñ kiñ kyai („Erklärung des kyu-kuñ-kiñ“,

1) In der Alhambra soll nach Murray, Spain S. 375 ein Damespiel abgebildet sein. — Von sonstigen Brettspieldrücken könnte auch Gambit ursprüng-

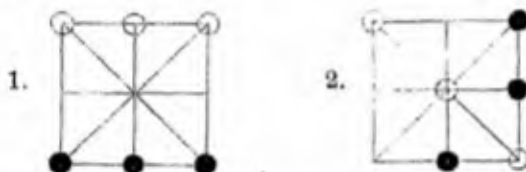
lich arabisch sein = *الجنيبة*, wenn nur nicht das g im spanischen gambito im Wege stünde, wo man sonst j erwarten sollte, wie in jambas „Thürpfosten“ (frz. jambades?) und jabali „Eber“ = *جبالى* jabali u. s. w.

oder „das kyu-kuñ-kiñ mit Erklärungen“) von Li-Ši, 2 Hefte, 13) ein kyu-kuñ thu („Abbildungen des Neunschlosses“, d. h. Aufgaben?), 14) ein kyu-kuñ pyen thu („Abbildungen der wechselnden Stellungen des Neunschlosses“), 15) ein kyu-kuñ tsa šu („verschiedene Bücher über das Neunschloss“), 16) ein kyu-kuñ tsa tšan („verschiedene Weisen, vermittle des Neunschlosses zu lösen“) in 12 damals schon verloren gegangenen Theilen, 17) ein thai i kyu-kuñ tsa tšan („verschiedene Weisen, mittels der Ureinheit und des Neunschlosses zu lösen“) in 10 Theilen, 18) ein kyu-kuñ pa kwa šī phan luñ thu („Muster für das Neunschloss und die acht Zeichen“), Abbildungen des sich windenden Drachen“), 19) ein kyu-kuñ kün hyen lu („Verzeichniss der Neunschlösser, Bezirke und Kreise“, vgl. mit diesen kün und hyen die kyen des ta-ma), 20) ein san yūan kyu-kuñ li thšūn — („vollständige Aufstellung der drei Ursprünglichen im Neunschloss“ — die san yūan oder drei Ursprünglichen sind hier wohl zunächst mit den drei Steinen des Mühlespiels für uns zu vergleichen, die drei Urstoffe des Tao und die drei Zeiträume (kalpa) liegen wohl ferner), 21) ein tun kya²⁾ kyu-kuñ pa mōnthu („Abbildungen des Hinterhaltes im Neunschlosse und an den acht Thoren“). Das Neunschloss auf dem chinesischen Schachbrette stimmt ganz mit dem vierten Theile des Brettes des von van der Linde in seinen „Quellenstudien“ benutzten „Alfonso-codexes“ überein, welches dort zur Erläuterung des alquerque abgebildet steht, wie andererseits das ganze vierfache Brett wieder mit dem obigen des Spieles „Sechzehn jagen den Feldherrn“ (bis auf den Zufluchtsort) stimmt; bei Alfonso jagen 12 weisse Steine einen schwarzen. Derselbe scheint aber auch das einfache Brett gekannt zu haben, da er sagt (S. 75 bei van der Linde) *iuagos los unos de XII casas, los otros de X, los otros de ocho, los otros de VI. los otros de quatro e assi fuerron descendiendo fasta en una casa, que partieron en ocho partes.* („Spiele die einen von 12 Feldern, die anderen von 10, die anderen von 8, die anderen von 6, die

1) pa kwa die acht Zeichen, welche den Stoff zu den 64 Verwandlungen des I kiñ oder „Lehrbuches der Wandlungen“ geben.

2) kya „Harnisch, gepanzert“, woher kya-thšuan ein Panzerschiff der Neuzeit. Im Hsün Kwai Lu sind die liu kya „6 Gepanzerte“ als Bauern im Schachspiele aufzufassen. Wir finden aber auch im oben genannten Verzeichnisse ein Buch tun kya san yūan kyu kya li thšūn („vollständige Aufstellung des Hinterhaltes, der drei Ursprünglichen und der neun Gepanzerten“), worin die kya kya oder „neun Gepanzerten“ an die neun Füssoldaten des japanischen Schachspieles erinnern könnten. Die Uebereinstimmung mit den kya im Birmanischen ist wohl nur zufällig, — der als Tiger (hu) gekleidete Krieger ist sonst nicht chinesisch. Da wir in dem Verzeichnisse auch mit Loosbüchern zu thun haben, will ich noch erwähnen, dass das Thai-i der Name eines Sternes ist, der in der Nähe des einst hochverehrten Nordsternes zu finden ist; die liu kya sind zwar in demselben Falle, fehlen aber in unserm Verzeichnisse. Der Name šī ōr liñ khi pu kiñ „Leitfaden der Wahrsagung (pu) aus den 12 wirksamen Bretsteinen“ spricht deutlich genug, wenn er sich auch nur auf das Spiel der „12 Steine“ bezieht.

anderen von 4 und so stiegen sie abwärts bis auf ein Feld, welches sie in 8 Theile theilten¹⁾. Auch das Mühlespiel findet sich sowohl bei Alfonso, als auch in China wieder (nach Gildemeister auch im kitāb el aghāni schon²⁾). Was aber unser Neunschloss-Spiel anlangt, so möchte es wohl am besten wiederzufinden sein in dem schon bei Hyde (de ludis orientalibus II p. 211) vorkommenden und noch in China geübten liu tšī (luk tšik von Hyde umgekehrt in che-lo), die „sechs Geraden“, („Hingestellten“, „Pfähle“?) oder vollständiger liu tšī khi „die sechs geraden Schachsteine“. Hyde erwähnt das Spiel wohl mit Recht als ein verkürztes Mühlespiel (s. im Allg. Hyde p. 202 ff. Kitāb al aghāni nach Gildemeister bei v. d. Linde, Quellenst. S. 8), womit der englische Name Shortcastle stimmt. Nebenstehende Zeichnungen mögen 1. die anfängliche und 2. eine Schlusstellung veranschaulichen, bei der Weiss Sieger bleibt.



Das vollständige Mühlespiel mit den schrägen Strichen und ohne dieselben findet sich bei Hyde a. a. O. S. 210 unter dem arabischen Namen القرق Al Kirk, dem persischen سی پرده si-perdé „id est Trivelium seu Triplex velum“ (Hyde verstand aber lieber darunter drei Lippen oder Grabenränder) dem griechischen τριόδιον und dem türkischen dokurgjin (dokurgun s. Zenker)²⁾. Der chinesische Name fehlt. Ich habe mir für das vollständige Brett gemerkt: ta hañ „grosse Ramme“ und für das ohne schräge Striche siao hañ „kleine Ramme“, für das Spiel an und für sich hia hañ „die Ramme fallen lassen“, „rammen“ (hia „unter, herunterlassen“), finde aber auch in „Notes and Queries on China and Japan“ S. 127 chuk sam (čok sam) „taking three“ in einem Aufsätze von Lister vom Jahre 1870. Wenn man nicht die Anzahl der Steine zu Grunde legen wollte, so könnte man im türkischen dokurgun (von dokus 9) einen Hinweis auf das „Neunschloss“ suchen, welches übrigens sei es als Verzierung, sei es, um auch zu dem weniger

1) S. van der Linde, Quellenstudien S. 8.

2) Statt كعب ca'b lies لعب la'b, statt البيدر البيدر wie oben البيدر baidar „Tenne“, statt فيصفون lieber فيضون von وضع da „stellen“ einen bessern Sinn giebt als „beschreiben“. Hyde übersetzt auch „disponant“.

anstrengenden Spiele gleichsam der Abwechslung halber zu dienen, mehrfach auf vorder- und hinterindischen Brettern vorkommt. Bei Hyde (hist. Shahiludii S. 60) findet sich ein reich verziertes Brett mit der Ueberschrift: „Scaccarium Persarum in Indiâ degentium“, und der Verfasser deutet das in der Mitte des Brettes befindliche vollständige „Neunschloss“ sowohl, als die mit schrägen Strichen versehenen Eckfelder und die je zwei ebenso bezeichneten der Mitte des rechten und des linken Brettrandes als „asyla“ des Königs aus, ohne sich auf Weiteres einzulassen. Auch Hiram Cox hat ein birmanisches Brett veröffentlicht, welches in der Mitte das Neunschloss aufweist (s. v. d. Linde, Gesch. d. Schachspiels I, S. 85, andere Beispiele sehe man ebenda S. 123).

Zu den Spielen, welche in China (und Japan) unter anderen mit dem fremden Namen thšu-phu (= čaupar, dieses = čatušpadam s. Shakespeare, hind. dict.) benannt worden sind, gehört vor allen das Puffspiel. Das Volksbuch Wan Pao Thsüan Šu erwähnt dieses (šwañ-liu) zusammen mit einer Art Domino (Tšu-wo) unter diesem Gesamtnamen. Letzterer kommt aber schon in einem dem Ma-Yung (79—166 n. Chr.) zugeschriebenen Gedichte vor und bezieht sich dort auf eine andere Art Brettspiel, wie ja auch der Ausdruck čatušpadam, wenn er hier wirklich zu Grunde liegen sollte, sich nur auf das Brett zu beziehen braucht. Im Yüan Kyen Lei Hang, wo sich das Gedicht findet, steht unter Thšu Phu ein Satz aus dem Po Wu Tš'i, einem berühmten, viele Wundergeschichten enthaltenden Werke, welches nach Wylie (Notes on Chinese Literature S. 153 ff.) ursprünglich aus der letzten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammte, während der Sung-Zeit verloren und aus den in andern Werken zerstreuten Bruchstücken des alten Werkes neu gesammelt zu sein scheint. Der Satz lautet: Lao-tzě žu Hu tso thšu-phu, d. h. „als Lao-tzě nach Inner-Asien ging, machte er das thšu phu“. Da bekanntlich die Anhänger des Tao die Buddhalehre wenigstens theilweise auf den Einfluss des nach dem Abendlande gegangenen Lao-Kün zurückführen, kann man hierin einen Hinweis auf indischen Ursprung des Spieles finden, wie ja auch oben erwähntes Gedicht des Ma-Yung gleich am Eingang einen Hinweis auf das tao und tő des tao-tő-kiñ enthält. — Spiele mit dem Namen šwañ-liu sind im Yüan Kyen Lei Han unter po (einem seit den alten Tšou gebräuchlichen Namen für gewisse Spiele) aufgeführt und mit Stellen aus verschiedenen Werken belegt. Nach dem Ki Tsuan Yüan Hai stammt das šwañ-liu aus Indien und wird im Nie-pan-kiñ (Nirvāna-sutra) das Spiel Po-lo-sai genannt. Ich komme hier auf das Bücherverzeichnis des Swei-šu zurück, nach welchem das „von den Gelehrten am höchsten geschätzte Nirvāna sutra in 2 Theilen unter Han-Liñ-Ti (168—190) von dem Yüe-tš'i (Tuchären oder Indoskythen) Tš'i-tšan, einem Buddhamönche (çramana) übersetzt wurde. In Polosai könnte man vielleicht prasāda („Heiterkeit, Gunst, Gewogenheit“, nach St. Julien aber durch chines. thang Halle, „palais“

wiedergegeben, wenn auch dort Méthode pour déchiffrer S. 80 mit so-t'o für -sáda) vermuthen. Nach dem Huñ Tsun Sü aus der Sung-Zeit ist šwañ-liu (šwañ-luk „zweifache sechs“, in Japan ausgesprochen suñoroku) der neueste Name und hat das Spiel mit demselben im Ganzen vier Namen erhalten, nämlich wu-šo (wuk-šok „Speer greifen“), thšañ-haň „lange Reihe“, po-lo-sai-hi (worin hi chinesisches „Spiel“) und šwañ-lu. Das Spiel habe seinen Ursprung im westlichen Indien und sich weiter verbreitet zu den Wei aus dem Hause Tsao (220—265), seine Blüthe erreicht unter den Lian (502—557), Thšön (557—589), Wei (d. h. aus dem fremden Hause Toba 386—557 im Norden), Thsi 479—502), Swei (589—618) und Thaň (618—908) bis auf die Zeit, wo sein (des Verfassers Kaiser) Thai-Tsun (976—998) in seinem Lesezimmer Kwei-wön-ko die „Aufzählung der berühmten Dichterwerke“ (šin ší ki) herausgegeben habe (die Sammlung erschien 987 unter dem Namen Wön Yüan Yin Hwa und umfasste die Dichtungen von den Lian an, reichlich neun Zehntel umfassten nach Wylie, Notes on Chinese Literature S. 193 die der Thang). Im Jahre 984 hatte Thai Tsun die Durchsicht der grossen Encyclopädie Thai-phín-yü-lan von Li Faň und Genossen vollendet, welche die schon von mir in dem 1870 vor der Asiatic Society in Schanghai gehaltenen Vorträge erwähnte Schachstelle enthält, die van der Linde in seinen „Quellenstudien“ nach Hoffmann und dem San-sai-tsu-ye anführt (s. o.)¹⁾. — Doch, auf das šwañ-liu zurückzukommen, so stimmt schon die Beschreibung des oben genannten Thaň Kwo Ší Pu (s. Yüan Kyen Lei Haň 330 S. 10 b.) mit dem spätern Spiele darin überein, dass 15 Steine (schwarze und gelbe) auf jeder Seite sind und 2 Würfel gebraucht werden. Die unseren Zacken entsprechenden Striche heissen von Alters her

1) Neben einer nicht die ursprüngliche Stellung, sondern eine vor dem vierten Zuge genommene Aufstellung wiedergebenden Abbildung heisst es also im San-sai-tsu-ye 17 S. 2b: „das Thai Phín Yü Lan sagt: das šiaň-hi ist von „Tšou-Wu-Ti erfunden, und die nach dem von seinem Würdenträger Waň-Pao „verfassten Lehrbuche gezogenen Steine haben ihre Benennungen nach Sonne, „Mond, Wandelsternen und Sternhäusern (oder einfach „Sternhäusern“ šin-thšön), „was mit der Gegenwart nicht übereinstimmt“. Es folgt obige auf Ša-ma-wön-kuň bezügliche Stelle, dann ein Absatz, hinter dem fortgefahren wird: „Das „Wu Tsa Tsu sagt: „Wegen der Ueberlieferung, dass das šiaň-hi von Wu-Waň „zur Zeit der Befehdung des Tšou gemacht sei, verhält es sich nicht so. Dazu, „was die Verbreitung durch die Truppen der streitenden Reiche und die Ihrigen „anlangt, so war damals der Kampf zu Wagen noch in Ansehn. Dass die „Soldaten die Grenze überschreiten und es ein Gebot giebt vorzurücken, aber „nicht zurückzugehn, bedeutet, dass man das Boot versenken und das Beil zerbrechen will. Obgleich die Gelegenheiten und Wechselfälle im Hinblick auf „das wei khi etwas beschränkt sind, so haben doch die Feinheiten bei Angriff, „Vertheidigung und Hilfe unsäglich viele, tausend- und zehntausendfache Wandlungen“ (Wu-Wang 1135—1115 v. Chr., Tšan kwo die „streitenden Reiche“ 484—221 v. Chr.). Die Chinesen ziehen meist das wei khi vor; doch entbehrt das šiaň khi auch für europäische Schachspieler nicht eines gewissen Reizes, wenn es auch durch das japanische Spiel mit seinen hin- und herwogenden Kämpfen an Mannigfaltigkeit übertroffen wird.

liau, was sowohl „Steg, Brücke“, als „Balken“ übersetzt werden kann. (Beiläufig scheint mir noch erwähnenswerth, dass nach der Geschichte der Tsin, was im I-tsi-lu unter dem Jahre 325 erwähnt ist ¹⁾, Thao Khan einst Trinkgefäße und die Spielgeräthe zu Phu und Po gefordert habe, wobei Phu für das Thsu-Phu erklärt ist, welches Lao-tzē bei seiner Reise nach Hu erfunden habe und welches man gegenwärtig als Zeitvertreib verwerfe (hi „Spiel, Bühnen-Aufführung“, tsi „verwerfen, hinwerfen“ namentlich von Würfeln, — ko als gegenwärtiges šwan-liu „auch thsu-phu-hi“). „Er habe Alles in den Strom werfen und die Beamten peitschen lassen und geäußert, das thsu-phu sei ein Spiel für Schweinehirten, die Leichtfertigkeit eines Lao (Kün) und Tšwan (tzē) sei nicht die Weise der alten Könige“ [sien wan, d. h. Yao und Sun].) Im San-sai-tsu-i befindet sich eine Abbildung des Spieles (šwan-luk = suuroku), wo im Gegensatze zu den spitzen Stäben des Wan pao thsüan šu runde Steinchen, wie beim wei khi (= go) stehn. Die Bemerkungen beginnen mit einer Stelle des Sü-šy-šy, derzufolge Fürst Thšön-Ssē aus dem Hause Wei (Thšön-Ssē-Wan Anm. „Thsao-Tšy“ mit dem Namen des kaiserlichen Hauses Thsao) das šwan-liu erfunden und 2 Würfel dazu bestimmt habe. Am Ende der Than-Zeit habe es ein Spiel mit Blättern (Yē-tzē) gegeben ²⁾, man wisse nicht, von wem erfunden (so nach dem Yüan Kyen Lei Haü zu ergänzen, da im San sai tsu ye das tšy „erfinden“ fehlt); darauf habe man die Zahl der Würfel auf 6 erhöht. Das Yüan Kyen Lei Haü fährt mit der Stelle weiter fort, die Würfel wären zusammen in einen Deckel geworfen (thou kai oder ho statt kai mit beinahe demselben Zeichen = „Schachtel“, „Büchse“). Das San sai tsu ye führt ferner eine Stelle des Wu tsa tsu an, derzufolge „das šwan-liu aus dem Lande Hu“ (Innerasien) stammen soll, „wo der zum Tode verurtheilte Bruder eines Königs im Gefängnisse zum Lobe des Spieles geäußert habe, dass man in der Einsamkeit den König angreife, um sich über ihn lustig zu machen“ (bezieht sich wohl eher auf das obige Belagerungsspiel, wo der Feldherr von 16, oder mehr Verfolgern umringt ist). „Man ziehe je nach den Würfeln; wenn man die zweifache Sechs bekomme, so könne es am Siege nicht fehlen, deshalb heiße es šwan-liu“ („Zwei-Sechs“). „Wer zuerst in die Burg zurückkehre“ (Burg = kuü), „sei Sieger“ (vgl. das Puffspiel, wo man den Stein auf eben der linken — der Gegner auf der rechten — Seite einsetzt, wo er nachher — freilich gegenüber — hinauskommt). „Es komme auch vor, dass man einen Stein“ (tzē „Sohn“) „schlage“ (ta, nicht thšy „esse“, wie beim Schach) ³⁾, „um in der fremden Burg sein Lager aufzuschlagen und

1) Kürzer im Tzē šy tsü hua.

2) Vielleicht waren dieses die länglichen indischen Würfel (s. Hyde 2. Thl. S. 68) mit den Augen 1, 3, 4, 6; vielleicht veranlassten sie das Domino und dieses das Kartenspiel. Vgl. dagegen Schlegel „Chines. Bräuche und Spiele in Europa“ und v. d. Linde, Gesch. d. Schachsp. II S. 381.

3) Spanisch contrer.

den Stein nicht heimkehren zu lassen* (also wohl hinauszuerwerfen, wie beim Puff), „was man wu liang „er hat keine Brücke“ (oder „keinen Balken“) nenne. Erreicht man sein Ziel nicht, so wage man es von Neuem. Gewinn und Verlust bestünden ganz auf den Würfeln, und von Ziehen, oder Stehenbleiben nehme man das Bessere. Es gebe verschiedene Arten, nämlich das nördliche šwañ liu, das von Kanton, das der „südlichen Wilden“ (nan man gelegentlich auch Ausländer, die von Süden zur See kamen) und das der „östlichen J“ (Koreaner u. s. w.). Erfunden habe es Thšön Ssë Wañ (s. o.), der Ort der Erfindung aber sei unbekannt*. Hierauf folgt aber im San sai tsu ye eine Stelle aus dem Lei yao, derzufolge das Šwañ liu aus Indien stamme und po-lo-sai-Spiel genannt werde. Freilich ist dann wieder eine Bemerkung hinzugefügt, derzufolge der Abstammung aus Hu (s. o.) der Vorzug gebühre (manches auf die Buddhalehre Bezügliche ist bekanntlich über Innerasien aus Indien nach China gekommen). Im Nippon ki („Geschichte Japans“ aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts) heiße es, Kaiser Džito (690—697) habe das Šwañ liu (Suñuroku) verbieten lassen; daraus ersehe man, dass das japanische Suñuroku dem wei-khi (go) vorhergegangen sei (d. h. selbstverständlich in Japan); dennoch wisse man nicht, wer es überliefert habe.

Das japanische San sai tsu ye enthält auch (S. 5 b a. a. O.) eine Abbildung des zu dem oben erwähnten Spiele „Sechzehn jagen den Feldherrn“ gehörigen Brettes, aber ohne den auch in Japan üblichen setsu (Abort). Man sieht also, dass schon zu Hyde's Zeiten das jetzige Spiel üblich war, wenn auch das gleichzeitige Vorhandensein des von ihm gebrachten dadurch nicht erschüttert wird. Der Name lautet im San sai tsu ye auch chinesisch gelesen anders, nämlich pa tao hiñ thšön „Acht-Wege-Gehn-Glücken“, wahrscheinlich, weil der hier „Rikischi“ genannte Feldherr namentlich durch Benutzung der nur für ihn zugänglichen 8 schrägen Striche gewinnt. Die in Hiragana-Schrift beigefügte Uebersetzung lautet freilich: Ya sasu kari muzaši „das muzaši der Acht(ya)-Stangen(sasu)-Jagd (kari)“. Indessen ist das muzaši so links neben das ya sasu kari gesetzt, als ob es ein selbständiger Name wäre, und so kann man es denn auch verstehen, zumal da es unten heiße, der japanische Name sei yasasukari und „heutzutage“ heiße es muzaši. Letzterer Name könnte einstweilen ein wenig räthselhaft scheinen; in Hepburn's Jap. dict. ist es erklärt durch „a kind of game in which checkers are used“ und wird durch das daneben stehende chinesische ko-hi (hi „Spiel“ s. o.) nicht deutlicher, da die Bedeutung von ko sehr zweifelhaft ist. Indessen könnte uns ein Zusatz zu der Beschreibung des Spieles im San sai tsu ye auf die Sprünge helfen. Dort ist nämlich augenscheinlich von dem kleineren Mühlespiel die Rede, welches wir oben unter dem Namen liu tšī kennen lernten. Der Satz lautet „Bei einer Art sind sechs muzaki“ (muzaki steht neben den chinesischen verbundenen Zeichen für hiñ-thšön

„gehn-glücken“ s. o.). „Die Brettsteine sind je drei weisse und „schwarze, welche auf den neun Orten gehn. Wenn drei gleiche „Steine verbunden sind, so macht das den Sieg aus. Es sind alles Knabenspiele“. (Bezieht sich auf das vorhergehende yasukari muzaši mit). Obgleich hier mutsu muzaši schon in dem mutsu die Zahl 6 enthält, so erinnert das Ganze doch zu sehr an das chinesische liu tšy, um nicht weiter einer etwaigen Uebertragung nachzuspüren, da das mu in muzaši auch = 6 sein, und zaši oder saši (Hepburn giebt Beides, den weichern Anlaut in der Katakana-Umschrift) „stellen“, „Stock“ ganz entsprechend dem chinesischen tšy bedeuten kann. Das eigentlich dann überflüssige mutsu könnte nach Verwischung des Ursprunges zum Unterschiede von yasukari muzaši neu hinzugefügt worden sein. — Der „Feldherr“ ist in Japan ein riki-ši oder „Kämpfe“ geworden, sonst ist das Spiel ganz dasselbe geblieben. — Der Name hasami „Scheere“, „Zwischenfassen“ bezieht sich wohl auf den Fang des „Kämpfen“ zwischen zwei ši-sotsu oder „gemeinen Soldaten“.

Wie aus van der Linde's „Quellenstudien“ ersichtlich, enthält das San sai tsu ye auch eine Darstellung eines der erweiterten Schachspiele, deren Alter mit dem von van der Linde ebenda ausgezogenen „Schachbuche“ Alfons des Weisen (nach dem auch dafür der Ursprung in Indien zu suchen wäre) weit über Konrad von Ammenhusen hinaufgeht¹⁾. Es scheint ausgemacht, dass die Gangarten der Läufer und Königinnen in unserm neuern Schachspiele aus solchen erweiterten Spielen entstanden sind (die des Läufers kommt in dem gewöhnlichen japanischen Spiele vor, aber ungewiss, seit wann, — die der Königin in dem „mittlern Šogi“ des San sai tsu ye annähernd beim kaku yei „Horn“- oder „Schopfadler“, der im 44. Hefte mit dem japanischen Namen kuma-taka „Bärenfalke“ versehn und abgebildet ist, — nur dass er geradeaus das zweite Feld nicht überschreiten kann). Da vielleicht gegenwärtig Ströbeck der einzige Ort ist, wo sich das von Konrad von Ammenhusen beschriebene Kurrierspiel, — wenigstens soweit es Brett und Figuren betrifft, — vollständig erhalten hat, möchte es dem Leser willkommen sein, hier einige Bemerkungen in Beziehung auf diesen Gegenstand zu finden. Der Erste, welcher der Ströbecker Schachspieler erwähnt, ist meines Wissens der auch von Gustavus Selenus genannte Professor Petrus Heigius in Quaestionum Juris tam Civilis, quam Saxonici. Pars posterior, Anno 1601, bei dem es S. 103 heisst: „tamen ad barbaros etiam usus illius“ (Judi

1) v. d. Linde, Quellenstudien S. 284 Z. 13 v. u. 1. Naka „mittleres“ st. maka? S. 285 unter A. Züge um einen Schritt 3.) = nr. 1, 3 und 4, da der hinübergekommene tsu auch geradeaus gehn kann. — Ich sehe oben bei Massmann eine Stelle des Wigalois angeführt, wonach also zu Anfang des 13. Jahrhunderts neben Wurfsabel auch ein Kurrierspiel bekannt gewesen sein muss; — denn es heisst: „da lagen von der frouwen vier Wurfsabel und Kurrier“ (s. Massmann, Gesch. des mittelalt. Schachspiels S. 84. Wigalois, V. 10580). Bei van der Linde ist sie zu einem andern Zweck angeführt.

Latruncolorum sive Schachii, — den barbari steht der bekannte „Erfinder“ Palamedes gegenüber) „permanavit, quemadmodum de „Indicis populis Petrus Martyr, et de septentrionalibus „Gothis Olaus Magnus testantur: ac in agri Halberstadensis „pago Stopke (lies Ströpke = Ströbeck) rustici adeo hujus ludi „periti dicuntur, ut exercitissimos extraneos vincant“. Nach Gustavus Selenus (Herzog August v. Braunschweig-Lüneburg-Dannenberg, seit 1634 von Braunschweig-Wolfenbüttel, Stifter der nachmaligen Wolfenbütteler Bibliothek, damals zu Hitzacker, nicht zu verwechseln mit Herzog August von Celle) war der Zeit (1616 Jahrzahl der ersten Auflage des „Schach- oder König-Spieles“) das Kurrierspiel oder „grosse Schachspiel“ nur noch in Ströbeck erhalten geblieben. In dem Werke des Herzogs sind auch die Figuren des Kurrierspieles abgebildet, denen die in Ströbeck theilweise entsprechen, indem an dem das Posthorn tragenden Kurrier höchstens die etwas neuere Tracht auffallen möchte, die Schützen oder Läufer statt des Herzogs Baschkiren mit Pfeil und Bogen Feuer- gewehre tragen, der geheime Rath oder Mann, welcher beim Herzog (von den königlichen Inzeichen abgesehen) dem seinen Bart berührenden Richter auf dem Titelblatte von Grimm's Rechtsalterthümern entspricht, durch einen Kirchenfürsten ersetzt ist, vielleicht an den Reichserzkanzler erinnernd. Das Brett nimmt die Rückseite des vom grossen Kurfürsten stammenden ein, und ist dadurch wegen der 8×12 Felder langwürfig geworden. — Bei dem gewöhnlichen Ströbecker Schachspiele heissen „Freudensprünge“ die Sprünge, welche ein am äussersten Rande beförderter Bauer erst aus dem achten zurück ins sechste, vierte und zweite Feld in drei Malen machen muss, um die etwa bereits fehlende Königin zu ersetzen. Auf Java soll nach Raffles der zur Königin zu befördernde Bauer drei Schritte schräg rückwärts gehn (s. van der Linde, Geschichte II S. 192, Forbes, Hist. of Chess p. 264). Wenn man also keinen Bezug auf die drei Freudensprünge suchen will, welche die Sonne um Ostern machen soll (Massmann, Gesch. d. mittelalterl. Schachspiels nach Grimm), und auf den Ostaradienst, oder einen alten Rechtsgebrauch, so kann man sich versucht fühlen, an die drei Wiedergeburten der Buddhalehre als Arhan, Bodhisattva und Buddha zu denken, da Aehnliches sich bei den dieser Lehre huldigenden Völkern wiederfindet. In der Wappenkunde kehrt in Europa das Schachspiel (das Brett, der Ruch, der Bauer, ihre Inzeichen u. s. w.) so häufig wieder, wie das Morgenland auch in der Beziehung das Sinnbildliche vermöge der starren Lehren des Islams unterdrückt hat; Wappen sind sonst ein Gegenstand, auf den unser Ritterthum in Europa nicht allein verfallen ist; in Japan sind sie sehr im Schwange¹⁾. Aber der Islam, welcher doch Mond und Sterne der

1) Der ält morgenländische Einfluss ist dennoch zuweilen unverkennbar oft bis auf die Einzelheiten. Man vergleiche nur die dem Schach entnommenen

Sassaniden beibehielt, verschmälte solche Sinnbilder; dennoch fragt es sich, ob es Zufall ist, dass schon auf einem kufischen Dinar von 107 d. H. etwas, wie der Ruch als Zeichen gebraucht ist ¹⁾. Ströbeck gehört zu den Oertern, welche ein Schachwappen führen; es ist ein Schachbrett, und der damit zusammenhängende Brauch könnte etwa mit alter Holz- oder Steuerfreiheit zusammengehangen haben. Ströbeck übertrifft hinsichtlich der Verbreitung des Spieles noch China und Japan, aber es steht auch beinah allein da; ein seit 1722 in Ostpreussen entstandenes Neuströbeck, welches nach van der Linde (S. 314 a. a. O.) verschollen ist, aber nach der Halberst. Zeitg. vom 8. Febr. 1883 und einer Zuschrift im Berl. Tageblatt unter dem Namen Ströpken noch bei Darkehnen, auf zwei Bauerhöfe und einige Kätbner beschränkt, sich befindet, hiess früher Mazatsch, und 1729 soll Friedrich Wilhelm I. unter der dortigen Linde ein Spiel gegen den mit anderen Dorfgenossen aus Ströbeck eingewanderten Schulzen verloren haben, der um das Recht, den Namen der Heimath führen zu dürfen, gebeten habe.

Wappenbilder mit den jetzt üblichen Figuren, das ganz indische, krouzweise Wurfzabel derer von Wurfzabel mit dem jetzigen Puffbrette. Letzteres sah ich noch neulich in Herrn A. Fehr's Schachwappensammlung.

1) S. Ztschr. d. DMG. Jahrg. 23, S. 240 Tafel. Münze 7. Erläuterung von Bergmann auf S. 245.

Bemerkungen.

Von

Theodor Aufrecht.

1) Hevāka.

Hevāka und seine Ableitungen finden sich in keinem der bisher veröffentlichten Indischen Wörterbücher. Bis jetzt ist mir das masc. hevāka nur zweimal vorgekommen. Zunächst in dem letzten Sūtra des dritten varga von Udbhaṭālamkārasāra:

क्रियायां संप्रवृत्तस्य हेवाकानां निबन्धनम् ।

कस्यचिन्मृगडिम्भादेः स्वभावोक्तिरुदाहृता ॥

„Naturschilderung nennt man die Darstellung des Trachtens von Gazellen, Kindern und anderen Wesen, während sie (die ihrer Gattung nach ihnen zustehende) Thätigkeit betreiben“.

Indurāja erklärt hier hevāka mit abhiniveṣaṇaviṣeṣa, eine Art von Hang. — Von Purūravas heisst es in Kṣhemendra's Darpaḍalana 4, 35:

न जाने वत हेवाकः कोऽयं कुसुमधन्वनः ।

न यो ऽर्पयति तत्पाणी स्वस्यैव शरपङ्कजम् ।

„Ich weiss wahrlich nicht, welcher Neid (oder Geiz) es von Kāma ist, dass er seine eigenen fünf Pfeile nicht in seine Hände legt“.

Das von hevāka abgeleitete hevākin ist bereits von Bōhtlingk mit zwei Stellen belegt, nämlich Rajataranginī 4, 371. mahatāp nirupamasthānahevākinām, und Bilhaṇa Vikramāṅkacarita 7, 68: pushpāstrasya jagattraye 'pi virahapratyūhahevākinah. Ich füge drei Stellen hinzu. Subhāshitāvalī 607 von Paṇḍita Maddhaka: asmāt kuñjarakumbhasambhavavasāpānaikahevākino yal labdham, was dieser Löwe erlitten hat, der allein danach trachtet die aus den Stirnerhöhungen des Elephanten hervorkommende Feuchtigkeit zu trinken. Ebendasselbst in einer Strophe von Mukṭikalaṣa:

असामान्योल्लेखं विरसहतहेवाकिनमलं विधिं वन्दे निन्दाम्युत वत न
जाने किमुचितम् ।¹⁾

1) hata die Hss. Etwa kṛita?

„Ich weiss wahrlich nicht, was ich thun soll. Soll ich den nicht in gewöhnlicher Weise zu schildernden Schöpfer in genügender Weise verehren oder tadeln, da er ja an unangenehmen Handlungen(?) sein Gefallen findet“.

Die fünfzehnte Strophe von Raghavacaitanya's Mahāgaṇapati-stotra beginnt: **सेवाहेवाकिदेवामुरनरनिकर**, und der Scholiast erklärt es hier mit: sevāyāṃ hevāko 'bhilāsho yeshāṃ. Noch bleibt das schon von Böhlingk gegebene hevākaśaḥ ṣṛiṅ-gāraḥ in Daṣarūpa 2, 31.

So viel erhellt, dass hevāka und seine Ableitungen lediglich von Schriftstellern aus Kaṣmir gebraucht werden. Ist mit Mukti-kalaṣa der Urgrossvater von Bilhāṇa gemeint, so dürfte das erste Vorkommen des Wortes ganz sicher etwa um 950 zu setzen sein.

Man braucht nur Kshemendra's Lokaprakāṣa anzusehn, um zu finden, dass bereits im Anfang des elften Jahrhunderts in Kaṣmir im Geschäftsverkehr eine ganze Anzahl von arabischen und persischen Wörtern sich eingebürgert hatten. Auch hevāka ist nicht indischen Ursprungs. Freitag: **قوى** amor, cupido, voluntas animi.

Dozy Supplément; passion, volonté, ambition. Vullers: **عوا** amor, cupiditas, voluntas, desiderium.

2) Namaka.

Nachdem wir die Bedeutung von Camaka kennen gelernt haben (Weber, Ind. Stud. XIII, 283), wird es nicht schwer fallen, auch den Sinn von Namaka zu erforschen. Zunächst das Material. Namakabhāṣhya (Vedabhāṣhya) in Opperts Lists I, 6928. 7191. 7553. Rudrabhāṣhyam Camaka, Rudrabhāṣhya Namaka, Bühler, Catalogue. Bombay 1871, S. 24. Namakacamakavyākhyāna in Rice Catalogue of Sanskrit Mss. in Mysore and Coorg. Bangalore 1884, S. 54 unter den Upanishad. Die Handschrift des I. O. 1857 (Taylor) enthält das Rudrabhāṣhya, genauer das Rudrādhyāyabhāṣhya von Sāyaṇa, und zwar in der Recension der Taittirīyasamhitā. Der Rudrādhyāya besteht aus den elf anuvāka von IV, 5 und an diese schliessen sich die ersten elf anuvāka von IV, 7 an. Der Commentar stimmt mit dem zur Samhitā gegebenen in allen Stücken überein. In der genannten Handschrift heisst es zu Schluss: iti namakacamakabhāṣhye ekādaśo 'nuvākaḥ. Die Benennung namaka camaka geht indessen über Sāyaṇa hinaus, denn sein Vorgänger Bhaṭṭa Bhāskara Miṣra theilt in der Einleitung seines Commentares zum Rudrapraṇa (I. O. 1625 B) die folgenden Verse mit:

चमकं नमकं¹⁾ चैव पुरुषसूक्तं तथैव च ।

नित्यं त्रयं प्रयुज्जानो ब्रह्मलोके महीयते ॥

1) Irrthümlich für namakaṃ camakaṃ.

तथा ।

चमकं नमकं^{१)} चैव०

प्रविशेत्स महादेवं गृहं गृहपतिर्यथा ॥

भस्त्रदिग्धशरीरस्तु भस्त्रशायी-जितेन्द्रियः ।

सततं रुद्रजापी च परां सिद्धिमवाप्स्यति ॥

नमकं चमकं चैव पुरुषसूक्तं जपेन्नयम् ।

रोगात्पापात्प्रमुच्येत ह्यतुलं सुखमश्नुते ॥

Namaka dient als künstliche Bezeichnung des ersten Theiles des Rudrajapa, weil er mit namas anfängt und dieses Wort in anuvāka 2—9 sich oft wiederholt.

3) Ueber das Alter des Rajanighaṇṭu.

Wer mit Indischer Namengebung vertraut ist, weiss, dass die Benennung Narasiṅha Nṛsiṅha Narahari Nṛhari bei demselben Schriftsteller abwechseln. Nachlässige Schriftsteller kürzen dieses zuletzt zu Siṅha und Hari ab. Das ist der Fall bei dem Verfasser des Rajanighaṇṭu, Narahari, dem Sohne des Īvara Sūri, der auch Narasiṅha Nṛsiṅha Nṛhari (Burnell: Classified Index, S. 71) von Oppert in Lists of Manuscripts in Private Libraries of Southern India I. II nur einmal Narahari (I. 8038), dreimal Haripaṇḍita genannt wird. Dass es mit dem vorgeblichen Patron Nṛsiṅha von Narahari auf schwachen Füßen oder vielmehr auf keinen stehe, hat der Recensent von Garbes Indischen Mineralien (1882) im Literarischen Centralblatt für 1883 bereits nachgewiesen. Seltsam bleibt, dass die eigene Angabe Narahari's über seine Quellen (Catal. Oxon. S. 323) unberücksichtigt geblieben ist. Unter diesen nennt er Madanādi, Madana und die anderen. Mit dem ersteren ist das Wörterbuch über Materia medica, der Madanavinoda gemeint, welches dem König Madanapāla zugeschrieben wird. Dieses ist, wie Roth in den Indischen Studien 14, 399 (1876) gezeigt hat, im Jahre 1374 verfasst. An Anzeichen, dass Narahari dieses Werk wirklich benutzt hat, fehlt es nicht. Der Madanavinoda (Ausgabe von Pandit Jibānanda, Calcutta 1875) behandelt im vierten Varga in Kürze denselben Stoff wie Narahari im dreizehnten. Gemeinsam den beiden allein ist 18. tāmrāṇ rāvipriyam (M. sūryapriyam) raktadhātuḥ (M. raktadhātukam). 24. sisakam paripishṭakam. 29. rājaritir maheçvari. 57. hingulaṇ daradaṇ cūrṇapāradam. 65. haritalaṇ godantaṇ. 82. mākshikaṇ dhātumākshikam (M. i) tāpijam. 87. aṇja-

1) Irrthümlich für namakaṇ camakaṇ.

nam srotojan suvirajam. 94. rasāñjanam rasodbhūtam rasāgrajam. 103. tuttham mayūragrivakam, u. s. w. Zu völliger Klarheit über das gegenseitige Verhältniss wird man erst durch eine vollständige Vergleichung beider Wörterbücher unter einander und der Ratnamālā andererseits gelangen. So viel steht jedenfalls sicher, dass wir Narahari frühestens in den Anfang des 15. Jahrhunderts setzen dürfen.

Ein Īṣvara Sūri war auch der Vater von Hemādri, dem Verfasser des Raghuvāṇṇādarpaṇa. Auch dieser citirt Madanādinighaṇṭa. Man vergleiche The Raghuvāṇṇa by Shankar P. Pandit, Vorrede zum zweiten Theile S. 9 und Appendix I.

4) Drei Dichter.

Namen Indischer Dichter mehren sich mit jedem Jahre. Jede unversehrt erhaltene Anthologie, und nur eine geringe Anzahl dieser ist bisher bekannt, jede Poetik bringt neue zum Vorschein. Zu beachten ist hierbei, dass wir es nicht immer mit Verfassern von ganzen Dichtungen zu thun haben. Manchmal fand ein einziger Einfall (ein subhāṣita) bei den Zeitgenossen Billigung genug, um aufbewahrt und überliefert zu werden. Auch die praṇāsti, Lobeserhebungen eines Königs oder einer königlichen Familie, entweder niedergeschrieben oder eingegraben, lieferten Stoff für die Anthologien. Selbst einleitende Verse zu streng wissenschaftlichen Werken wurden von einzelnen Sammlern ausgehoben.

Als der verstorbene J. Schönberg am 16. April 1884 mir von Wien aus seine Abhandlung über Kshemendra's Kavikanṭhābharāṇa zuschickte (besonderer Abdruck aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Jahrg. 1884), machte ich ihn sofort auf die Sonderbarkeit des Namens Bhaṭṭa Sallādra aufmerksam und theilte ihm meine Ansicht darüber mit. Diesem wird in V, 12 die Strophe draviṇam āpadi bhūṣhaṇam zugeschrieben. Sie findet sich in der Subhāṣitāvali von Vallabhadeva mit der Unterschrift Bhallaṭasya. Wir haben es also mit dem aus der Ārṇagadharapaddhati genügend bekannten Bhaṭṭa Bhallaṭa zu thun, und Sallādra ist ein blosser Schreibfehler¹⁾. In 2, 2 wird Bhaṭṭa Bhallaṭa richtig benamt, ist aber auf Seite 28 durch einen Schreibfehler zu Bhallaṭra geworden. Peterson und Durgaprasāda sind in ihrer Ausgabe in Bezug auf Sallādra zu derselben Ansicht gelangt.

Auch gegen den Dichter Mālavabhadra, von dem 3, 2 leider nur ein Fragment mitgetheilt wird, hege ich Zweifel. Weder ein Bhadra noch ein Mālavabhadra ist sonst als Dichter bekannt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Mālavarudra zu lesen, der bereits aus

1) Die ganze Strophe ist in der Sbhv. richtig gegeben. Für ātmabhaye liest die Hs. C. ārtabhaye.

der Ćarūgadharapaddhati bekannt ist, und von welchem Kshemendra in der Aucityavicāracarā zu sūtra 15, 20 zwei Verse anführt¹⁾.

Andererseits freut es mich, einem Schriftsteller zu seinem guten Recht zu verhelfen. Unter den Dichtern, welche Schönberg S. 8 und 29 anführt, findet sich auch ein Bhīmasāhi. Dieser soll die Strophe snātum vāñchasi kim (4, 11) verfasst haben. In der Ueberschrift heisst es: yathā Ćri-Bhīmasāheḥ sām̐dhi-vigrahikasyendrabhānoḥ, d. h., was zu erkennen nicht viel Kenntniss erfordert: wie in der Strophe, die Indrabhānu, Kriegs- und Friedensminister bei Bhīma Shah, geschrieben hat. Weder ein Indrabhānu noch ein Indubhānu (wie man vermuthen würde) ist mir bis jetzt bekannt geworden. Wenn nun im Suvṛittatilaka von Kshemendra II, 46 dieselbe Strophe einem Rissu zugeschrieben wird, so zeigt dieses nicht etwa, dass Indubhānu und Rissu identisch seien, sondern, nach meinem Dafürhalten, dass in der Abschrift, welche Schönberg benutzt hat, eine Lücke sich findet.

5) Ueber den Rāmagītagovinda.

Wie der Meghadūta eine ganze Reihe von Dūtas hervorgerufen hat, so geschah es auch bei dem Gītagovinda. Das trotz seiner späten Abfassung in frischem Geiste und reizender Form geschriebene Gedicht regte schwächere Geister zur Nachfolge an²⁾. Wir haben einen Gītagāṅgādharma von Kalyāṇa, einen Gītagiriṣa von Rāmaphātta, einen Gītagauriṣa von Bhānūdatta, einen Gītarāghava von Prabhākara, eine Gītagauri von Tirumala. Diese Verfasser kündigen sich schon durch den Titel ihrer Schriften als Nachahmer an. Schlimmer ist es, wenn wir ein Werk mit dem sonderbaren Namen Rāmagītagovinda erhalten. Nach gewöhnlicher Auffassung würde man darin einen von Rāma geschriebenen Gītagovinda erwarten (Rāmaṇa kṛito Gītagovindaḥ). Aber dieses beabsichtigte der Verfasser nicht, sondern er versteht darunter einen Gītagovinda, in dem Rāma gepriesen wird (Rāmap adhikṛitya viracito Gītagovindaḥ). Der Titel gentügt, um die Schrift zu verdammen. Dazu beansprucht sie einem Jayadeva, jedenfalls dem wohlbekannten, anzugehören.

Zuerst genannt finden wir die genannte Schrift in Wilson's Mackenzie Collection I, 103. „Rāma Gīta Govinda. A set of amatory verses applied to Sītā and Rāma, like those on Rādhā and Kṛishṇa, and by the same author Jayadeva“. In derselben Handschrift findet sich das Vāṅtibhūṣaṇa von Dāmodara. Eine zweite Handschrift fand sich in Privatbesitz in Faizabad. Catalogue of

1) Gelegentlich bemerke ich, dass der Vers janasthāno bhṛāntam (diese Zeitschrift 1882, S. 528) im Kavikanthābharaṇa 5, 8 statt Ćalapāṇi einem Bhaṭṭa Vācaspati zugetheilt ist, und dadurch die versuchte Zeitbestimmung hinfällig wird.

2) Wie beliebt es war, zeigt die Anzahl von Commentaren, die wir dazu besitzen. Mir sind an 25 verschiedene bekannt.

Sanskrit Mss. existing in Oudh V, p. 6. „A poem in praise of Râma, by Jayadeva“. Eine dritte wird in demselben unzuverlässigen Verzeichniss XIII, 48 als in Rae Bareilly befindlich angegeben. Als Verfasser wird jedoch hier ein sonst unbekannter Gayâdîna genannt. Endlich wird im India Office unter Nummer 2721 eine recht mittelmässige Handschrift bewahrt, welche wie die Mackenzie Hs. am Schluss das Vâṇibhâṣaṇa (eine metrische Abhandlung) enthält. Diese habe ich vor kurzem in den Händen gehabt und bald die Ueberzeugung erlangt, dass wir es mit einer absichtlichen Fälschung zu thun haben. Es genügt den Anfang und Schluss auszuheben.

श्यामं सहासवदनं सरसीरुहाञ्च
 केयूरकुण्डलकिरीटविराजमानम् ।
 कामाभिराममुखमौक्तिकदामदीप्तं
 पीताम्बरं kim api dhâma¹⁾ विचिन्तयामः ॥ १ ॥
 संसारसागरतरीकृतनामधेयं
 ध्येयं समाधिरसिकैर्मुनिभिः सदैव ।
 दैवं विनापि ददतं श्रियमानतेभ्यो
 वन्दे विभुं रघुपतिं करुणैकसिन्धुम् ॥ २ ॥
 वाल्मीकिना हि कविना शतकोटिसंख्यं
 रामायणं विरचितं शशिमौलिना च ।
 काकेन²⁾ वायुतनयेन तथापरेण
 किञ्चित्करोति जयदेवकविश्वरिचम् ॥ ३ ॥

Chandaḥ Praharṣiṇi tṛitīyam (so) vikalpālamkāraḥ ca |

यदि रामपदाम्बुजे रतिर्यदि वा काव्यकलासु कौतुकम् ।

पठनीयमिदं तदौजसा रुचिरं श्रीजयदेवविनिर्मितम् ॥ ४ ॥³⁾

Mâlavarāge Rûpakatāle. स्मृतिवेदानुच्चारक⁴⁾ जनतारक ए श-
 ङ्गशमन सुरवन्द्य जय जय राम हरे ॥ Es folgen noch sieben Verse,
 welche Gitagovinda 1, 2 erreichen wollen.

1) Sollen die vorangehenden Epitheta sich auf dhâma beziehen, oder ist pītāmbara das Hauptwort und kim api dhâma als Apposition zu verstehen? Beides ist unpassend.

2) Kākona die Hs.

3) Nach Gitagovinda, Einleitung.

4) Sehr frei.

Schluss.

श्रीकविराजशिरोमणिदामलसञ्जयदेवविगीतम् ।
 मोदभरं सुजनस्य तनोतु करोतु सुनीतिविनीतम् ॥ २ ॥
 यं ध्यात्वा स्रष्टुं देवमुनयो गच्छन्ति सायुज्यकं
 मोक्षस्तोत्रमुपैति यत्र वचनं संकीर्यमाणं सताम् ।
 यन्नामस्मरणान्नरो ऽखिलपथं तीर्त्वा विशुद्धो भवेत्
 तं रामं प्रणमामि नित्यममलं मूर्च्छं प्रकृत्वाः परम्¹⁾ ॥ ३ ॥
 श्रीमद्विदेहनृपदेशकृताधिवासो
 निःशेषभूमिपतिमण्डलमाननीयः ।
 एतच्चकार वत वीररसप्रधानं
 काव्यं कविप्रकरमौलिविभूषणम् ॥ ४ ॥
 श्रीमद्रामायणबीरसागरानन्दरोपमः ।
 जयदेवो — — रामगीतगोविन्दमाकरोत् ॥

Nur die Lumpe sind bescheiden!

6) Ein Buch aus Benares.

Ende September dieses Jahres erhielt ich aus Indien ein im Jahre 1874 in Benares lithographirtes Werk von 631 Seiten in Octav. Es führt den Namen: Bṛhaschārṇagadharapaddhati. Der Herausgeber und Compiler gibt auf dem Titelblatt die folgenden vier Verse zur Orientirung:

वाराणसीदासनियोगकारी सत्यवमुक्तावलिकां निरीक्ष्य ।
 रत्नाकरं चापि सुभाषितानां तथा कृतिं शार्ङ्गधरस्य वीक्ष्य ॥ १ ॥
 संगृह्य तेभ्यो ऽखिलपद्यमुक्ता निवेश्य ता योग्यतमक्रमेण ।
 निबन्धमेतं किल काशीनाथः समयहीत्सप्रभुणे ऽभिधानः ॥ २ ॥
 इन्द्रपिनगिन्दुसमाश्रिते सिते भीमे दशम्यां विजये मुहूर्ते ।
 सिद्धा बृहच्छार्ङ्गधराख्यपद्धतिस्तनोतु मोदं चिरमीचकाणाम् ॥ ३ ॥

1) In *α* ist vielleicht *sāyujyatām* zu lesen. In *γ* hat die Hs. *akhi-lamathap*.

वाराणसीप्रसादस्य नियोगेन प्रयत्नतः ।

काशीसंस्कृतमुद्रायामंकितो ऽयं शिलाचरिः ॥ ४ ॥

Von den genannten drei Quellen ist die Satpadyamuktāvalika mir nicht bekannt worden. Mit dem Ratnākaraḥ Subhāṣitānam ist der von Kṛishṇa Shāstrin Bhaṭavadekar 1872 in Bombay compilirte Subhāṣita Ratnākara gemeint. Ueber diesen ist Böhlingks „zweiter Nachtrag zu meinen Indischen Sprüchen“ zu vergleichen.

Das Buch enthält die ganze Ārṇagadharapaddhati (Çp.), in derselben Reihenfolge, wie sie Ārṇagadhara in seiner Anukramaṇi¹⁾ angegeben hat. Wenn einzelne Strophen fehlen, so ist dieses entweder der Mangelhaftigkeit der Handschrift, welche Kācinātha benutzt hat, oder seiner eigenen Fahrlässigkeit zuzuschreiben. An den von Ārṇagadhara gegebenen Stoff schliessen sich vielfach grössere oder kleinere Zusätze. Diese finden sich meistens zu Ende der aus Çp. entnommenen Verse, einzelne zu Anfang oder in der Mitte. Die rein technischen Kapitel, wie Gajapraçaṇsā, Turagapraçaṇsā, Dhanurveda u. s. w. werden mit seltenen Ausnahmen nicht mit fremden Zugaben versetzt, wahrscheinlich weil der Herausgeber in seinen Vorlagen nichts entsprechendes vorfand. Hingegen mangelt es nicht allenthalben an Zusätzen von besonderen Kapiteln, prakaraṇa, wie sie im Sūcipattra genannt werden. So werden z. B. zwischen Saṃkīrṇanyoktiparicheda (71) und Sāmānyarājapraçaṇsā (72) die folgenden Sachen eingeschaltet: Miçraprakaraṇa (222 Strophen, im Subhāṣitaratnākara 299), Rambhāṇukasamvāda, Rādhākṛishṇasamvāda, Açvadhātīkāvyā mit Commentar (die drei letzteren sklavisch getreu aus dem Subhāṣitaratnākara), Rājasabhavarṇana (vier Verse). Alle diese Zusätze rechtfertigen den Titel Brihaçchārṇagadharapaddhati. Wiederum lernen wir aus diesem neuesten Beispiele, was vielfach unter dem im Mittelalter gewöhnlichen Zusatz brihat, wie in Brihanmanu, Brihadyājñavalkya, Brihatpracetā, zu verstehen ist.

Bei den aus Ārṇagadhara entnommenen Versen sind aus einer Handschrift, welche meist mit der Hs. des India Office 876 (B) übereinstimmt, die Urheber der einzelnen Strophen, insofern sie überhaupt angegeben werden, genannt. Dieses ist jedoch mit vieler Ungenauigkeit geschehn. Bei den Zusätzen fehlt diese Angabe, mit Ausnahme von vier Füllen auf Seite 3 und 7. Der Text ist mittelmässig. Bei denjenigen Versen, welche dem Subhāṣitaratnākara entlehnt sind, hält sich Kācinātha peinlich an seine Vorlage. In Bezug auf die Çp. ist diese Ausgabe als eine leidliche Handschrift anzusehn. Ein künftiger Herausgeber wird ihrer jedoch nicht ganz entbehren können. Belehrend ist sie auch insofern, als man aus ihr ersieht, wie durch die Nachlässigkeit der Abschreiber die Namen

1) Diese selbst fehlt natürlich, während die Einleitung vollständig abgedruckt ist.

der Autoren vielfach entstellt oder aus der gehörigen Stelle gerückt wurden, wie ferner durch spätere Zusätze die von Çarūgadharma selbst angegebene Anzahl von 6300 Çlokas überschritten wurde.

Es genügt in Bezug auf die Fehlerhaftigkeit in der Quellenangabe auf den Namaskṛitiparicheda (3) sich zu beschränken. Zu der Strophe हरकण्डयहानन्द S. 5 fehlt die Angabe Bhaṭṭabāṇasya. — S. 6. मकरीविरचन soll von Subandhu herrühren. Der Verfasser ist jedoch Harihara. Auf diese Strophe folgt in der Çp. खिन्नो ऽसि मुञ्च mit der richtigen Angabe Subandhoḥ. In der Bṛihac. folgt auf Makariviracana unmittelbar die Strophe शिरःकायां कृष्णः mit Hariharasya (in Çp. kasyāpi) und dann खिन्नो ऽसि मुञ्च mit kasyāpi. — S. 10. शुकतुण्डकवि nach D (IO. 125) नागाम्यायाः, während in B. das fehlerhafte नंगाम्याय steht. Die Bṛihac. läßt den Namen fort. Zu एकदन्तद्युतिसितः hat B. श्रीधनदेवानाम्, D. श्रीधनददेवानाम्. Das wird in Bṛihac. zu श्रीधरदेवानाम् — वक्त्रं शीतकरो ist von Deveçvara und die folgende Strophe कस्त्वं शूली von Bhāratikavi. Diese letztere Strophe ist in Bṛihac. ausgelassen und die erstere Bhāratikavi zugeschrieben. — S. 14. हृदयं कौस्तुभोद्भासि ist von Kumuda, in der Bṛihac. von Mukunda. — S. 15. चटच्चटिति ist von Vākpatirāja. Kācinātha hat kp für ky gefasst und corrigirt nun Vākyaṛājasya. — ब्रह्माण्डकृत्तदण्डः hat keine Unterschrift, aber die Handschriften richtig Daṇḍinalḥ.

Bei genauerer Untersuchung von Çp. 1—25 habe ich noch zwei Schriftstellernamen getroffen, die mir früher entgangen waren. Eine Dichterin Vijayāṅkā wird in Viçisṭhākavipraçāṣā, 8, 13 von einem Anonymus genannt.

सरस्वतीव कार्णाटी विजयाङ्का जयत्यसौ ।

या वैदर्भगिरां वासः कालिदासादनन्तरम् ॥

„Heil und Ruhm genießt, wie Sarasvatī, Vijayāṅkā aus Kārṇāṭa, in welcher, unmittelbar nach Kalidāsa, der Vaidarbhistyl seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat“.

Der Spruch udācaritāt (so B.) tyāgi Böhrlingk 1234 wird in D. Çubhāṃkara zugetheilt. Diese Zeitschrift XXXVI, 546.

Beiträge zur Kritik des Veda.

Von

F. Bollensen.

I.

Pṛthivī.

Die Wörterbücher geben keine andere Bedeutung als die von Erde. Ich halte diese Bedeutung für zu enge. Pṛthivī eigentlich ein adj. pṛthu breit, weit kann jeden weit ausgedehnten Raum bezeichnen und in der That finden wir den Ausdruck auf alle drei Welträume Erde, Luftraum und Himmel bezogen: tīras pṛthivīs I, 34, 8.

yād indrāgnī paramāsyām pṛthivyām madhyamāsyām avamāsyām — I, 108, 9. 10. Hier bezeichnet pṛthivī ebenfalls alle drei Welten, nämlich die unterste oder die Erde, die mittlere oder den Luftkreis und die oberste oder den Himmel. pṛthivyās pūriṣāni jinvatām āpiāni ihr setzt in Bewegung die Wasserdünste des Luftkreises VI, 49, 6. Schon Sāyana deutet hier pṛthivī durch antarīkṣa.

pṛthivyā' niṣ caçā' āhim I, 80. 1. Du (Indra) hast die Schlange aus dem Dunstkreis vertrieben. Grassmann übersetzt hier pṛthivyās „aus der Welt“ und Ludwig „von der Erde hinweg“. Die Schlange Ahi haust im Wolkengebiet und keine der Deutungen trifft das Richtige. Gleich V. 2 heisst es ausdrücklich yēnā Vṛtrām nir adbhīās—jagānta durch den (berauscht) du Vṛtra aus den Wassern (des Luftkreises) vertriebst. Hierdurch wird auch rajasi pṛthivyās VII, 99, 1 klar, nämlich die beiden Räume des Luftkreises, d. i. der obere und der untere.

Da es nun wohl feststeht, dass pṛthivī auch den Luftkreis bezeichnen kann, so wollen wir V, 85, 4 prüfen. Dasselbst heisst es unatti bhūmim pṛthivīm uta dyām. Das Ptb. Wörterbuch fasst bhūmim pṛthivīm zusammen als Erdboden. Dem entspricht Grassmann's Uebersetzung „der Erde Boden und den Himmel“. Ludwig übersetzt „den Boden, die Erde, den Himmel“. Wo soll nun dieser Boden liegen, über der Erde oder unter der Erde?

Unmittelbar vorher, Str. 3, sagt der Dichter:

nicinabāram vāruṇas kāvandham prā sasarja ródasī antārixam

„Varuṇa goss aus die nach unten geöffnete Tonne über Himmel und Erde und Luftkreis“. Hier, Str. 4, fehlt auf einmal der Luftkreis. Aus dem Vorhergesagten wird deutlich, dass bhūmi und pṛthivī nicht zusammen gehören, sondern verschieden sind, und dass pṛthivī hier ebenfalls den Dunstkreis bezeichnen muss. Wie können Himmel und Erde von oben benetzt werden, ohne dass auch der in der Mitte befindliche Luftraum benetzt wird? Auch VII, 61, 3 verstehe ich unter pṛthivī den Luftkreis *prā urór-pṛthivyās prā divā' ṛśvāt* „aus der Weite (urú n.) des Luftkreises und aus dem hohen Himmel“.

Mit dieser Erkenntniss gehen wir an die Betrachtung des Liedes V, 84.

Dies kleine Gedicht besteht nur aus drei Strophen und ist gerichtet an Pṛthivī, die hier personificirt wird als Herrscherin im eigenen Gebiete und zwar im Wolkengebiete: denn Str. 1 und 2 schildern ein Gewitter. Gleich im ersten Verse wird zwischen bhūmi und pṛthivī unterschieden. Berge und Höhen werden von den Wolken gebildet. Was bedeutet nun khidram. Ist es ein Hammer oder Bohrer und woher stammt es? Ich leite Khidra ab von der alten Wurzel skhid für späteres *σχίζω* scindo spalten mit Abfall des anlautenden s wie *paç* für *spaç* specio spāhen, tan für *stan* tonare, nurus = *snuša*, *çand* und *cand* u. a. Mit dem Blitze wird die Gewitterwolke gespalten, dass sie Regen zur Erde hinabsendet und Menschen, Thiere und Triften erquickt. Die pṛthivī erhält die Beiwörter *pravatvatī* an Höhen reich, *mahinī* von grosser Ausdehnung und endlich *vicāriṇī* und *arjunī*. Dem adj. *vicārin* giebt man die Bedeutung *gepfadet*, d. i. worauf man nach verschiedenen Richtungen gehen kann, zeichnet also die Ebene. Wo Berge und Höhen wechseln, da giebt es wohl Schluchten und Abgründe, die das Gebirge gerade unwegsam machen, aber keine Ebenen. Auf den Dunstkreis lässt sich *gepfadet* füglich nicht übertragen. *vicārin* heisst vielmehr hin und her sich bewegend, daher beweglich, schaukelnd, wogend, ein passendes Beiwort des Luftmeeres, *arjunī* heisst der Luftkreis wegen der Blitze der Gewitterwolke.

Str. 2 nennt der Dichter die Donner *stomās*, die verbunden mit leuchtenden Wetterstrahlen (*aktubhis*) der Pṛthivī entgegen hallen, wenn sie die Wetterwolke wie ein wieherndes Ross vorwärts treibt.

Bis hierher weilt der Dichter mit seiner Phantasie im Wolkengebiete. Den Gegensatz zu *vicāriṇī* bildet *dṛḥā* Str. 3, womit der Dichter das wogende Wolkengebiet verlässt und zur festen Erde (*dṛḥā pṛthivī*) niedersteigt und damit wechselt auch die Bedeutung von pṛthivī. *dṛḥā cid yā* die du selbst feststehend (d. i. nicht schaukelnd wie das Luftmeer) die Bäume im Boden festhältst, wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen.

Anās und mṛdhraṇvāc.

Wohl keine Stelle des Rik hat so lächerliche Fabeln erzeugt wie V, 29, 10.

anāso dasyūn amṛṇo vadhēna nī duryonā āvrṇag mṛdhraṇvāca: Grassmann übersetzt: Du erschlugst mit Blitz die hässlichen Dämonen und strecktest hin in ihrem Haus die Schmäher. Ludwig: mit der Waffe tödtetest du die nasenlosen Dasyu, in dem Hause warfst du nieder die feindlich sprechenden.

Der Ausdruck anās hat dem Megasthenes Veranlassung gegeben von Indischen Völkerschaften ohne Nasen (*ἄρρινες*) oder ohne Mund (*ἄστομοι*) zu berichten. Zerlegt man jenes anās in a+nās, so heisst es allerdings nasenlos, zerlegt man es aber in an+ās, so heisst es mundlos. mṛdhraṇvāc hat schon Ludwig im Commentare Bd. 4 S. 94 gut gedeutet „feindlich weil anders sprechend“. Die feindliche Sprache ist die der dunkelfarbigen von den Ariern feindlich behandelten Ureinwohner genannt Dasyu. Ihnen aber lauter platte Nasen beizulegen, wie Ludwig sein nasenlos im Commentar mildert, ist eben so verwerflich wie die *ἄρρινες* des Megasthenes. anās d. i. an+ās heisst buchstäblich unmündig d. i. der nicht sprechen kann, also stumm. Insofern die feindlichen Dasyu eine den Ariern unverständliche Sprache redeten, nannten diese jene feindlich sprechend mṛdhraṇvāc: insofern die Dasyu die Sprache der Arier weder verstanden noch sprachen, nannten die Arier jene stumm (an-ās). Aus demselben Grunde nennen die Slaven uns Deutsche bis auf den heutigen Tag nemzi d. i. Stumme. Die plattnasigen wie die nasenlosen und mundlosen Indischen Völkerschaften kann man ohne Bedenken aus der Naturgeschichte streichen.

Açvinā.

Die Arische Gesellschaft war streng in Stände geschieden, in Adel, Priesterschaft und Volk. An der Spitze des Adels (sūri) stehen die Maghavan, die immer zu Wagen fahren, während der niedere Adel meistens reitet. Dasselbe Verhältniss spiegelt sich wider in der Götterwelt: die obersten Götter fahren immer zu Wagen. Es ist daher falsch açvin durch Reiter oder Ritter zu übersetzen. Der Ausdruck besagt vielmehr „mit einem Rossgespann versehen d. i. deren Wagen von einem Rossgespann gezogen wird. Diese beiden Rosse, die den Wagen der Asvin ziehen, heissen VII, 73, 4 vāhni (hier also nicht die Asvin selbst, wie M. Müller deutet Transl. S. 30), sind feist sāmbyātā und starkhufig vīhūpāṇī. Schwerlich kann ūrāvo yó yuvāko in dem alten Liede VII, 68, 7 ein einzelnes Ross bezeichnen, abgesehen davon, dass die hohen Götter und Maghavan nicht einspännig fahren vgl. VII, 69, 7 asridhānais patatribhis. Es wird den Wagen bezeichnen. suāçva wohlberitten passt wohl auf die reitenden Marut, aber nicht auf die fahrenden Asvin VII, 68, 1. 69, 3. Diese erhalten

darum die Beiwörter rathirā VII, 69, 5. rathīā I, 182, 2. V, 76, 1 oder cakriyā I, 185, 1. X, 89, 4. cakriya ist ein adj. in derselben Bedeutung wie das häufigere rathīā d. i. auf Rädern rollend, auf Wagen fahrend. V, 30, 8 lies cakriye va rōdasī. X, 89, 4 bezieht sich cakriyā auf Himmel und Erde, als ob pṛthivīdyāvā stände: Himmel und Erde rollen parallel wie durch eine Achse verbunden. I, 185, 1 vi vartate śhanī cakriyā-iva Tag und Nacht drehen sich wie auf Rädern rollend.

Die Asvin reihen sich den Cultusgöttern des Indischen Volksglaubens an und werden wie Agni, Indra und die Marut auch bildlich dargestellt. Sie heissen VII, 73, 1 purudāsā, purutāmā (nicht auf gīr zu beziehen), purajā uralte, wunderkräftig, häufig erscheinend, also doch nicht immer sichtbar.

Die Münchener Schule (Haug) betrachtet die Asvin als Repräsentanten des Zwiellichts. Als solche müssten sie zugleich hell und dunkel sein. Im Gegentheil erscheinen sie erglänzend im eigenen Lichte tanūā ḡbhānū VII, 72, 1, sie kommen herangefahren auf hellstrahlendem Wagen rāthēna puruṇcandrēpa ebendas., heissen durchgängig ḡbhās pāti Glanzesherrn. Sie erscheinen nur in einer Farbe und zwar in lichter. Sie steigen aus dem Dunstmeere zum Himmel auf, sind also Sterne und der Ausdruck nānā jātā V, 73, 4 zeichnet sie als zwei getrennt geborene d. h. der eine erscheint am Morgen-, der andere am Abendhimmel. Die Griechischen *διοσχοροι* haben die alte Bedeutung als Morgen- und Abendstern treu bewahrt, unterscheiden sich nur dadurch, dass sie reiten. Trotzdem sind sie nur ein Stern und zwar die Venus, die als Morgenstern der Sonne vorangeht — also westlich von ihr steht — und als Abendstern auf sie folgt, mithin östlich von ihr steht. Ihr Wagen ist dreissig tribandhura. Wenn ihre rothbäckige Schwester Uśas deren Wagen besteigt, so nimmt sie Platz zwischen ihnen, so dass der eine Asvin oder der Morgenstern vor ihr sitzt, der andere aber hinter ihr. Sie selbst sitzt also in der Mitte von beiden und damit ist der Vorgang in der Natur gewahrt.

Noch öfter erhalten die Asvin das Beiwort dhiṣṇīā z. B. VII, 72, 3. Dasselbst lautet der Text:

āvivasan rōdasī dhiṣṇyemé.

Das Prātiçākhyā 174 betont dhiṣṇyemé, Pad. dhiṣṇyemé iti imé. Das Prātiç. betrachtet dhiṣṇyemé als eine Anomalie des Sandhi und der Commentar sagt „hier ist entweder das anlautende i (von ime) ausgefallen oder auslautendes e und anlautendes i zu e contrahirt. Der Accent auf der Silbe dhiṣ ist falsch, die Sanhitā accentuirt rōdasī dhiṣṇyeme. Der Querstab fehlt unter der vorhergehenden Silbe sī, wäre aber erforderlich gewesen, um die Silbe dhiṣ zu betonen. Das Prātiç. und der Padap. beziehen dhiṣṇye auf rōdasī, während es doch allein die Asvin bezeichnet. So viel Worte um eine sehr einfache Sache! Man braucht nichts zu ändern, nur trenne man dhiṣṇīā-imé und nun ist dhiṣṇīā unbetonter Vocativ, bezieht

sich auf die Asvin und imé allein auf rodasi. Somit ist jede Unregelmässigkeit beseitigt.

Verwickelter ist rathyēva.

1) nom. sgl. fem. rathīā-iva yāti VII, 95, 1.

2) nom. du. fem. āccā samudrām rathīe va yāthas III, 33, 2.

3) nom. plr. fem. āpas samudrām rathīā'-iva jagmus III, 36, 6, also nach Abfall des s Verschmelzung, aber nach Grassmann instr. sgl., indes rathī heisst nicht Wagen, also bleibt es beim adj. rathīa.

4) voc. du. m. rathīā-ihā V, 76, 1 kann sein von rathī oder von rathīa.

5) nom. du. m. rathīā I, 182, 2 eben so.

Giebt es einen loc. plr. auf ā nach Schwund des Suffixes su?

Die einzige Stelle, die Ludwig dafür anführt, findet sich VI, 61, 13. *prā yā mahimnā mahināsu cékite dyumnébhir anyā apāsām apāstamā*. Grassmann übersetzt: Sie welche durch ihre Grösse unter den grossen Strömen (mahināsu) sich auszeichnet, durch Regsamkeit(?) die thätigste unter den andern thätigen.

Ludwig übersetzt: sie die an Grösse unter diesen irdischen grossartigen (mahinā āsu) sich auszeichnet, an Herrlichkeit unversiegbar(?) die werkkräftigste unter den werkkräftigen.

Zunächst muss ich bemerken, dass der Padap. mahināsu zerlegt in mahinā āsu; mahinā ist dann nom. singl. f. = mahatī. Dies ist aber schlecht, denn wir bedürfen eines gen. oder loc. „sie die sich auszeichnet unter den grossen (Flüssen)“. Grassmann liest darum mahināsu als ein Wort, was vortrefflich in den Sinn passt. Anders verfährt Ludwig: er nimmt die Trennung des padap. an und fasst mahinā als loc. plr. f. in Uebereinstimmung mit āsu, sowie er auch anyā deutet st. anyāsu. So scharfsinnig diese Deutung auch ist, so muss ich ihr doch widersprechen. Für den Wegfall des Suffixes su bringt Ludwig keinen andern Beleg bei. Während Sāyana mahinā als nom. sgl. fem. = mahatī deutet, fehlt uns der Vergleich mit andern Flüssen, der sich aber aufdrängt und von beiden Uebersetzern auf verschiedene Weise hergestellt wird. Wir bedürfen also eines Genetivs oder Locativs. Grassmann liest im Wb. mahināsu in eins, was die einfachste und leichteste Lösung bietet; doch bleibt es räthselhaft wie der Padap. zu der Trennung mahinā āsu gelangt sein mag und dies ist um so auffälliger, da sonst keine Flüsse namhaft gemacht werden, auf die man āsu beziehen könnte. Da aber auch Sāyana diese Trennung vorgelegen hat, so muss es wohl eine alte Ueberlieferung sein, der wir aber Grassmann's mahināsu unbedingt vorziehen. Ferner deutet der Padap. anyā als anyās, was gar keinen Sinn giebt. Ludwig fasst auch dies anyā als loc. plr. mit Schwund des Suffixes su. Da sich aber sonst dieser Schwund nicht belegen lässt, so halten wir uns

an Sāyana, der den Schwund eines *m* annimmt, wofür Ludwig an andern Orten eine überwältigende Menge von Beispielen beibringt. Sāyana scheint hier allerdings einer alten Ueberlieferung zu folgen, da er *anyām* für einen verkürzten gen. plur. ausgiebt, der beide Geschlechter *anyeśām* und *anyāsām* umfasst wie ähnlich im Lateinischen *deum* für *deorum* und *dearum* steht. Dies so gewonnene *anyām* hier für *anyāsām* schliesst sich aufs engste dem gen. plur. *apasām* an. Es ist die Rede von der Flussgöttin *Sarasvatī*, der siebentheiligen d. i. vom Indus und seinen Nebenflüssen. Dass unter *Sarasvatī* der grosse Indus zu verstehen, kann man aus VII, 95, 1 ablesen. Was ist aber der Sinn von *anyām* *apasām* *apastamā*? Auch X, 75, 7 lesen wir *ādabdhā śiṇḍhur apāsām apastamā*. Beide Uebersetzer leiten *apasām* und *apastamā* ab von *apās* thätig, werkthätig. In wiefern kann man denn einen Fluss thätig oder gar werkthätig nennen? Die Frage dürfte schwer zu beantworten sein. Bereits zu Parīç. S. 615 habe ich ein doppeltes *ap* nachgewiesen 1. *ap* thätig sein, wirken und 2. *ap* flüssig sein, fließen. Davon *ap* f. Wasser, ferner *apās* f. Wasser, Fluss *apāsi* *svasṛṇām* III, 1, 3. 11. plur., die fließenden Wasser *apāsām* I, 95, 4. Ich empfehle unsere Stelle allen denen, die *apās* f. in der Bedeutung Wasser, Fluss oder *apās* als adj. fließend, strömend bezweifeln. Demnach gewinnt unsere Stelle den Sinn *Sarasvatī* die fluthenreichste (*apastamā*) unter (allen) andern Gewässern. Den a. a. O. gegebenen Formen füge ich noch eine neue hinzu, nämlich *āpas* n. Lauf der Gewässer II, 17, 5 *adharaścinam akṛṇod apām āpas* er leitete nach unten den Lauf der Gewässer vgl. *āpas-nadinām* VI, 30, 3.

Ueber *uloka* und *loka*.

Bereits vor Jahren habe ich über vorstehendes Wort einen besondern Artikel in dieser Zeitschrift Bd. 18, S. 607 ff. veröffentlicht, worin ich nachzuweisen suchte im Einverständniss mit Kuhn und Grassmann, dass *uloka* die ursprüngliche Form sei. Es traten Benfey und M. Müller Transl LXXI ff. bei. Man sieht, ich befinde mich in diesem Punkte in guter Gesellschaft. Wie Roth und Aufrecht darüber denken weiss ich nicht. Ludwig bekämpft diese Ansicht in seinem Commentare 5, 543 ff. und ich sehe mich genöthigt zur Vertheidigung derselben noch einmal das Wort zu ergreifen. Hören wir Ludwig's Gegenrede. Eigentlich, sagt er, ist diese Erörterung überflüssig, denn *uloka* ist ein Ungethüm und Grassmann's *ruoka* nicht minder. Wenn die Stellung des enkлитischen *u* im Anfange eines *pāda* Bedenken erregt, so ist dies ein mehr oder weniger subjectives Moment — und weiterhin „Grassmann steift sich nur auf das (natürlich völlig ungenügende) Moment der gewöhnlichen Enklisis von *u*. Betrachtet man nun die sämtlichen Stellen (etwa zwanzig), die hier in Betracht kommen, so erkennt man leicht und mit völliger Evidenz, dass *u* vor *loka*

genau dieselbe Function hat, wie vor andern Wörtern. So weit Ludwig.

Stellen wir zunächst das Thatsächliche fest. Von den 37 Stellen im Rv. fehlt u vor loka nur an 8 Stellen und zwar in entschieden jungen Hymnen VI, 47, 8. VIII, 100, 12. IX, 113, 7. 9. 85, 20. 24. 90, 14. Dagegen treffen wir loka mit vorausgehendem u in allen alten Liedern ohne Ausnahme (29 mal). Schon Çākalya kennt ein uloka nicht mehr und trennt daher u von loka und dies berichtet auch Prātiç. 978, indem es das tonlose u von dem Grundsatz ausnimmt, dass kein metrischer Satz mit einem unbetonten oder gar **tonlosen** Worte beginnen darf. Diesem Fundamentalsatz widerspricht entschieden diese Ausnahme, die wir wie die wenigen andern für notorische Fehler erklären müssen. An diesen Hauptgrundsatz des Versbau's im Veda schliesst sich ein anderer nicht minder wichtiger Satz, nämlich, dass es im ganzen Veda keine procliticae giebt, sondern nur encliticae, die dem Worte, das sie hervorheben sollen, angehängt zu werden pflegen.

Da es keine procliticae giebt und auch kein tonloses Wort den metrischen Satz beginnen darf, so muss also überall, wo ein Satz mit uloka etc. beginnt, dies u einen integrierenden Theil von loka bilden. uloka steht am Anfange des pāda III, 2, 9 ulokam u dve, der Einschnitt fällt nach u und trennt es von dve. Es lässt sich also nicht behaupten, dass die Function beider u hier dieselbe sei: denn am Anfange gehört es zu loka und hinter loka steht es enklitisch. III, 37, 11 u lokó yas, tū adriya:

indrehá tātá ā gahi

hier soll das am Anfange des pāda stehende u (die vermeintliche proclitica) zu tatas des folgenden Stollens gehören = tata u d. i. enclitica von tatas sein! Hat es Sinn, einen unbetonten Vocativ durch ein enklitisches u zu betonen? wie es doch in urām-vṛṣaṇā u lokām der Fall sein müsste, da u als proclitica ausgeschlossen ist. uloka steht am Anfange des Stollens III, 2, 9. III, 37, 11. V, 4, 11. ulokakṛt dgl. IX, 86, 21. ulokakṛtṣu dgl. VIII, 15, 4. IX, 2, 8.

Uvaṭa, der Commentator des Prātiç. führt S. 336 noch X, 10, 13 als Beispiel an, dass der Pāda mit einem tonlosen te beginnt. Betrachten wir die Stelle. Sie lautet nach Uvaṭa:

- a. bató batāsi yama náivá,
- b. te máno hṛdayam cāvidāma.

Der ganze hymnus 10 besteht aus lauter regelmässigen Trisch-tubh-Versen zu 11 S. mit dem Pausenfuss --- | Nur 14c ist 12silbig, wenn man nicht vorzieht tava durch te zu ersetzen. Nach vorstehender Eintheilung Uvaṭa's enthält a. 9 Silben und b. deren 10. Jedes Versmass ist dadurch aufgehoben. Wir erkennen daran, wie schon früher, den metrischen Stümper. Die Herausgeber des Prātiç.

Regnier und M. Müller haben zu meiner Verwunderung nichts geändert, obwohl die Verderbniss der Strophe offen zu Tage liegt. Lesen wir zunächst:

a. báto bata asi yama, so fehlt der Pausenfuss ---, also 3 Silben.

b. náivā te máno hṛdayam cāvidāma hat dafür eine überflüssige Silbe. Die Negation na an der Spitze des Satzes wird hinreichend schon durch ihre Stellung hervorgehoben und es bedurfte keines besondern Keils durch eva dies zu bewerkstelligen. Wir nehmen eva heraus und setzen es ans Ende von a, da wir glauben, dass eva einen Theil des Pausenfusses ausgemacht hat, wohin es auch Uvaṣa versetzt. Der Zusammenstoß von yama eva wird einen vorwitzigen Corrector veranlasst haben eva hinter na zu setzen, um den Hiat zu vermeiden. a. lautet nun:

báto bata asi yama-eva und es fehlt nur 1 Kürze vor eva. Da in asi die 2. Person steckt, so fügen wir tvam ein. Dadurch werden beide Stollen tadellos:

a. báto bata asi yama tvám evā,

b. ná te máno hṛdayam cāvidāma.

Wir werden im weitem Verlaufe eine Menge Stellen kennen lernen, wo ein fingirter Nasal den Hiat überbrücken soll. Hier beschränke ich mich auf ein paar Fälle, wo ein v vor r eingeschoben ist zu demselben Zweck. II, 34, 2 u. VII, 56, 13 wird wohl ṛṣṭi zu lesen sein statt vṛṣṭi. Es werden die Schmucksachen der Marut erwähnt (Ringe, Spangen), aber ihre blitzenden Waffen übergegangen. Ob nicht auch VII, 91, 1 ein v vor āyāve eingeschoben ist, um den Hiat té āyāve zu verschleiern? Wenigstens hat vāyu hier nichts zu schaffen.

Einem der obigen Verstümmelung des Pausenfusses analogen Falle begegnen wir II, 11, 15.

c. asmánt sú pṛtsú á tarutrāvardhaya diām bṛhādbhīr arkāi: |

In dem Lautcomplex tarutrāvardhaya ist der Pausenfuss c. untergegangen. Der Padap. hat tarutra (voc.) āvardhaya: | und übersieht den Verlust. Grassmann hat das Mangelhafte des Pāda c. wohl erkannt und will ava hinter su einschalten, wodurch allerdings der Rhythmus hergestellt wird, doch stimmt der Imperativ ava nicht zum folgenden avardhayas und giebt auch für den Ausfall von āva keinen ersichtlichen Aufschluss. Ich glaube vielmehr, wie gesagt, dass der Fehler im Lautcomplex tarutrāvardhaya steckt, in dem ein āva untergegangen, das in c. am Ende einzusetzen. Dies giebt:

c. asmánt sú pṛtsú á tarutra āva:

d. āvardhaya etc. „du siegreicher (Indra) hast uns in den Kämpfen tüchtig beigestanden“.

Der Fehler muss schon sehr alt sein, da er sogar in den Padap. übergegangen. Ludwig hält den Stollen c. für unversehrt, denn er

zieht ihn sofort mit d. zusammen, so dass avarḥayo beiden Stollen gemeinsam ist asmān avarḥayo dīām „uns hast du zum Himmel erhöht“! Der Sinn scheint mir zu sein: für diese deine Hülfe sind laute Preislieder zum Himmel emporgestiegen. Wörtlich: du erfreutest den Himmel durch hehre Preisgesänge d. i. du bist die Veranlassung, dass wir laute Preislieder gen Himmel sandten: denn brahma vardhanam II, 12, 14 Gebete (und Opfer) sind Labungen für die Götter.

Nun zurück zu den anudātta-Fällen des Prātiçakhyā.

Zu den übelberichtigten Stellen des Rv. gehört vor allen VIII, 46, 13—17, in denen Prosa und Vers verflochten sind. Grassmann bemerkt „dieser Hymnus ist aus verschiedenen Liedern zusammengesetzt. Dazwischen sind ganz unmetrische (d. i. prosaische) Stücke eingeschaltet u. s. w. Auch der verstockteste Köhlerglaube an die Unversehrtheit der Lieder des Rv. wird hier Schiffbruch erleiden. Jedoch lassen sich einige unversehrte Verse herausheben und dazu gehören namentlich die beiden Verse, in denen nach Prātiç. 980 der Stollen angeblich mit einem anudātta-Wort beginnen soll. Es sind die beiden letzten Stollen in Str. 17, wo der verblendete Statistiker das unbetonte iyaxasi an die Spitze des Stollens stellt, während es gerade das letzte Wort in d. ist, nämlich:

d. marútaām iyaxasi,

e. gáye tvā námasā girā.

IV, 10, 4—6 sind in Padapankti gekleidet und Alles in Ordnung. In Str. 4—8 sind a. b. c. fünfsilbig und d. elfsilbig mit dem Einschnitt nach der 4. Silbe. In Str. 4—6 stehen stanayanti und rocate im elfsilbigen Stollen und gar nicht an der Spitze des Stollens, also mit Recht unbetont. Dagegen in Str. 8 sántu betont, weil an der Spitze des Satzes. Nirgends ein anudātta-Wort an der Spitze des Satzes. Aber I, 2, 8 besteht der zweite Stollen aus lauter unbetonten Vocativen, was durchaus fehlerhaft. Der erste Vocativ hätte betont werden sollen (ṛtāvṛdhā) gerade so wie VII, 93, 4 c: indra agnī vṛtrahanā suvājā.

Solcher Stollen mit nur einem Accent giebt es mehrere V, 29, 3. 44, 5. 58, 3. VI, 10, 2. 21, 6. VII, 56, 22. In II, 27, 14 a sind sämtliche Vocative betont ádite mitra váruṇa. V, 46, 2 a ágna indra váruṇa mitra dévās. V, 67, 1 c váruṇa mitra áryaman. Sogar werden mehrere auf einander folgende Imperative betont, als I, 80, 3 a préhi abhihi dhṛṣṇuhí. VIII, 4, 8 éhi drávā píba.

VII, 34, 14 ist abgefasst in Ascarapankti 5 × 4 S.

c. praṣṭho asmai (nicht asmā, denn der Sandhi wird durch die Pause aufgehoben),

d. adhāyi stoma: |

Hier muss adhāyi betont werden wie in Str. 3. 4. 6 pínvanta, dádhāti, hinóta. Dagegen darf man I, 64, 13 b nicht anfechten, denn vas steht mitten in der metrischen Reihe, die mit tastháu beginnt. Die logische Verbindung entscheidet nicht über die metrische Form.

Gerade so ist es mit II, 22, 2c; wo *apṛad* unbetont geblieben, weil es dem Sinne nach zum vorhergehenden Stollen gehört, zu *ā rodasī*, da es aber an der Spitze des *pāda* steht, muss es betont werden. I, 191, 10e. 11e fordert das tonlose *tvā* die Bindung der beiden achtsilbigen Stollen zu einem 16 silbigen, also ohne Pause wie V, 7, 7. Dagegen steht betontes *tvā* d. i. *tuā* instr. IV, 28, 1. 2. VII, 1, 13 an der Spitze des Satzes sowie auch *ebhis* und *ābhis* IV, 10, 23 als am Anfange des Stollens stehend betont sind.

Mitra Varuṇa Aryaman.

Die 3 genannten bilden die älteste Götterdreieheit. Aryaman ist von ihnen am räthselhaftesten. Ihn feiert kein Lied, kein ausschliessliches Schmuckwort zeichnet ihn aus, keine Beziehung zu einer Lichterscheinung tritt an ihm hervor und doch zählt er zu den Asura, dennoch erscheint er vorzugsweise in der Gemeinschaft der beiden höchsten Arischen Lichtgötter Mitra und Varuṇa. Vergebens sucht man in den Liedern nach Aufklärung und ich kenne nur eine Stelle, die einen Fingerzeig giebt, ich meine VII, 64, 3:

mitrās tād no varuṇo devā' aryā:
prā — nayantu.

Nur Mitra und Varuṇa werden genannt und doch steht das Verb im Plural (*nayantu*). Dies lässt schliessen, dass unter *devā' aryās* ein dritter Gott verstanden wird. Ich sehe daher in *deva' aryas* eine Umschreibung oder Deutung des Namens Aryaman. Dieser *deva' aryas* ist der deus Aricus, der Stammvater der Arier, ihr eigentlicher Nationalgott in ethnographischer Beziehung, während Indra der Nationalgott in religiöser Hinsicht ist. Wie Tuisco bei den Germanen den höchsten Göttern beigesellt wird, so Aryaman bei den Indischen Ariern. Manu und Man, die Stammväter der Menschheit treten gegen den Nationalgott zurück.

Mitra.

Der Mitra-Dienst ist uralte, hat sich noch lange ausserhalb Indiens erhalten. Es ist bekannt, dass dies ein Sonnendienst war. Mitra war der Sonnengott der arischen Welt. Auf specifisch Indischem Boden ist er verblasst und es treten an seine Stelle Savitar als Sonnengenius und Sūrya als Sonnenkörper. Als steter Begleiter Varuṇa's wird Mitra gedeutet als sein Freund, eine ganz farblose Etymologie. Muss man nicht voraussetzen, dass auch sein Name auf das Licht Bezug hat? Und so ist es: denn *mitra* stammt von der Wurzel *smi* hell sein, strahlen, lat. *micare* statt *smicare*. deutsch *smilen* z. B. *āva smayanta vidyūtas pṛthivyām* I, 168, 8. *çriyē smayate vibhātī (uśās)* I, 92, 6. *smayete tanuā virūpe (uśās)* III, 4, 6. Wegen des Abfalls des anlautenden *s* vgl. *snūśa* und *nurus*, *stan* und *tan*, *smar* und *(me)mor*, *çcit* und *cit* *scio*, *spaç* und *paç* *specio* *spāhen*, *çcand* und *cand*. Mitra ist ursprünglich

ein adj. wie varuṇa und indra und ist als solches noch übrig in mitramahas strahlenden Glanz habend, wo sich mitra gar nicht auf den Gott bezieht. Mithin heisst unser Sonnengott, der stete Begleiter Varuṇa's, der strahlende. Sein specielles Beiwort ist pūṭadaxa d. i. leuchtende Kraft habend, wohl passender als die Deutung reingesinnt. pūṭa von einer Wurzel pū brennen, flammen, wovon *πῦρ* und Feuer stammen.

Varuṇa.

Die Ableitung des Namens varuṇa von 1 var umfassen, also varuṇa Allumfasser ist eine farblose Abstraction ohne alle sinnliche Anschauung und thatsächlich falsch. Nicht priesterliche Speculation hat varuṇa hervorgerufen, sondern sinnliche Anschauung, die allen Lichtgöttern zu Grunde liegt. Die stete Gemeinschaft mit Mitra oder der Sonne zeigt deutlich, welche Lichterscheinung Varuṇa ursprünglich repräsentirt. Die Sonne gilt nämlich nur als Theil des irdischen Lichts. In Gegenden, wo häufig tagelange Nebel und Dünste die Sonne verhüllten, schien die Tageshelle den naiven Beobachtern von ihr nicht abhängig, das Tageslicht vielmehr der Sonne übergeordnet zu sein. Und dies Tageslicht ist die eigentliche Domäne Varuṇa's und seine ursprüngliche Bedeutung, die durch die Etymologie des Wortes von 3 var = 2 vas gestützt wird. Seitdem Ludwig ein adj. varuṇa entdeckt hat (4, 182. 5, 445) kommt meine frühere Ableitung von 3 var = 2 vas (fehlt im Wtb.) endlich zu Ehren. Dies adj. varuṇa = scheinend, leuchtend ist Beiwort Agni's I, 105, 15 brahmā kṛṇōti varuṇa: d. i. Agni der leuchtende, das Subject der vorhergehenden Strophe. Auch V, 48, 5 scheint Varuṇa nicht Eigennamen zu sein, sondern Beiwort Agni's. Ferner ist varuṇa Beiwort des Sindhu: varuṇo na sindhus wie der silberglänzende Sindhu Sv. I, 527, ferner Beiwort des Soma. Trita bibharti varuṇam samudre trägt den blinkenden (Soma) in die Rufe nach Sāyana IX, 95, 4.

Die Wurzeln 3 var und 2 vas durchkreuzen sich mehrfach s-Prätiç. 101, ja selbst ein Zusammenfallen mit 1 var nicht ausgeschlossen. Dagegen hat 3 var mit 2 var wählen nichts zu schaffen. Am entschiedensten unterscheiden sich die drei var durch das part. Atm. 1 var bildet vrāṇā z. B. gā' nā vrāṇā' avānir amuncat liess los die Ströme wie eingeschlossene Kühe I, 61, 10. Aus metrischen Gründen muss aber urāṇā gesprochen werden, so dass es formell mit 3 var zusammen fällt. 2 var bildet vṛṇāṇā I, 108, 6. III, 4, 5. V, 11, 4. X, 18, 6. 88, 4. Endlich 3 var bildet immer urāṇā IV, 6, 4. 7, 8. VI, 63, 4. Die Grundbedeutung ist hell sein, scheinen, leuchten z. B. dūta iyase pradiva' urāṇa: IV, 7, 8. 6, 4 trans. erhellen, bescheinen, beleuchten z. B. devatātim urāṇa: die Götterbilder bescheinend. III, 19, 2. IV, 6, 8. Der flammende Agni fungirt wie ein irdischer

Opferpriester. Er drückt seine Verehrung dadurch aus, dass er ihre Bilder beleuchtet und sie von rechts umwandelt (natürlich der ihn vertretende Priester). *vi uṣā āvar tamas* trans. erhellte die Finsterniss I, 92, 4. *vi var andhas* dass. I, 62, 5. *vi tamo var* V, 31, 3. *vi tamo vavartha* I, 91, 22. *vi vavre sanaje sanīḷe* hat Himmel und Erde sichtbar gemacht I, 62, 7. Mit *apa* weg-leuchten d. i. durch Helle, Licht vertreiben *apa tama' āvar* vertrieb die Finsterniss VII, 75, 1. *apa kṣṇām nirṇijam devī āvar* I, 113, 14. Zu *1 var* gehören *apa valam var* öffnete den Verschluss II, 14, 3. *apa dvārā tamaso vahnir āvar Agni* öffnete die beiden Thorflügel der Finsterniss III, 5, 1. IV, 5, 2. Der Dual *dvārā* bezeichnet eben so wenig zwei Thore wie *duro viśūcis* VI, 30, 5. *dvāro asaṣcatas* I, 13, 6. 142, 6 „nicht stockende Thore“, sondern Thore, die wegen ihrer Grösse nicht aus einem Stück bestehen, sondern in zwei Theile gebrochen sind d. i. aus zwei Flügeln bestehen, Flügelthore, hier zu Lande Thorweg genannt.

Weiter gehört hierher VII, 73, 3 *ahema yajñam pathāṁ urāṇā*: wir haben das Opfer angerichtet d. i. das Opferfeuer angezündet erhellend die Pfade. Das ptc. mit gen. st. acc. wie *retaso dughānā* I, 100, 3. *cetanti sumatinām* I, 3, 1. *uṣasām iṣanyan* III, 61, 7. *vidvān pathnām* V, 1, 11. *satām urāṇa* I, 173, 7. Man muss sich einen ausgedehnten Opferplatz denken, umgeben von einer Umwallung mit Einschnitten für die Thore. Durch diese Einschnitte leuchtet das Feuer weithin und zeigt den Heranfahrenden die Pfade oder die Zugänge zur Opferstätte, durch die die Wagen der Maghavan und die mit Opfergaben beladenen Geführte u. s. w. einpassirten. *satām urāṇa*: gebraucht in demselben Sinne und demselben Bilde wie das bekannte *ketū* m. Vorleuchter d. i. *puraetar* Anführer, *satām* der Tapfern oder der Krieger. Endlich gehört hierher das verkannte *vār* m. Erhellender, Erleuchter c. gen. X, 93, 3. c. acc. *vār asi xāyam* I, 132, 3. Dagegen halte ich *vāsē* V, 43, 14 nicht für ein Substantiv, sondern sehe darin einen Infinitiv mit metrischer Längung des Vocales, um die Hebungs-silbe der Pause herauszustellen, mithin für *vasē*.

Indra.

Nachdem wir *varuṇa* als adj. der Wurzel *3 var = 2 vas* mit der Bedeutung glänzend, leuchtend, scheinend nachgewiesen und so den Namen des Gottes *Varuṇa* für das Licht gewonnen haben, bleibt uns noch übrig, seinen häufigen Gefährten *Indra* näher zu betrachten. *Indra* gehört nicht dem altarischem Pantheon an, sondern ist eine specifisch indische Schöpfung, daher auch sein Name auf eine specifisch indische Wurzel zurückzuführen, die noch im alltäglichen Verkehr im Gebrauch und nicht verblasst ist wie die Wurzeln, die den Namen *Mitra* und *Varuṇa* zu Grunde liegen. Ich leite darum *Indra* mit Grassmann ab von der Wurzel *indh* mit

Aufgebung der Behauchung vgl. vid und vidh z. B. na vindhe asya suṣtutim I, 7, 7. indh resp. ind in intransitiver Bedeutung hell, licht sein, so dass indra nahe dasselbe bedeutet wie mitra und varuṇa. Eben so wie die genannten ist indra ursprünglich ein adj. noch übrig in indratamā (uśās) d. i. die sehr helle, lichte VII, 97, 3. Indra ist also der helle, lichte und zwar, wie I, 6 darthut, der Repräsentant des ersten Morgenlichts, das dem Morgenroth und der Sonne vorausgeht.

I, 6, 1 yunjanti vradhnam aruṣam carantam pari tasthuṣas.

Während die Sterne noch am Himmel scheinen schirren sie Indra's Lichtwagen an. Indra's Wagen, sagt Ludwig sehr richtig, wird erst angespannt, es kann noch nicht voller Tag sein, denn noch glänzen die Sterne am Himmel. carantam pari tasthuṣas hat gar verschiedene Deutungen erfahren. Benfey sah in tasthuṣas einen acc. plr. und verstand es von den Welten. M. Müller nimmt es als nom. plr. und Subject zu yunjante „Those who stand around him while he moves on, harness the bright red steed u. s. w. Zunächst ist nicht die Rede vom Sonnenross, wie Grassmann hat, noch überhaupt von einem Ross (M. M.), sondern nach v. 2 von dem Wagen Indra's. tasthuṣas fasse ich mit Ludwig als abl. tasthivas das Feststehende bezeichnet den Erdenrand, den irdischen Horizont, über den sich Indra's Wagen erhebt, über den er aufsteigt in die Höhe. Obwohl der Morgen mit einem blassen Licht beginnt, so malt es der Dichter doch gleich mit den Farben der Morgenröthe, indem er hinzufügt sam uśadbbhir ajāyathās „du wardst geboren zugleich mit den Morgenröthen d. i. an diesem wie an allen frühern Morgen“.

v. 2. Sie spannen an den Wagen (rathe) die 2 Falben vipaxasā d. i. den einen zur Seite des andern, neben einander als Zwiegespann.

v. 3. Die angeredeten maryās (voc.) sind die Marut, die Helfer Indra's und die Subjecte der vorhergehenden Strophen.

v. 4. punar garbhatvam erire wiederum (wie an allen frühern Morgen) blühen sich die Winde auf, um loszubrechen. Beim Erscheinen des ersten Morgenlichts, dessen Personification eben Indra ist, erheben sich die Winde nach dem bekannten physikalischen Gesetze der Lufterwärmung. Die Marut sind daher die steten Begleiter und Gehülfen Indra's. Für ihre Dienstleistungen empfangen sie nāma yajñīyam d. i. numen divinum (nicht nomen) und nehmen Theil an der bildlichen Darstellung wie Indra und Agni, die Häupter der liturgischen Götter. Da also Indra ursprünglich das personificirte Morgenlicht ist, so erklärt sich daraus die innige Verbindung mit Varuṇa, dem personificirten Tageslicht.

An jedem Morgen sind Helle und Dunkel im Streit. Die nächste specielle Thätigkeit Indra's besteht darin, den Dämon der Finsterniss, Ūśna, der das Licht gefangen hält, zu besiegen. Erst

nach Besiegung desselben gelingt es ihm seine Aufgabe zu vollbringen, nämlich die Morgenröthe, die Sonne und das Tageslicht zur Erscheinung zu bringen: I, 32, 4 *āt sūryam janāyan dīam uśāsam* schaffend die Sonne, den Tag und die Morgenröthe. Zahlreiche Stellen beziehen sich auf dies tagschaffende Werk Indra's z. B. *yās sūriam yā' uśāsam jajāna* II, 12, 7. *jajāna sūryam uśāsam sudānsā:* (indras) III, 32, 8. *ā sūryam rohayo divi* VIII, 78, 7. *sākām sūryam janāyan dyām uśāsam* VI, 30, 5. Sein Amt als Gott des Morgenlichts bringt es mit sich jeden Morgen mit dem Dämon der Finsterniss zu ringen, um den Tag zu schaffen. Er ist daher von vorn herein ein Kriegsgott. Mit demselben *Ṣaśna*, auch neben *vala* *ahi* genannt, besteht er im Wolkengebiet einen noch heftigern Kampf, um den Regen aus dem Verschluss zu befreien. Obwohl *Ṣaśna* zwei verschiedene Functionen vertritt, werfen die Dichter doch beide häufig zusammen. Immerhin ist es aber einseitig in *Ṣaśna* nur den Dämon der Dürre zu sehen.

Die Adhyāyatheilung des R̥gveda.

Von

H. Oldenberg.

Die Untersuchungen Bergaigne's (*Recherches sur l'histoire de la Samhitā du R̥gveda*) haben unser Wissen von der Composition der R̥ksamhitā durch eine Reihe höchst wichtiger Resultate, daneben durch Fragestellungen bereichert, mit denen wir die Pflicht haben uns aus einander zu setzen. Bergaigne's Arbeiten pflegen keinen Gedanken nur halb durchzuführen; sie legen die sich verzweigenden Wege von einer Hypothese zu den Consequenzen derselben in aller ihrer Ausdehnung zurück. Je weiter diese Wege gehen, um so entschiedener nöthigen sie uns zum zustimmenden Folgen in den einen, zum Widerspruch in andern Fällen. Solchen Widerspruch wollen wir hier in Bezug auf einen hervortretenden Punkt der Bergaigne'schen Untersuchungen zu begründen suchen, in Bezug auf seine Erörterung der Adhyāyatheilung des R̥gveda¹⁾.

Die Adhyāyatheilung ist bestimmt, die Hymnensammlung in 64 möglichst gleiche Theile zu zerlegen: einige dieser Theile überschreiten das richtige Mass in einer Weise, die durch die näheren Modalitäten des Theilungsverfahrens nicht erklärt werden kann: folglich enthalten diese Theile Interpolationen, welche jünger sind als die Theilung. Dies ist die Schlussfolgerung, mit deren Entwicklung Bergaigne sich beschäftigt.

Auch ohne nähere Prüfung werden sich hier vielleicht manchem Andern wie mir von vornherein gewisse Bedenken aufdrängen. Betrachtungen der verschiedensten Art sprechen dafür, dass von einem sehr alten Zeitpunkt an der Bestand der R̥ksammlung erhebliche Modificationen — ich sehe von solchen rein orthoepischer Natur wie der Behandlung des Sandhi u. dgl. ab — nicht mehr oder kaum mehr erlitten hat. Ich muss es mir für einen andern Ort vorbehalten, den hier berührten Kreis von Problemen der vedischen Textgeschichte eingehender zu erörtern; für jetzt

1) II, 20 fgg. des Separatabdrucks.

kann ich meinen Standpunkt in Bezug auf dieselben nur kurz bezeichnen. Wer diesen Standpunkt theilt, wird von vornherein dem Glauben daran nicht geneigt sein, dass eine den Charakter später Künstelei so deutlich an sich tragende Eintheilung wie diejenige in die 8 mal 8 gleich langen Adhyāyas die Spur umfangreicher Interpolationen, welche jünger sein müssten als diese Eintheilung, uns enthüllen sollte.

Geht man dann weiter und confrontirt die Punkte, an welchen nach Bergaigne die Adhyāyatheilung auf Interpolationen hinweisen müsste, mit denjenigen, an welchen die anderweitigen Gesichtspunkte — sprachliche und metrische Characteristica; Ordnung der Hymnen — spätere Hinzufügungen verrathen, so kann man kaum sagen, dass die erstere Gruppe von Resultaten durch besonders schlagende Harmonie mit der zweiten empfohlen würde. Bei der ziemlich grossen Zahl von Liedern oder Liedtheilen, die sich aus den Gesetzen der Hymnenordnung als interpolirt ergeben — und die rigoröse Strenge, mit der Bergaigne diese Gesetze behandelt, bewirkt, dass die Zahl solcher Interpolationen bei ihm noch wesentlich grösser erscheint, als sie meiner Meinung nach in der That ist —, kann es nicht leicht anders sein, als dass, wo die Adhyāyatheilung eine Interpolation verrathen soll, auch irgend welche Hymnen vorhanden sind, auf denen ein Verdacht liegt oder doch nach Bergaigne liegen würde. Aber eben an vielen Stellen ein Verdacht, der allein auf minder überzeugenden Punkten des Bergaigne'schen Systems der Samhitaordnung beruht. So wird beispielsweise, wer die vielen und ernststen Bedenken gegen B.'s Auffassung des achten Maṇḍala sich vor Augen stellt, schwerlich anerkennen, dass die Tilgung von VIII, 32—34, welche wegen des grossen Umfangs von Adhy. VI, 8 gefordert sein soll, durch Gründe, die in der Anordnung des Maṇḍala lägen, unterstützt sei. Auf der andern Seite ist bei einer Reihe von Liedern, die unzweifelhaft eingeschoben sind und besonders moderne Characteristica an sich tragen — ich weise nur auf VI, 75, auf VII, 103. 104 u. A. hin — die Adhyāyatheilung nicht allein in bester Ordnung, sondern sie würde in Unordnung kommen, wenn wir jene Lieder fortächten. So überkreuzen sich die Gruppen von Liedern, die auf Grund der Anordnung und die auf Grund der Adhyāyatheilung als spätere Zufügungen angesehen werden müssten. Man wird sagen, die gegen das Anordnungsgesetz verstossenden Lieder seien eben zum Theil vor, zum Theil nach Einführung der Adhyāyatheilung in die Sammlung hineingesetzt. Aber ist es dann nicht ein seltsamer Zufall, dass eben diese Gruppe von Hinzufügungen¹⁾, die einen älter, die andern jünger als die

1) Ich rechne derselben, wie eben bereits angedeutet wurde, nicht sämtliche Lieder oder Liedtheile zu, welche der strengen Durchführung der Bergaigne'schen Anordnungsgesetze widerstehen. Genauere Ausführungen hierüber muss ich einem andern Orte vorbehalten.

Adhyāyatheilung, dadurch in sich geeinigt sind, dass gerade sie die Characteristica jüngerer sprachlicher bez. metrischer Färbung aufweisen, während von den durch die Adhyāyatheilung sich angeblich verrathenden Interpolationen, wie mir scheint, in keiner Weise das Gleiche behauptet werden kann?

Diese Betrachtungen machen natürlich nicht den Anspruch, als eine Widerlegung von Bergaigne's Untersuchungen zu gelten; sie sollen nur zeigen, dass die allgemeine Wahrscheinlichkeit den kritischen Operationen, zu welchen jene Untersuchungen führen würden, nicht günstig ist. Wäre die Sprache der Zahlen, auf welche Bergaigne seine Theorie stützt, eine einwandfreie, so müssten wir eben nach Wegen suchen, uns mit jenen Bedenken wohl oder übel abzufinden. Aber ich glaube, dass die Zählungen über den Umfang der einzelnen Adhyāyas die Auffassungen jenes Forschers nicht nur nicht beweisen, sondern sie sogar direct widerlegen. Diesen Zählungen haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Es ist das Verdienst Bergaigne's (II, 27 fgg.), im Anschluss an das Prāṭicākhya des R̥gveda (XV, 13 fg.) unwiderleglich festgestellt zu haben, dass die Einheiten, auf deren gleicher Vertheilung die Adhyāyaordnung beruht, die Praçnas sind. Wir beschäftigen uns demnach mit den beiden Fragen: wie viele Verse bildeten einen Praçna, und sodann, wie viele Praçnas bildeten einen Adhyāya?

In Bezug auf die erste Frage werden wir fast durchweg den Aufstellungen Bergaigne's zu folgen haben. Ueber die Hauptsachen giebt die Tradition (das Prāṭicākhya sammt dem Commentar) directen Aufschluss. Verse von mehr als 40 Sylben machen zu je zweien, Verse von weniger als 40 Sylben zu je dreien einen Praçna aus; von 40 sylbigen Versen bilden zwei oder drei einen Praçna. Zwei Verse von verschiedener Länge wurden offenbar, wie B. annimmt, als hinreichend oder als nicht hinreichend zur Bildung eines Praçna angesehen, je nachdem die Summe ihrer Sylben die Zahl von 2×40 überstieg oder hinter derselben zurückblieb. Mehrere auf einander folgende Dvipadas zählte man zu je zweien als einen Vers. Ueber die Grenze der Sūktas ging die Praçna-theilung nicht hinüber; ein am Ende des Sūkta übrig bleibender Rest, der zur Bildung eines vollen Praçna nicht hinreichte, wurde dem vorangehenden Praçna zugetheilt. Früher schon dagewesene Verse resp. Verstheile wurden, wie Bergaigne (II, 38 fgg.) gezeigt hat, an ihrer Wiederholungsstelle zum Theil gerechnet, zum Theil nicht gerechnet. Ueber die näheren Bedingungen indessen, unter welchen das Eine und das Andre geschah, können Zweifel obwalten. Sicher scheint nach B.'s Ausführungen, dass die identischen Refrains mehrerer auf einander folgender Verse desselben Liedes nur das erste Mal gezählt wurden. Wiederholungen dagegen in verschiedenen Liedern zählte man nach Bergaigne jedesmal von Neuem. Dass dies in der That, wo es sich um Theile von Versen handelt, also z. B. in Fällen wie bei dem Refrain des siebenten Buches yūyam

pāta etc. geschehen ist, weist B. überzeugend nach. Aber wenn man bei Vertheilen keine Rücksicht darauf nahm, ob dieselben schon in einem andern Sūkta da waren, so braucht dieses sehr begreifliche Verfahren doch nicht so weit gegangen zu sein, dass man auch ganze Verse das zweite wie das erste Mal zählte. Ueber diesen Punkt geben die Untersuchungen B.'s keinen Aufschluss; wir werden deshalb unsre unten mitzutheilenden Zählungen so einrichten, dass die Consequenzen, zu welchen die eine wie die andre Beurtheilung dieser Frage führt, übersichtlich hervortreten und so die Entscheidung erreicht wird. — Wenn ein Vers durch Abzug der Wiederholungen auf eine Dvipadā reducirt ward, so rechnete man, wie B. richtig hervorgehoben hat, diese dvipadā zusammen mit einer benachbarten gleichartigen Dvipadā nur als einen Vers. Eine naheliegende Verallgemeinerung dieses Principis scheint mir dahin zu führen, dass von Versen, bei welchen Alles bis auf einen Pāda Refrain ist (VIII, 35—37), eben nur der eine Pāda gezählt, also event. zwei derselben als dvipadā, vier als vollgiltiger Vers gerechnet wurden.

Wie viele nun von den nach diesen Gesetzen gebildeten Praṇas gaben einen Adhyāya? Dieselbe Tradition, die sich in Bezug auf die Herstellung der einzelnen Praṇas auch nach Bergaigne's Ansicht als brauchbar bewährt, beantwortet diese Frage ebenfalls: aber hier lehnt B. es ab ihr zu folgen. Wir entscheiden uns unsrerseits dafür, diese ausdrückliche Tradition vorläufig als nicht vorhanden anzusehn; wir versuchen ohne Rücksicht auf dieselbe allein aus der Zählung der Praṇas das Gesetz der Adhyāyabildung zu deduciren. Hinterher mag unser Resultat mit der Ueberlieferung verglichen werden.

Wir geben die Zahl der Praṇas für jeden Adhyāya zunächst so, dass wir in den Fällen der durch vierzigsyllbige Verse resp. achtzigsyllbige dvicas bedingten Alternative die kleinere Zahl der Praṇas ansetzen, ferner dass wir wiederholte ganze Verse an der späteren Stelle nicht von Neuem zählen. Auf das sich so ergebende Minimum der zu zählenden Praṇas lassen wir in den Columnen a und b den Zuschlag folgen, der sich aus der veränderten Behandlung der vierzigsyllbigen resp. der wiederholten Verse ergeben würde. In einer letzten Columnen c verzeichnen wir — zu einem später sich ergebenden Zwecke — die Praṇazahl des letzten Sūkta eines jeden Adhyāya. Dass abgesehen von der hier neu eingeführten Columnen b unsre Tabelle mit derjenigen Bergaigne's (II, 43 fg.) fast durchweg übereinstimmt, ist selbstverständlich.

Adhyāya	Praṇas	a	b	c	Adhyāya	Praṇas	a	b	c
I, 1	60	—	—	1	V, 1	62	—	1	9
2	65	—	—	7	2	62	—	3	5
3	60	—	—	5	3	62	2	2	7
4	64	—	—	8	4	63	1 ³⁾	1 ³⁾	4
5	57	5	—	5	5	61	—	3	1
6	64	1	—	6	6	61	—	1	3
7	66	—	1	9	7	60	—	—	7
8	62	—	—	7	8	60	—	—	3
II, 1	62	—	—	3	VI, 1	66	—	—	8
2	61	—	—	3	2	63	1	—	5
3	61	—	—	7	3 ¹⁾	72	6	2	13
4	61	1	2	3	4 ²⁾	63	—	1	7
5	61	—	1	2	5	60	—	—	3
6	66	3	1	9	6	62	—	1	6
7	62	—	1	3	7	62	1	—	3
8	61	—	1	5	8	61	—	1	2
III, 1	62	—	2	6	VII, 1	60	—	—	10
2	61	—	2	4	2	62	—	—	2
3	59	1	2	7	3	61	—	1	3
4	61	—	—	7	4	62	—	—	3
5	60	—	1	6	5	58	2	—	3
6	62	—	2	7—8	6	60	1	2	6—7
7	59	—	—	5	7	61	—	—	4
8	62	—	—	3	8	62	—	2	6
IV, 1	61	—	—	6	VIII, 1	64	—	1	13
2	60	—	1	4	2	62	—	—	5
3	61	2	1	4	3	61	—	—	16
4	63	—	—	6	4	66	1	1	7
5	65	—	1	16	5	62	1	—	3
6	62	—	—	3	6	60	—	—	2
7	67	1	1	14—15	7	65	1	1	3
8	62	1	—	5	8	66	1	—	1

Eine Eintheilung wie die hier vorliegende, auf dem Streben nach gleichem Umfang der Theile beruhend, setzt offenbar eine bestimmte Zahl von Praṇas als Normalzahl voraus; die Abweichungen von dieser Normalzahl werden einerseits durch die Möglichkeit bedingt sein, dass der Divisor der Eintheilung im Dividendus nicht aufgeht, andererseits vorzüglich dadurch, dass man

1) Die Abweichung der Bergaigne'schen Zahlen beruht vermuthlich auf der Berechnung der Lieder VIII, 35—37; s. oben S. 511.

2) Die Vālakhilyas sind nicht mitgezählt.

3) Hier ist je nach der gewählten Berechnungsweise entweder in Col. a oder in b eine Einheit anzunehmen. Es handelt sich um das Lied VII, 56.

durch die Adhyāyatheilung nicht die einzelnen Suktas zerschneiden wollte. Nun waren, wie mir scheint, für die Aufgabe, die Integrität der Suktas mit der annäherungsweisen Durchführung der Normalzahl zu vereinigen, zwei Lösungen denkbar. Entweder man rechnete, wo die normale Zahl der Praṇas vor dem Ende eines Liedes zum Abschluss kam, den Adhyāya bis zum Ende desselben weiter, nahm also für den Adhyāya die nächsthöhere mögliche Zahl von Praṇas über der Normalzahl an. Oder man suchte die Annäherung an die Normalzahl entweder nach oben oder nach unten, je nachdem im einzelnen Falle mit einer grösseren oder einer geringeren Zahl von Praṇas der Norm näher zu kommen war. Bergaigne (II, 38) schreibt den Ordner der Adhyāyatheilung das zweite Verfahren zu; er präcisirt dasselbe exact dahin, dass die Adhyāyas mehr oder weniger als die von ihm angenommene Normalzahl von 61 Praṇas haben konnten, so dass die Differenz „im ersten Falle kleiner sein musste als die Hälfte des längeren der beiden Suktas, die den Adhyāya von aussen begrenzen, im zweiten Falle kleiner als die Hälfte des längeren der beiden Suktas, die ihn von innen begrenzen, d. h. des ersten und des letzten“. Dass der Vorzug der grösseren Einfachheit auf der Seite des zuerst bezeichneten Verfahrens ist, scheint klar. Ob in der That die Ordner der Eintheilung das eine oder das andre gewählt haben, wird sich in den Praṇazahlen in der Weise verrathen, dass dieselben entweder um einen Mittelpunkt der am häufigsten vertretenen Zahl sich einigermaßen gleichmässig nach oben und nach unten gruppieren, oder dass sie von diesem Mittelpunkt sich nur nach oben entfernen: wenigstens wird das Eine oder das Andre im Grossen und Ganzen der Fall sein müssen, denn im Einzelnen können aus der fraglichen Behandlung der Zahlen von unsrer Col. a und b, aus Interpolationen und Verstümmungen des Textes, vielleicht auch aus Ungenauigkeiten in dem Verfahren der Ordner Störungen des Grundverhältnisses hervorgehen. Nun lehren die vorliegenden Zahlen so viel in jedem Fall auf den ersten Blick, dass die Normalzahl nur 60, 61 oder 62 sein kann. Ueber diesen Zahlen haben wir nicht wenige höhere: 64, 65, 66 u. s. w., aber durchaus nicht in entsprechender Weise niedrigere wie 57, 58 u. s. w. Somit deuten die Zahlen auf ein Hinausgehen der Ordner über die Normalzahl nur in höherer Richtung¹⁾; ist dies aber der Fall, so ist damit natürlich zugleich entschieden, dass von den Zahlen 60, 61 und 62 nur die erste die Normalzahl sein kann. Wir supponiren also, dass man

1) Man könnte entgegenhalten, dass der Unterschied in dem Auftreten der höheren und der niederen Zahlen sich auch daraus erklären lässt, dass ein Text wie der Rv. leichter Interpolationen als Verstümmungen erleiden konnte. Aber Zahlen, die in solcher Ausdehnung durch Interpolationen verschoben sind, könnten sich nicht leicht einer solchen positiven Norm, wie sie sogleich aufgewiesen werden wird, fügen.

dem Adhyāya 60 Praçnas resp. die nächsthöhere mögliche, d. h. zu einem Sūktaschluss führende Zahl gab, so dass also die in Columne c verzeichnete Praçnazahl des letzten Sūkta jedesmal grösser sein muss als die Differenz zwischen der Praçnazahl des ganzen Adhyāya und der Zahl 60. Prüfen wir daraufhin zunächst alle Adhyāyas, deren Praçnazahl feststeht, d. h. bei denen Col. a und b leer ist. Dieselben entsprechen der Norm sämtlich mit Ausnahme von III, 7 und VII, 2: bei diesen beiden würde eine Veränderung der Zählung um je einen Praçna genügen, den Fehler zu beseitigen. Was sodann die Adhyāyas betrifft, bei welchen Columnae a und b in Betracht kommen, so stellt sich leicht heraus, dass die Zahl von a in einigen Fällen der Hauptsumme hinzugerechnet werden muss, in andern Fällen ihr nicht hinzugerechnet werden darf, um die Norm durchzuführen: die Art, wie das Prātiçākhyā sich über den betreffenden Punkt ausspricht, lässt uns in der That eben dies erwarten. Anders liegt die Frage in Bezug auf Columne b. Hier ergibt sich offenbar, dass die betreffenden Zahlen nicht zu rechnen sind, mit andern Worten, dass die Ordner der Adhyāyatheilung ganze Verse, die schon einmal dagewesen waren, ein zweites Mal nicht von Neuem zählten. Die Nichtberücksichtigung der Zahlen von b führt in der That acht Fälle, die sonst anomal sein würden, auf die Norm zurück: II, 4. 5. 7; V, 2. 4; VI, 3. 8; VIII, 4: andererseits verwandelt die betreffende Berechnungsweise nirgends einen Fall, der sonst normal sein würde, in einen unregelmässigen. Als fehlerhaft bleibt zunächst der Adhyāya V, 5 übrig; hier wird durch die Nichtberücksichtigung der Zahl von b der Fehler wenigstens vermindert und auf einen Praçna zurückgeführt. Endlich sind die beiden letzten Adhyāyas der ganzen Sammlung anomal; sie haben einige Praçnas zu viel. Der an dieser Stelle hervortretende Anstoss erklärt sich leicht genug: wenn die ganze Samhitā einige Praçnas mehr enthielt, als dass die Eintheilung genau hätte aufgehen können, so lag es nahe, eben die letzten Adhyāyas über das Normalmass zu verstärken. Sehen wir von dieser so durchsichtigen Verletzung der Regel ab, so bleiben, wie wir gezeigt haben, bei unsrer Auffassung des Theilungsverfahrens als fehlerhaft nur die drei Adhyāyas III, 7; V, 5; VII, 2 übrig, bei welchen allen je ein einziger Praçna genügt, um die Regel herzustellen: ein Resultat, dessen Annäherung an die vollkommene Regelmässigkeit die von Bergaigne erreichte Annäherung wesentlich überwiegt. Vermuthungen zur Erklärung der bei jenen drei Adhyāyas sich zeigenden Ungenauigkeit sollte man vielleicht nicht versuchen¹⁾; dass

1) In Adhy. VII, 2 würde die Zusammenfassung der Dvipadās IX, 67, 16 — 18 zu einem Verse, in Adhy. III, 7 die Berechnung von IV, 39, 5. 6 oder 42, 1. 2 als Praçna den Fehler beseitigen: Auffassungsweisen, die natürlich und naheliegend sind, wenn sie auch der strengen Consequenz nicht entsprechen.

den Ordnern der Eintheilung ein paar unerhebliche Fehler oder Inconsequenzen bei ihren Zählungen passirt sind, wird man nicht für ausgeschlossen halten können.

Scheint somit aus den Zahlen der Praçnas selbst eine befriedigende, den blossen Zufall hinreichend ausschliessende Erklärung des bei der Adhyāyatheilung beobachteten Verfahrens sich zu ergeben, so bleibt uns nur noch übrig, nachträglich das bisher unberücksichtigt gelassene Zeugniß der Tradition über diesen Punkt heranzuziehen. Das Prātiçākhyā sagt (XV, 15):

te (scil. praçnāḥ) śhaṣṭir adhyāya upādhikā vā
sūkte 'samāpte yadi te samāptāḥ.

Also genau das Resultat, zu dem wir auf selbständigem Wege gelangt sind: und dies in einer Tradition, welche sich im Uebrigen durch gute Orientirtheit über den betreffenden Kreis von Fragen empfiehlt. Somit glauben wir als hinreichend gesichertes Ergebniss dieser Untersuchungen den Satz aussprechen zu dürfen, dass die Adhyāyatheilung, wenn man das bei ihr beobachtete Verfahren richtig auffasst, kein Mittel zur Feststellung von Interpolationen in der Riksamhitā bilden kann.

Haben इति und च bisweilen die Bedeutung von आदि?

Von

O. Böhtlingk.

In dieser Zeitschrift habe ich bei Gelegenheit der Besprechung von G. Bühler's Uebersetzungen verschiedener Sūtra dieses mit Entschiedenheit gelugnet. Bühler bestand auf seiner Ansicht in eben dieser Zeitschrift und jetzt hat er in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 1, S. 18 fgg. dieser Frage einen besonderen Artikel gewidmet, in dem er die Auffassung der indischen Commentatoren durch Herbeiziehung neuer Stellen zu rechtfertigen sucht.

Auch Pāṇini soll an zwei Stellen zweifellos und an einer Stelle wahrscheinlich इति in der Bedeutung von „und so weiter“ angewandt haben. Betrachten wir die Stellen genauer. 3, 1, 140 heisst es ज्वलितकसन्तेभ्यो णः und 3, 2, 141 श्मित्वष्टाभ्यो घिनुण्. Hier lassen sich ohne Weiteres ज्वलिति und श्मिति durch ज्वलादिभ्यः und श्मादिभ्यः wiedergeben. Aber darum ist इति noch nicht = आदि, sondern die nachfolgenden Wörter कसन्तेभ्यः und अष्टाभ्यः sind es, die uns zwingen ज्वल् und श्म् hier als Collectiva zu fassen, d. i. als die im Dhātupāṭha mit ज्वल् und श्म् beginnenden Gruppen von Wurzeln. Ohne die nachfolgenden, die Grenze angehenden Wörter würde ज्वलिति und श्मिति nichts Anderes bedeuten als „ज्वल्, so“ oder „ज्वल्, dieses“ und श्मिति „श्म्, so“ oder „श्म्, dieses“. Aber, so wird man mir einwerfen können, sprechen nicht लोहितादिकतन्तेभ्यः 4, 1, 18 und उतरादिभ्यः पञ्चभ्यः 7, 1, 25 offenbar dafür, dass इति in den beiden oben erwähnten Sūtra gerade so gebraucht wird wie आदि in den so eben angeführten, dass also dort इति = आदि ist? Wenn Bühler diese Stellen gegenwärtig gewesen wären, hätte er sie ohne Zweifel gegen meine Auf-

fassung vorgebracht und geglaubt, dass mir dadurch jeglicher Ausweg verlegt werde. Ich finde aber den Ausweg ohne zu irgend einer Spitzfindigkeit meine Zuflucht zu nehmen. Ich behaupte nach wie vor, dass ज्वल् und शम् auch an und für sich ohne इति Gruppen bezeichnen können und in dem angegebenen Falle auch müssen, weil ich bei Pāṇini 7, 2, 75 किरश्च पञ्चभ्यः und 7, 3, 98 रुदश्च पञ्चभ्यः finde, was so v. a. किरादिभ्यश्च प० und रुदादिभ्यश्च प० besagt. Auch hier ist es das nachfolgende Zahlwort, das किर् und रुद् zu Gruppen stempelt. Sollte ein Anhänger des „Undsoweiter“ es wirklich wagen zu behaupten, dass hier च = इति = आदि sei? Dann müsste aber च, da wir das „und“ hier nicht missen können, eine doppelte Function haben, sowohl „und“ als auch „und so weiter“ ausdrücken.

Prüfen wir nun die dritte Stelle aus Pāṇini's Grammatik. 3, 1, 41 soll विदां कुर्वन्त्विति nach der Kāçikā besagen: „विदां कुर्वन्तु und andere derartige Bildungen“, d. i. „nicht nur die 3. Pl. Imperat., sondern auch die 3. Sg. und Du., überhaupt alle Imperativformen“. 3, 1, 42. 6, 1, 119. 3, 113. 7, 1, 43. 2, 64. 4, 74. 8, 1, 43. 60 fgg. 64. 2, 70. 101 fg. und 3, 43 sehen wir इति in ganz ähnlicher Verbindung stehen ohne dass es der Kāçikā beifällt des इति wegen etwas nicht Erwähntes hinzuzufügen. 7, 2, 34 führt Pāṇini neunzehn unregelmässige vedische Formen mit nachfolgendem इति auf. Dieses soll nach der Kāçikā hier प्रदर्शनार्थम् stehen, weil sie noch eine 20. Form hinzuzufügen hat. Wenn diese Pāṇini gegenwärtig gewesen wäre, hätte er sich wohl nicht gescheut auch diese noch zu erwähnen. Ueberdies soll इति nach 7, 4, 65 nach achtzehn vedischen Formen प्रदर्शनार्थम् gesetzt worden sein, aber die Kāçikā erwähnt dessen ungeachtet keine neue unerwähnte Form. Die allergrösste Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, dass Pāṇini auch mit विदां कुर्वन्तु nur diesen Plural gemeint hat, weil ihm nur dieser in an eine Mehrzahl von Personen gerichteten Edicten als solenne Formel vorgekommen war.

Aus der Sūtra-Literatur werden keine neuen Belege beigebracht, sondern nur wiederholt, dass unter den von इति oder इति च aufgezählten Dingen nicht selten solche fehlten, die, wie aus andern Schriften zu ersehen sei, nicht fehlen dürfen. Nun frage ich, ob es irgend wahrscheinlich sei, dass bei einem und demselben Autor, wie auch Bühler zugeben muss, diese Partikel bisweilen durchaus

keine Ergänzung erfordert, da die Aufzählung eine vollständige ist, in anderen Fällen dagegen so v. a. „und so weiter“ bedeuten soll? Ist es nicht rationeller zu sagen, dass **इति** oder **इति च** unter ganz gleichen Verhältnissen stets dasselbe besagen, und dass der Autor ein oder mehrere Dinge, wenn sie nothwendig hierher gehören, einfach übersehen habe, und dass derjenige, der dieses Versehen zuerst bemerkte, **इति** oder **इति च** auf jene spitzfindige Weise gedeutet habe, um den Autor, dem er grosse Achtung schuldig war, von jeglichem Vorwurf zu befreien? Von der Richtigkeit dieser meiner Erklärungsweise wird sich vielleicht auch Bühler überzeugen, wenn ich ihn auf ein Sūtra Pāṇini's aufmerksam mache, in dem ihm Kātjājana nachweist, dass er fälschlich „sechs“ statt „sieben“ sage, Patañjali dagegen erklärt, dass Pāṇini doch eigentlich sieben meine. Das Sūtra 6, 1, 6 lautet: **जचित्वाद्यः षट्**, was, man mag **जचित्वाद्यः** in **जचिति + आद्यः** (dieses wahrscheinlicher) oder in **जच् + इत्याद्यः** zerlegen, nur bedeuten kann: „die sechs mit **जच्** beginnenden Wurzeln“. Das Vārttika Kātjājana's zu diesem Sūtra verbessert: **जचित्वादिषु सप्तग्रहणं वेवीत्यर्थम्**. Patañjali rechtfertigt den grossen Grammatiker mit den Worten: **सप्तैवेमे धातवः पठन्ते। जचभ्यस्तसंज्ञो भवति। इत्यादयश्च षट्। जचित्वाद्यः षट्**¹⁾. Solche gute Freunde haben auch die Verfasser der Sūtra gefunden.

Schliesslich komme ich zu den Lexicographen. Dass diese **इति** auch durch **आदि** erklären und in dieser Bedeutung verwenden, darf uns nicht überraschen, da sie würdige Schüler und Nachbeter der Commentatoren sind. Hierbei muss ich aber doch bemerken, dass die Bedeutungen **प्रकार** und **आदि** nicht ohne Weiteres identificirt werden dürfen. Die ursprüngliche und einzige Bedeutung von **इति** ist „so“, und diese wird durch **प्रकार** bezeichnet. **प्रकारवचने** werden nach Pāṇini 5, 3, 23 fgg. auch **तथा**, **यथा**, **सर्वथा**, **इत्थम्**, **कथम्**, **कथा** u. s. w. gebildet. In dem aus Hemak'andra's Liṅgānuśāsa von Bühler angeführten Beispiele **अपत्यमिति नियताः** bedeutet **अपत्यमिति**, wie der Autor zunächst sagt, **अपत्यमित्यनुकृताः**²⁾;

1) Daran, dass Pāṇini **वेवी** mit Absicht ausgeschlossen hätte, ist gar nicht zu denken.

2) **नियतालिङ्गवचनाः** bei Bühler ist ein Druckfehler für **नियतलिङ्गवचनाः**.

und erst an zweiter Stelle heisst es अपत्यादयः. Dass अपत्यम् hier eine bestimmte Gruppe von Wörtern bezeichnen muss, ergibt sich aus dem Plural नियताः. Dieses ist also ein ganz ähnlicher Fall wie der oben besprochene in den zwei Sūtra des Pāṇini. Das zweite, einem andern Werke Hemak'andra's entnommene Beispiel ist unvollständig mitgetheilt: wir ersehen nicht, was im Text nach पाणिगृहीतीति folgt. Der Commentar sagt: इतिशब्दः प्रकारार्थः und führt ganz auf dieselbe Weise gebildete Wörter auf.

Das aus dem Commentar zum Gaṇaratnamahodadhi entlehnte Beispiel गौरश्चो हस्तीति जातिः ist ein Beleg für die Bedeutung प्रकार von इति, und die Bedeutung आदि fehlt unter der unglaublichen Zahl von Bedeutungen, die hier dieser Partikel gegeben wird. Ich habe Nichts dagegen, wenn man das Beispiel durch „Wörter (Begriffe) wie Rind, Pferd, Elephant sind Gattungsbegriffe“ wiedergiebt, was aber doch nicht gleichbedeutend mit „Rind, Pferd, Elephant und so weiter“ ist.

Zur Erbauung des Lesers will ich noch erwähnen, dass die Commentatoren इति am Schluss einer Aufzählung auch durch „gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger“ erklären, also durch das gerade Gegentheil von „und so weiter“. Zu Kāṇāda's Sūtra (1, 1, 5) पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि bemerkt ein Commentator: इतिकारो ऽवधारणार्थः। तेन न विच द्रव्याणि नाधिकानि न न्यूनानि वेत्यर्थः. Eben so beim 7. Sūtra.

Ich komme zu च. Dass dieser Partikel die Commentatoren und Lexicographen auch die Bedeutung „und so weiter“ geben, ist eine bekannte Sache. Aber neu und höchst interessant ist die Entdeckung Kielhorn's ¹⁾, dass in der grammatischen Literatur erst die Verfasser der Kācīkā dieselbe aufstellen und dass sie, wenn sie mit Hülfe dieses „und so weiter“ etwas bei Pāṇini Fehlendes nachtragen und erklären, ihre Weisheit, wie in vielen Fällen nachzuweisen ist und für andere mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthet werden darf, den Nachträgen vorangehender Grammatiker entnommen haben. Patanjali, der das von Pāṇini in der Bedeutung „und“ nach meiner Zählung 838 mal verwandte च in der mannichfaltigsten und gezwungensten Weise erklärt, giebt, wie Kielhorn versichert, der Partikel च nie die Bedeutung „und so weiter“. Dieses müsste doch auch Bühler stutzig machen. Wenn man behauptet, dass ein alter Autor च in vielen Hunderten von Fällen in der einfach an-

1) Indian Antiquary, 1887, August, S. 251, Artikel 22.

reihenden Bedeutung „und, auch“ und in einigen wenigen Fällen in der von „und so weiter“ gebraucht hätte, so ist dies ein schwerer Vorwurf. Was nützen seine Lehren und Vorschriften, wenn man diese Methode, wozu man ja das volle Recht hätte, nicht nur in einigen unschuldigen Fällen anwendet, sondern auch dann, wenn es sich um das Wohl und Wehe eines Menschen handelt? Welche harte Strafen könnte nicht ein unmenschlicher Richter, wenn ihm eine solche Interpretation des च gestattet würde, über ganz geringe Vergehen verhängen?

Aus älteren Schriften führt Bühler für die Bedeutung „und so weiter“ zwei Stellen an. Die eine, Vasiṣṭha 11, 2, habe ich schon in dieser Zeitschrift Bd. 39, S. 484 besprochen und mich gegen Bühler's Auffassung von च erklärt. Darauf antwortete Bühler im selben Bande S. 706 und ich wiederum im 40. Bde., S. 145. Die zweite Stelle soll Kaṇāda 1, 1, 6 sein. Hier werden 17 Guṇa (bei Bühler fehlen drei) aufgezählt; der letzte ist प्रयत्नाच्च, und dieses च soll nach den Commentatoren die noch fehlenden 7 (bei Bühler fehlt einer), die sie nachtragen, einschliessen. Hierzu bemerkt Bühler: „The sixth Sūtra mentions only seventeen qualities, while it is evident from other passages of Kaṇāda's work that he admitted seven others“. Daraus, dass die fehlenden sieben an anderen Orten des Werkes erwähnt und besprochen werden, kann noch nicht geschlossen werden, dass sie bei Kaṇāda für Cardinal-Guṇa oder für Guṇa überhaupt gegolten hätten. Nur die Nichterwähnung des शब्द könnte uns befremden, würde sich aber dadurch erklären lassen, dass er als Guṇa ganz besonderer Art von Kaṇāda angesehen und ausführlicher besprochen wird. Auch wäre es ganz unerklärlich, wenn Kaṇāda, da er doch im vorangehenden Sūtra die Dravjāni und im nachfolgenden die Karmāni vollzählig aufführt, bei den Guṇa sieben unerwähnt gelassen hätte. Er kennt eben nur 17 Cardinal-Guṇa, die übrigen sind später hinzugefügt worden. Fragt man mich, warum Kaṇāda in diesem Sūtra च verwendet, während in dem vorangehenden und nachfolgenden unter ganz gleichen Verhältnissen इति steht, so vermag ich keinen andern Grund anzugeben als den von *variatio delectat*.

Die Beispiele aus den Wörterbüchern, die sich ohne Mühe bedeutend vermehren liessen, beweisen nur, dass die Lexicographen die Commentare gelesen haben, in denen च durch आदि erklärt wird, und dass diese Bedeutung in ihren metrisch abgefassten Werken ihnen sehr zu Statte kam.

Anzeigen.

P. Ascherson et G. Schweinfurth, Illustration de la Flore d'Égypte. Le Caire, 10 Février 1887. 238 S. 4^o. Extrait du vol. II des Mémoires de l'Institut égyptien. [Wien, Holzhausen.]

Als reife Frucht mehr als zwanzigjähriger Arbeit legen die Herren Verf. in den Mémoires de l'Institut égyptien die vollständige ägyptische Flora vor: Aegypten ist durch diese Publication unter die botanisch am Genauesten erforschten Gebiete eingetreten.

Wenig europäische Länder können sich solcher Theilnahme der Botaniker rühmen, wie Aegypten. Seit Forskål's (1761—2) und besonders Delile's (1798—1801) grundlegenden Forschungen hat sich eine lange Reihe hervorragender Forscher und Sammler mit der Flora Aegyptens — deren älteste Spuren bis zu den pflanzlichen Funden der Monumente hinauf verfolgt wurden — beschäftigt, und als abschliessendes Resultat dieser regen wissenschaftlichen Thätigkeit darf die vorliegende Publication angesehen werden.

Sie enthält neben gründlicher und umsichtiger Benutzung früherer Forschungen die Ergebnisse der Untersuchungen und Sammlungen, die Schweinfurth durch 11 Jahre an Ort und Stelle angestellt hat, und die Resultate der drei Forschungsreisen Ascherson's auf dem betreffenden Gebiete.

Die botanischen Ergebnisse, deren Werth durch die Aufnahme aller in Aegypten im Freien cultivirten Pflanzen erhöht wird, können in der Zeitschrift nicht gewürdigt werden: wenn wir dennoch dem Werke hier einige Zeilen widmen, so geschieht es, um die linguistische Leistung der Verfasser nach Gebühr zu würdigen und die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf den reichen Schatz einheimischer, meist arabischer Pflanzennamen zu lenken, der in dem Werke niedergelegt ist. Die Verf. haben sowohl aus ihren literarischen Hilfsquellen als aus dem Volksmunde die Namen sorgfältig gesammelt, haben auf die Transscription, über welche die Vorrede Rechenschaft ablegt, sehr genau geachtet und was sie vielleicht übersehen hätten, wurde durch die Revision Spitta Bey's und besonders durch die gewohnte Bereitwilligkeit Wetzstein's berichtigt und ergänzt. Das Werk ist dadurch zu einer reichen und verlässlichen

Quelle für dieses Gebiet des arabischen Sprachschatzes geworden, verlässlich sowohl in Beziehung auf den Lautbestand als in der Fixirung der Bedeutung. Es hat sich hier die berufenste Kenntniss der Sache mit der sorgfältigsten Beachtung der Sprache vereint, um die arabische — auch die berberische und nubische — Lexicographie auf einem durch einseitige philologische Arbeit nicht zu bewältigenden Gebiete wesentlich zu fördern.

Die Benutzung der fremdsprachlichen Pflanzennamen ist durch ein genau gearbeitetes, ab und zu das im Texte Mitgetheilte berichtigendes Register sehr bequem gemacht. Eine besondere Publication dieses Verzeichnisses in arabischer Schrift und beigegebener lateinischer Uebersetzung würde manchem Fachgenossen, dem das Werk selbst nicht zugänglich ist, willkommene Hilfe gewähren. Ich kann nicht schliessen, ohne den Herren Verfassern im Namen unserer Wissenschaft für die schöne Gabe Anerkennung und herzlichen Dank auszusprechen.

Szegedin, August 1887.

Immanuel Löw.

Berichtigung.

S. 366 Z. 9 ist zu lesen: Wetzstein, Socin und Cherbonneau.

Sage und Glaube der Osseten.

Von

H. Hübschmann.

A. Die Sage von den Narten.

B. Das Schicksal der Seele nach dem Tode.

A. Die Sage von den Narten.

Von der ossetischen Heldensage berichtet — meines Wissens — in Deutschland zuerst Klaproth, der in seiner „Reise in den Kaukasus und nach Georgien“ (Halle und Berlin 1812) I, p. 443 folgendes bemerkt: „Die Mündung des Urup ist 90 Werst unter der des grossen Indshik. An diesem Flusse scheint die alte Festung gewesen zu sein, die in den Ossetischen Heldensagen Uarp-pfidar¹⁾ (Festung Uarp) hiess, drei Tagereisen hinter der grossen Kabardah lag, und von ihrem Helden Bahhteras, dem Sohn des Cham-mitz²⁾, auf eine wundervolle Art erobert wurde, indem er sich in eine Kanone laden und in die Stadt schiessen liess“. Lange verlautet dann nichts mehr über diese Sagen und deren Helden, die sogenannten Narten, bis uns Schiefner durch seine Publicationen (Ossetische Sprichwörter, *Mélanges russes* IV, p. 291. fig., 1862; Ossetische Texte, *Mélanges asiatiques*, 1863; Ossetische Sagen und Märchen, *Mélanges asiatiques*, 1867, alles zusammen in den *Osetinskie Teksty*³⁾, Petersburg 1868) näher mit ihnen bekannt macht. Zunächst giebt Schiefner zum 78. Sprichwort („Die nartischen Menschen lieben alle“) folgende Anmerkung: „Nach den Bemerkungen Tschonkadse's sind die Narten ein Zwischending zwischen Menschen und Engeln, also wohl Heroen, über deren Heldenthaten es bei den Osseten Lieder giebt, welche sie unter Begleitung eines geigenartigen Instruments vortragen. Tschonkadse besass mehrere solcher Lieder, in welchen die Thaten der Helden Batrad⁴⁾, Urüsmanak⁵⁾, Tsopan und Sawloch gefeiert wurden. Ungefähr 12 Werst unterhalb der Festung Nazran

1) *fidar*, *dig. fëdar* heisst fest, Feste.

2) Batraz, Sohn des Xämizs, s. p. 529.

3) Im Folgenden als Sch. citirt.

4) Batraz.

5) Urjzmäg.

an der Sundsha befindet sich ein Steinhäuschen, das Gebeine der in der Sage fortlebenden Narten bedeckt. Diese Gebeine sollen sich 2000 Jahre erhalten haben und sind von den verschiedenen tschetschenzischen Völkerschaften bis zur Ankunft der Russen verehrt worden und noch jetzt sollen die Inguschen dieselben öfters mit Leinwand bedecken. Die Sage von den Narten besteht bei verschiedenen Völkern des Caucasus. Sowohl die Kumücken als die Awaren wissen von ihnen und letztere bezeichnen mit diesem Namen jetzt einen Riesen¹⁾. Darauf theilt Schiefner die Sage von Batjradz, Sohn des Xämüts (Oset. Teksty p. 43—50) und die vom Narten Urizmäg (71—86) mit und fügt der letzteren die folgende Anmerkung hinzu: „In Betreff der Narten giebt Tso-rajew die Nachricht, dass diese gigantischen Naturen sich in häufigem Kriege mit höheren Mächten (dzyar)²⁾ befunden und auch häufig den Sieg davon getragen haben sollen. Er macht von den Narten folgende namhaft: Sozürüqo, Bätüqo, Soslän, Xämüc, Urizmäg und Tšeläsxän. Von diesen Namen kommen auch bei den Kabardinern Sozürüqo, Xämüc und sein Sohn Bat'türadz, vielleicht auch Urizmäg unter dem Namen Ozirmeg vor. Vergl. die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Leipzig 1866, S. 29, wo die Namen also geschrieben werden: Ssosi-roko, Osirmeg, Chimasch und Batiras³⁾“.

Schliesslich hat Wsewolod Miller²⁾ bei einer Reise in den Kaukasus im Jahr 1880 die im vollen Untergang begriffenen ossetischen Nartensagen in Wladikawkaz, Alagir und Sadon aus dem Munde ossetischer Greise gesammelt und in seinen Ossetischen Studien I (Moskau 1881) im Original mit russischer Uebersetzung und werthvollen Anmerkungen veröffentlicht, wodurch die ossetische Heldensage dem des Ossetischen und Russischen Kundigen zugänglich geworden ist. Dieselbe weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist der Zweck dieser im Wesentlichen auf Miller's Ossetischen Studien³⁾ I und II beruhenden Abhandlung, in der ich 1) eine

1) Ueber dieses häufig vorkommende Wort sei hier bemerkt, dass es ursprünglich Kreuz (= georg. *iwari*) bedeutet, dann aber auch die Bedeutungen: heiliger Ort (Opferstätte, Bethaus), Heiligthum, Geist, Heiliger angenommen hat. Vgl. Miller, Osset. Stud. II, 240 flg. — Schon dieses Wort verräth georgisch-christlichen Einfluss.

2) Vor Miller haben drei andere russische Gelehrte einige Narten-erzählungen in russischen — mir nicht zugänglichen — Zeitschriften mitgetheilt, vgl. Miller, Osset. Stud. I, p. 6—7.

3) Als M I und M II citirt. Andere von Miller angezogene Abhandlungen russischer Zeitschriften waren mir, wie eben bemerkt, nicht zugänglich. Sonst ist noch benutzt Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien, Bd. I, 1812, Bd. II, 1814 (siehe besonders II, p. 577—616 „Von den Osseten“, eine ungeordnete Zusammenstellung werthvoller Nachrichten, die Klaproth in Moz-

Uebersicht über das Personal der ossetischen Sage, 2) eine Uebersetzung der eigentlichen Nartensagen, soweit dieselben von Miller ossetisch-russisch publicirt worden sind ¹⁾, geben will.

I. Das Personal der Sage.

Die in der ossetischen Sage auftretenden Personen sind die Narten mit ihren Freunden und Feinden, die Riesen und die höheren, über- und unterirdischen Wesen.

1. Die Narten ²⁾.

Die Narten sind ein in der Sage lebendes Geschlecht von Helden der Vorzeit, die als solche mit wunderbaren Eigenschaften und Fähigkeiten ausgerüstet sind. Sie wohnen natürlich im Kaukasus und machen Streifzüge bis ans schwarze Meer und über dasselbe hinaus. Ihre Zahl ist gering, sie scheinen überhaupt nur ein Dorf auszumachen, das Nartendorf ³⁾. Als die vornehmste Familie derselben gelten — in den in Wladikawkaz aufgezeichneten Stücken M I, Nr. 1—11 — die Bora's (*Bora-tā*) ⁴⁾, deren Mitglieder die berühmten Narten sind; eine zweite Familie sind — bei Schiefner — die Aborqva's, zu der die Narten Būrafärnig und Tšeläsxan gehören; die übrigen Familien aber, wie die Alägas (*Alägatū* M I, 38, 18, 30, *Alagatū* 46, 23), zu deren Hochzeitsfest der Narte Xämjts geht und von denen er ein Mädchen zur Geliebten nimmt, sowie die einzelnen Personen, mit denen die Boras sonst in Berührung kommen, werden nicht als Narten bezeichnet und gehören offenbar nicht zu ihnen.

Bilden die Narten, wie ich annehme, eine Dorfgemeinschaft, so dürfte man auch erwarten, bei ihnen die ständischen Unterschiede der Osseten ⁵⁾ wieder zu finden. Letztere unterscheiden in der Haupt-

dok „theils von den Eingebornen selbst theils durch die freundschaftliche Verwendung der P. P. Jesuiten“ (Reise I, VI) gesammelt hat) sowie auch Koch, Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus, 1843.

1) Die Sagen, welche in loser Beziehung zu den Nartensagen stehen, und diejenigen, welche Miller als Varianten nur russisch publicirt hat, werden im Folgenden nur im Auszug mitgetheilt oder in den Anmerkungen kurz berücksichtigt.

2) Nach ihnen ist im Ossetischen der Mais benannt: Nartenkorn = *nart-xor*, dig. *nartixvar* Gassiew 7, M I, 149.

3) *Nartqāu* M I, 34, 3. Ossetische Dörfer werden nach der in ihnen herrschenden Familie benannt. — Liegt das Nartendorf am *Saqolafusse* (M I, 26, 16) und führt über diesen die Nartenbrücke (M I, 52, 7) zum Nartendorf? Von den Gassen des Dorfes wird M I, 34, 24 die *Saqolagasse* genannt.

4) In dem am Saden'schen Silberbergwerk aufgezeichneten Stücke Nr. 14 heissen sie dagegen Äxsnärtäkkä's (*Äxsnärtäkkatā*), die hier zu den Boiria's (*Boiriatū*) zu Gaste gehen und später der Blutrache wegen sie bekämpfen.

5) Vgl. Klapproth II, Nachtrag XII: „Ausser ihren fremden Herrn, den Baddillathe und Tscherkessate [siehe V und XI], haben die Dugurr noch ihre eigenen Aeltesten, welche den Namen Eldär führen. Diese besitzen eben-

sache zwischen Edelleuten (*vüzdan*), gemeinen Leuten (*saüläg*)¹⁾, Knechten (dig. *kosäg*, tag. *lūsäg*) und Sklaven (*tsayar*)²⁾. Von den Narten nun sind wohl die mit Namen genannten als Edelleute zu denken bis auf Sirdon, der einmal (M I, 16, 4) als *saüläg* bezeichnet wird, Knechte der Narten werden M I, 48, 26, Sklaven aber nirgends erwähnt. An der Spitze des ossetischen Dorfes stehen gewöhnlich ein oder zwei Aelteste, die *Äldar* genannt werden (Klaproth II, 608; Koch, Reise II, 106), von den Narten aber wird keiner *Äldar* genannt, wiewohl Urjzmäg der älteste der Bora's ist und der Narten „ältester“ (*Nart xistär*)³⁾ Sch 84, 14, vgl. *xistüräg* 84, 16) heisst. In Nr. 14 (s. p. 525, Anm. 4) scheint der uns hier genannte Kantsijsär Xvāndon der *Äldar* der Narten zu sein.

Die Narten tragen nach M I, 28, 9 rothe Kleider, sie spielen und tanzen am Saqolafusse (M I, 26, 16), sonst aber wird von ihnen im Allgemeinen kaum etwas weiteres ausgesagt.

Die Namen der einzelnen Narten⁴⁾ klingen nicht ossetisch⁵⁾. Dies zusammen mit dem Umstand, dass die Nartensagen sich auch bei andern Völkern des nördlichen Kaukasus⁶⁾ finden und keinerlei iranischen Hintergrund zeigen, spricht dafür, dass diese Sagen in Ossetien eingewandert sind, um, wie es scheint, in der neuesten Zeit wieder aus dem Gedächtniss der Osseten zu schwinden.

Folgendes sind die Personalien der einzelnen Narten.

Sasana⁷⁾ ist die Mutter der Bora's: des Urjzmäg und des Xümjts, denen als dritter Sozriqo zugesellt wird, obwohl er nicht der Sohn der Sasana ist⁸⁾. Eine ältere Schwester der

falls gekaufte oder gefangene Leibeigene, die sie in der Hauswirthschaft gebrauchen, und auch freie Diener, welche ihren Herrn und Wohnort verändern dürfen. Freie Bauern können sie weder zur Aufwartung nehmen noch einzeln verkaufen oder verschenken, wohl aber haben sie das Recht ganze Dörfer mit ihren Einwohnern zu veräußern. Geraubte und gekaufte Sklaven werden als ein wirkliches Eigenthum angesehen“ u. s. w.

1) *saüläg* — „Benennung eines Standes zwischen dem Knecht (*lūsäg*) und dem Äldarenstande (der Badiljatä und Tsargosatä), — ein freier Stand, der anfangs den Äldaren nicht steuerpflichtig war. Einige Saüläg-familien, die sich auf äldarischen Grund und Boden ansiedelten, bezahlten den Besitzern eine bestimmte Abgabe“ M I, 118, Nr. 9.

2) Rosen p. 32: *kusag* Arbeiter, *tsayar* Slave (pers. *čākar* Fird. I, 476, 5 servus, famulus (v. Stackelberg)).

3) *xistär* — der älteste (im Gegensatz zu *küstär* — der jüngste M I, 36, 4 v. u.), bei Sjögren: der Aelteste, bei Rosen 32: Aelteste, Schulze, auch Befehlshaber; *äldar* bei Sjögren: Aelteste, Vorsteher, Befehlshaber, bei Rosen 32: Herr, bei Sch 92: Häuptling. Vgl. M I, 96, 11.

4) Das Wort Narte selbst = kabardinisch *nart*, tschetschenzisch *närt*, awarisch und kumükisch *nart* M I, p. 7.

5) Mit Ausnahme des Namens Būrfärnäg M I, 30, 4.

6) Siehe die einleitenden Bemerkungen p. 524 und M I, 7—8.

7) M I, 46, 2.

8) M I, 46, 1 v. u.

Bora's wird M I, 36, 3 v. u. erwähnt, aber nicht genannt, auch den Namen des Mannes der Sasana¹⁾, des Vaters der Bora's erfahren wir nicht. Als sich Vastjrdži um die Gunst der — bereits verheiratheten — Sasana bewirbt, weist sie ihn zurück, aber Vastjrdži geduldet sich bis zu ihrem Tode und besucht sie dann mit Hengst und Hund im Grabe, worauf sie von ihm die Satana (Schwester und später Frau des Urjzmäg), von dem Hengst ein Füllen (später die scheckige Stute Durdura²⁾ des Urjzmäg) und vom Hunde einen Welp, der ein guter Jagdhund wird, gebiert.

Urjzmäg ist der älteste Sohn der Sasana, Bruder des Xämjts und (uneigentlich) des Sozriqo, Mann der Satana³⁾, seiner Schwester⁴⁾. Er hat von Satana einen Sohn, Namens Asana, der bei den Wassergeistern erzogen wird. In Nr. 14 (M I, 72) schützt Asana die Narten gegen die Azn-Söhne, die er tödtet, ist aber gewalthütig gegen die Boirias, die ihn durch List fangen und in einer Grube verborgen halten. Bei Schiefner tödtet Urjzmäg, als er zu den Wassergeistern kommt⁵⁾, durch Zufall seinen Sohn, ohne ihn zu kennen, doch erbittet sich der Knabe in der Unterwelt Urlaub auf kurze Zeit und unternimmt mit Urjzmäg eine Beutefahrt ans schwarze Meer. Im Kampfe der Narten gegen die Stadt Tjnt ist es ein anderer Knabe, der Sohn einer Hexe, der dem Urjzmäg beisteht. Von der Frau des Vastjrdži wird Urjzmäg in eine Hündin verwandelt und wirft junge Hunde, später wieder zum Narten geworden bleibt er die Nacht bei der Frau des Vastjrdži.

Urjzmäg wird der Narten Aeltester (*xistär*)⁶⁾ genannt, bei Schiefner erscheint er meist im grossen Pelz und wird häufig als „der alte“ (*zäronā*) bezeichnet. Im Jenseits sitzen die Seligen mit Urjzmäg im Paradies zusammen M I, 114, 3 v. u.

Satana ist die Tochter der todtten Sasana und des Vastjrdži, die Schwester und Frau des Urjzmäg, die Mutter des Asana, den sie bei den Wassergeistern, ihren Verwandten⁷⁾, geboren und ihnen zur Erziehung überlassen hat⁸⁾. Sie gilt als Muster einer tüchtigen Frau und ist bei ihrer Klugheit der beste Berater ihres Mannes und der Narten, denen sie öfter aus höchster Noth und Verlegenheit hilft. Auch für sich selbst weiss die kluge Frau Rath, als ihr Mann entdeckt, dass sie sich durch eine Art Tischchen-

1) M I, 46, 4—5 sagt Sasana: „ich werde Niemandem willfahren ausser meinem Manne“.

2) M I, 40, 20.

3) Ueber eine andere Frau des Urjzmäg, Namens Älda vgl. M I, 159.

4) Genauer: Stiefschwester (nach unserer Auffassung).

5) Ein Adler trägt ihn auf einen schwarzen Stein im schwarzen Meer, von da steigt er zu den Wassergeistern hinab. Sch 74, 5; 76, 3.

6) Sch 84, 14, 16.

7) Worauf die Verwandtschaft beruht, erfahren wir nicht.

8) Sch 76, M I, 72.

deck-dich vom Safa-Sohn hat verführen lassen. Ueber ihren Antheil an der Geburt des Sozriqo s. u.

Xämjts¹⁾ (dig. Xämjts M I, 100, 20), der jüngste Sohn der Sasana, der jüngere Bruder des Urjzmüg, heirathet ein Mädchen von den Xädmüst Psälta, welche, als sie sich von Xämjts trennen muss, ihm zwischen die Schultern bläst, in Folge dessen eine Geschwulst entsteht, aus der Batraz durch Soslan herausgeschnitten wird. Ein Mädchen von den Aläga's, die ihn verschmäht hatte, bestraft er mit Hülfe des Arqjz-Zahnes und nimmt sie dann zur Geliebten. Er tödtet einige Vastjrdzis und Vatsilla's, fordert den Melik der Stadt Tint zum Kampfe und wird von diesem mit List besiegt und getödtet. Bei Schiefner wird Xämjts von den Narten Buräfärnjg und Tšeläsxan erschlagen.

Nach der localen Tradition von Stur-Digor²⁾ (M I, 100) nahm Xämjts ein Mädchen der Tausultans³⁾, der ersten Familie unter den Biaslans, zur Frau und wurde später von den Verwandten seiner Frau erschlagen, da diese — ganz mit Unrecht — glaubten, er behandle seine Frau schlecht.

Sozriqo gilt als Bruder der Bora's Urjzmüg und Xämjts, ist aber auf unnatürliche Weise geboren. Vastjrdzi harnt auf die Hosen der Satana, die auf einem Stein in der Sonne trocknen, der Stein wird schwanger, und als er nach der bestimmten Zeit von Satana aufgeschnitten wird, kommt Sozriqo⁴⁾ heraus „dem Eise ähnlich“. Im Spiel mit den drei Söhnen des Buräfärnjg⁵⁾ gewinnt er deren rechte Arme, dann ihre Bärte, endlich ihre rechten Augen. Darauf geht er nach dem Xäzm-felde hinterm schwarzen Meer zu Eltayan, dem Sohne des Kutsjg, um dessen goldene Kopfhaut als Kragen für seinen Pelz zu gewinnen. Nachdem er den Eltayan überlistet und getödtet hat, besiegt er den Mukkara, Sohn des Tarjg im Knöchelspiel und zieht auch diesem die goldene Kopfhaut ab, die ihm die Mädchen des Nartendorfes als Kragen an seinen aus Kopf- und Barthaaren erschlagener Männer angefertigten Pelz nähen müssen.

1) Nach diesem Narten heisst der Fahnonhafer: Bart des Xämjts, *Xämjtsj rici* Gassiew 5.

2) Klaproth II, Nachtrag XI: „Istir-dugurr oder Hoehdugurr, welches das beträchtlichste (Dorf) ist und 300 Häuser zählt“.

3) Ueber die tscherkessische Fürstenfamilie der Tausultans s. Klaproth, Reise II, 583—84.

4) Vgl. Bergé, Sagen und Lieder des Tcherk. Volkes, p. 29: „Die Elnen sagen, Ssosiroke sei im Stein geboren; Andere, dass er aus dem Leibe seiner todtten Mutter ausgeschnitten sei, überhaupt aber gilt er für einen unehelichen Sohn“. Ebenda p. 30: in Liedern wird gesagt, „dass Ssosiroke vom Adyche-Helden Osirmeg erzogen werden“.

5) Der Narte Buräfärnjg wird hier (M I, 30, 4) und bei Sch 43 erwähnt. Siehe p. 530.

Nach einem Streit mit Urizmäg, in dem Sozriqo behauptet hatte, seine Frau ¹⁾ sei besser als die Frau des Urizmäg ²⁾ und er selbst diesem überlegen, will Sozriqo sich das Leben nehmen, wird aber von Satana mit Hilfe ihres Schwagers Tšiläxsärtton davon abgehalten, dessen Schwester gezwungen wird Sozriqo's Braut zu werden.

Die älteste (*xristär*) Schwester der Bora's ³⁾ lebt nach M I, 36, 3 v. u. in der Stadt Tjnt, ebenda lebt aber auch nach M I, 40, 9 und 1 v. u. der Schwager (*siars*) der Bora's Tšiläxsärtton, der also der Mann jener Schwester der Bora's sein wird. Dieser Tšiläxsärtton hält den Sozriqo davon ab, sich das Leben zu nehmen und bietet ihm seine Schwester zur Frau an, die sich aber weigert einen „nartischen Mann“ zu heirathen. Die Narten ziehen deshalb gegen Tjnt, der Sohn einer Hexe unterstützt ihr Unternehmen, wird aber von Tšiläxsärtton, der von Gott drei (immer treffende) Pfeile hat, zum Tode verwundet. Die Narten nehmen die Stadt, und die Schwester des Tšiläxsärtton muss wohl oder übel einwilligen, den Sozriqo zu heirathen.

Batraz ⁴⁾ ist der Sohn des Xämjts und der gewaltigste der Narten. Er wird aus einer Geschwulst in Xämjts Schultern geboren, ins Meer geworfen, vom himmlischen Schmied Kurdalägon zwei Wochen lang geglüht und wieder ins Meer geworfen, wodurch er stählern wird. Er wohnt gewöhnlich im Himmel bei Kurdalägon; wenn er sich von dort auf die Erde begiebt, fängt er an zu glühen und muss, um sich zu kühlen, das Eis eines halben Gletschers auf den Kopf legen. Als sein Vater Xämjts vom Melik der Stadt Tjnt getödtet wird, und die Narten, um Xämjts zu rächen, Tjnt belagern, lüdt er sich selbst in eine Kanone und lässt sich gegen Tjnt schießen, das er so erobert. Dem Riesensohn Bädzänäg, der die Narten beraubt und beleidigt, reisst er Arm und Seite aus. Er ist der Feind der Vatsilla's und Vastjrdži's ⁵⁾ und würde sie sämmtlich tödten, wenn Gott sich nicht auf deren Klagen und Bitten entschliesse, den Batraz zu opfern. Er sendet das Balsäg-Rad in der Kabardenebene hinter dem Batraz her, dieser flieht und fällt, da ein beim Härten des Batraz roh gebliebener Darm zu brennen anfängt, zu Boden, worauf das Balsäg-Rad über ihn rollt und ihn tödtet ⁶⁾. Auf Gottes Geheiss wollen die Engel ihn in die Sopia-Gruft tragen, er aber

1) M I, 40, 9.

2) D. i. Satana.

3) In Nr. 14, wo die Narten nicht Bora's sondern Äxsnärtäkkas heissen, haben auch diese Äxsnärtäkkas eine Schwester Agunda, die mit einem der Boiria's verheirathet ist, gegen welche sie der Blutrache wegen zu Felde ziehen.

4) Bei Schiefner: Batjradz.

5) Siehe p. 533 ff.

6) Den Tod durch das Balsäg-Rad sterben in einigen Sagen die Narten Sozriqo und Soslan M I, 10, Nr. 4.

lässt seine Gluth auf sie los und tödtet ihrer sechzig. Dann stemmt er seine Beine gegen die Gruft und geht erst hinein, als Gott selbst herbeikommt und drei Thränen auf ihn fallen lässt, aus denen drei Heiligthümer werden.

Bei Schiefner besiegt der junge Batjradz — „mit Augen so gross wie ein Sieb“ — die sieben Söhne des Buräfärnjg im Spiel, holt sich seines Vaters Xämjts Pferd, tödtet mit seines Vaters Schwerte den Tšeläxan¹⁾ in der Feste Xiz (Sch 45, 12) und haut den sieben Söhnen des Buräfärnjg die Köpfe ab, lässt sich gegen die Festung Sainäg²⁾ schiessen und wird schliesslich auf Verlangen der Engel von Gott getödtet, der an einem Tage die Sonne mit der Hitze eines Jahres auf das kupferne Stück der Hirnschale des Batjradz, den die Engel in eine wasserlose Gegend gelockt hatten, scheinen lässt, wodurch diese glühend wird und den Tod des Helden herbeiführt³⁾.

Soslan spielt in Miller's Texten eine weit unbedeutendere Rolle als ihm vermuthlich ursprünglich zukam. Er schneidet (M I, 16, 15) die Geschwulst des Xämjts auf, aus der Batraz geboren wird; er zieht (im 14. Stück) mit Urjzmäg auf Beute aus, wird als Freund der Herrscherin der Winde (M I, 74, 1—2) bezeichnet, und fungirt beim Schmaus als Anordner und Austheiler (urdigistäg M I, 74, 14). Nach M I, 114, 8, 10—11 hat er die Festung Gori genommen und die Seligen ziehen im Jenseits mit ihm auf Raub aus.

In einer nur russisch mitgetheilten Erzählung bei M I, 147 wird Soslan ähnlich wie Sozriqo aus einem Stein geboren und von der Frau des Xämjts erzogen, dann wird er wie Batraz von Kurdalägon (der dazu Wolfsmilch in sein Bassin giesst) gehärtet, er schießt sich in die Stadt Gori, plündert sie und macht die schöne Agunda⁴⁾, um die andere Narten vergebens gefreit hatten, zu seiner Frau. Nach M II, 261 wird von seinem Tode dieselbe Legende erzählt wie vom Tode des Batraz⁵⁾.

Sjrdon (dig. Sirdon M I, 102, 8) gehört zu den Narten (Sch 48, 5), ist aber nur ein Sauläg, d. i. ein gemeiner Mann

1) Die Narten Buräfärnjg und Tšeläxan vom Geschlecht Aborqva (Sch 44, 11) sind hier die Mörder des Xämjts.

2) Ein „Sainäg-Äldar“ (der Äldar von Sainäg) wird bei M I, 9—10 erwähnt: derselbe ist in manchen Erzählungen einer von den Mördern des Xämjts und zu seiner Tochter steht Batraz in Beziehung.

3) Dazu passt, dass Batraz auf dem Weg vom Himmel zur Erde so heiss wird, dass er sich das Eis eines halben Gletschers auf den Kopf legen muss. Es gab über den Tod des Batraz offenbar zwei Berichte, die in Millers Text miteinander vermischt sind.

4) Agunda ist in Nr. 14 die Schwester der Äxsnärtäka's, die Frau eines Boiria's.

5) Ueber das sogenannte „Grab des Soslan“ vgl. M II, 261. Die Digoren bitten den Soslan um gutes Wetter; sie nennen den Regenbogen Soslans Bogen (Soslani Ändurä) M II, 285.

(M I, 16, 4), während er in Nr. 14 der Bruder der Äxsnärtäkkas¹⁾ (M I, 72, 2 v. u.) genannt wird. Er ist sehr klug und listig, aber dabei ein Schelm und Bösewicht, der den Narten Schaden zufügt, wo er kann und sie höhnt, wenn sie in Noth sind. Er beleidigt die Frau des Xämjts, so dass sie ihren Mann verlassen muss (M I, 16), belügt und schädigt den Urjzmäg (M I, 44), hetzt die Äxsnärtäkkas gegen die Boirias (M I, 72—74), höhnt den Bëzan und verursacht, dass dessen Sohn nicht wieder lebendig wird (M I, 78), führt die Narten im Gebirg irre (M I, 137) und verspottet und beleidigt dieselben bei einer Hungersnoth (Sch 71). Einmal rettet er die Narten vor dem Zorn des Batraz, um diesen dann gegen die Engel (Zad's und Davägs) zu hetzen (Sch 48), er kennt und verräth die unterirdische Höhle, in der sich Soslan mit Agunda vor dem Neide der andern Narten verborgen hatte (M I, 147), er allein weiss die Zahl des Heeres der Äxsnärtäkkas (M I, 76) u. s. w. Er erscheint zweimal in Begleitung einer Hündin, die bei Sch 71 über die kraftlos daliegenden Narten springt und deren Bärte beleckt und bei M I, 102, 8 dazu dient, die Wächter des Gebirgs-Vastjrdži zu täuschen.

2. Die Riesen.

Die Riesen (dig. vāyug, pl. vāigutä), von Gott vor den Narten geschaffen, gelten als älteste Bevölkerung Ossetiens und besitzen unermessliche Grösse und Stärke (M I, 121). Im Verkehr mit den Narten erscheint nur Bädzänäg (M I, 26), der Sohn des blinden Riesen, der mit Vater und Schwester auf dem Berge wohnt. Als er von dort die Narten am Saqolafuss spielen und tanzen sieht, geht er zu ihnen, beleidigt und beraubt sie, bis Batraz vom Himmel kommt und ihm Arm und Seite ausreisst. Nun will er sich wie Batraz von Kurdalägon härten lassen, verbrennt aber dabei. Sonst sind bei M I, 92 noch drei Riesenbrüder genannt, Äfsadäg, Xaraxsēi und Afsambit, die, obwohl weit schwächer als andere Riesen, doch ungeheure Kraft besitzen.

3. Die höheren Wesen.

Xtsau, Xutsau (Gott) gilt zwar als höchstes Wesen²⁾ und wird auch häufig genannt, ist aber in Wahrheit für die Narten (wie für die Osseten) nicht von grosser Bedeutung. Die Engel beklagen sich bei ihm öfter über die Narten, besonders über Batraz, und da er „ohne Engel nichts machen kann“ (M I, 24, 20) lässt er — obwohl nur gezwungen und ungern — den Batraz, den er seinen Pflegesohn (I, 26, 10) nennt, durch das Balsäg-

1) So heissen die Narten in Nr. 14.

2) Oft Gott der Götter (*Xtsauti* Xtsau) genannt, z. B. M I, 62, 2.

rad tötten. — Satana steigt auf einen Thurm mit drei Honigkuchen und einer Flasche Brantwein und bittet Gott, viel Schnee fallen zu lassen, was auch geschieht (Sch 79). — Den Darūdzens gewährt Gott jede Bitte (M I, 60, 3); dem Tšiläxsartton hat Gott drei Pfeile gegeben und lässt ihn damit das treffen was er wünscht (M I, 44, 10).

Tširjisti (dig. Kiristi) Christus kommt fast gar nicht in Betracht. Er wird in den Nartensagen nicht, in der von Schiefner mitgetheilten „Rossweihe“ ein einziges Mal erwähnt¹⁾: der goldene Christus, Mariens (Mairām) Sohn, kommt der Seele an der Paradieses-Pforte entgegen (Sch 38). Diese Erwähnung ist wohl erst dem Einfluss des Christenthums unserer Zeit zu verdanken, in andern „Rossweihen“ wird Tširjisti nicht genannt, vgl. M I, 114.

Die „Mutter Maria“ s. u.

Die Zūd's und Davüg's²⁾ entsprechen einigermassen unsern Engeln und Schutzgeistern³⁾. Beide werden meist zusammen genannt. Auf Verlangen der Engel, welche von Batraz verfolgt werden, lässt Gott diesen sterben, befiehlt ihnen aber den todtten Batraz in die Sopia-Gruft zu bringen. Als dies die Engel thun wollen, lässt Batraz seine Gluth auf sie los und sechzig von ihnen fallen todt auf ihn. In der Variante bei Sch 49 tödtet Batjradz in der Festung Sainäg einige von den Zūds und Davügs, andern zerschlägt er Kopf, Hand oder Fuss, so dass diese sich bei Gott beklagen und den Tod des Batjradz fordern. Als er gestorben ist, fliegen viele Zūds und Davügs zu ihm und fallen in Folge seiner Gluthhitze todt auf ihn. — In der russischen Erzählung bei M I, 149 hat Batraz fünf Davügs und sechs Vatsillas getödtet wie auch den Vater des Kornengels, Bor-xvar⁴⁾ ali.

Die hier genannten Zūds und Davügs sind in manchen Erzählungen, wie in Nr. 4 (M I, 24), mit den nun zu nennenden Vatsillas und Vastjrdžis identisch, obwohl beide Kategorien gewiss von Haus aus verschieden gewesen sind. Unter Zūds und Davügs waren wohl immer die Engel, Schutzgeister, Heiligen, so etwas wie die himmlischen Heerschaaren im Allgemeinen zu verstehen, die Vatsillas und Vastjrdžis dagegen waren ursprünglich bestimmte heilige Wesen, die, vervielfältigt, als besondere Klasse der Zūds und Davügs aufgefasst und dann in manchen Fällen mit ihnen identificirt werden konnten.

1) Auch Muhammed scheint nur in der Rossweihe erwähnt zu werden: Maxamat, der Sohn der Sonne schenkt der in das Todtenreich reitenden Seele einen Sattolgurt M I, 108, 20.

2) Tag. *zād*, dig. *izād*, pl. tag. *zādtā* M I, 26, 8, tag. *davüg*, dig. *idavüg* M I, 108, 8, pl. tag. *dauđžitā* Sch 49, 6.

3) Vgl. Sch 93, 9: *dā zādž stān* bei deinem Schutzgeist! Das Wort *zād* = dig. *izād* ist aus dem Persischen entlehnt, np. *izād*, zd. *yasata* Engel.

4) *bor* = gelb, *xvar* = Korn.

Vatsilla ist dem Namen nach der heilige Elias (russisch Il'ja, georg. Ilia); Vastirdži, dig. Vaskërgi (M I, 102, 5) aber der heilige Georg (georg. Giorgi). Die Vorsilbe *Vats-*, *Vas-*, muss heilig bedeuten¹⁾, obwohl das Wort sonst durchaus unbekannt ist, vgl. Klaproth, Reise II, Nachtrag IX „die merkwürdige Höhle des Heiligen Nicolai, *Uatsch Nicolai-legette*²⁾, bei der sie (die Donifars) häufig opfern und den Heiligen in Gestalt eines Adlers sehen wollen“; ebenda VII: „der hohe und kahle Felsen *Afzeg*³⁾ *Uasch-Girgis* oder die Nackenhöhe des Heiligen Georgs“ (vgl. Reise II, 393), Reise II, 346: „ein steiler Felsen, auf dessen Gipfel sich die Watzilja-legette oder die Höhle des Propheten Elias befindet, die von den Osseten als ein Heiligthum betrachtet wird, von dem sie viele Wunderdinge erzählen“. Ueber die Verehrung dieser Heiligen bei den Osseten siehe gleichfalls Klaproth, Reise II, 601: „Diese heiligen Stellen sind entweder dem Propheten Elias, der ihr Hauptpatron ist, oder den Heiligen George, Nicolai⁴⁾ und dem Erzengel Michael⁵⁾ geweiht. Nach überstandenen Gefahren oder bei wichtigen Vorhaben kniet der Aelteste des Dorfes bei einem solchen Heiligthume nieder, betet und opfert etwas Speise oder ein Stück seiner Kleidung. Ein wenig gesalzener Fisch, der ein Leckerbissen für sie ist, wird als ein vorzügliches Opfer angesehen. — Da wo Höhlen oder andere Orte dem Ilia (Elias) geweiht sind, bringen sie denselben Ziegen⁶⁾ zum Opfer, deren Fleisch sie essen, das Fell aber auf einem hohen Baume aufspannen. Diese Ziegenfelle verehren sie am Tage des Ilia, damit er von den Feldern den Hagel abhalte und ihnen Fruchtbarkeit schenke“. Ebenda 606: „Wenn jemand vom Blitze erschlagen wird, so halten sie denselben für sehr glücklich, denn sie meinen, der Heilige Elias habe ihn zu sich genommen. Die Hinterbliebenen erheben dann ein Freudengeschrei, singen und tanzen um den Erschlagenen, alles strömt herbei, schliesst sich an die tanzenden Reihen und singt *O Ellai, Ellai eldaer Tschoppei*, d. i. „O Elias,

1) M I, 119.

2) *Vatsnikolayi lägättä* M I, 120, 1.

3) *äftsäg* = Hals, Nacken.

4) Nach ihm ist bei den Digoren der 5. Monat (April-Mai) benannt: Nikkola M II, 263.

5) Die oben genannten Heiligen sind viel verehrt im Kaukasus, so Elias bei den Tataren des Kaukasus (Klap. I, 507), bei den Thusch (Klap. II, 294), Elias und Georg bei den Swanen (Raddo, vier Vorträge über den Kaukasus p. 60), Georg und Michael bei den Chewzuren (Raddo, Die Chewzuren p. 98, 219—220, 268), die ihren Heiligen sogar (heilige) Bierbrauereien errichtet haben (Raddo 220).

6) Nach Klaproth II, 283: Schafe. Vgl. M I, p. 120: Ihm bringen sie zum Opfer Ziegenböcke (*kožëlä*) und junge Hammel (*barašëkü*) dar, wenn Jemand vom Blitz getroffen wird, sowie am Feste *Xorj-bon* (Tag des Getreides). — Ueber die Verehrung des Donner- und Feuer-Gottes bei den Tscherkessen, s. Koch, Reise I, 450.

Elias, Herr der Felsengipfel ¹⁾). In einem taktmässigen Ringeltanze wiederholen sie diese Worte, bald vor- bald rückwärts, indem einer vorsingt und das Chor wiederholt. Dem Erschlagenen werden nach dem Gewitter neue Kleider angelegt, und man legt ihn, auf demselben Platz, in eben der Lage, wo er erschlagen worden, auf ein Polster, und führt bis in die Nacht mit Tanzen fort. Die Verwandten singen, tanzen und stellen sich ebenso vergnügt, wie an einem Freudenfeste, denn eine betrübte Miene wird für eine Sünde gegen den Elias und für strafbar geachtet. Dies Fest dauert acht Tage, worauf der Erschlagene mit vielen Festlichkeiten und Schmausereien begraben wird, und man auf seinem Grabhügel einen hohen Steinhaufen errichtet. Neben dem Steinhaufen richtet man eine grosse Stange mit dem Felle eines schwarzen Ziegenbockes und eine andere mit den besten Kleidern des Erschlagenen auf.

Vatsilla ist also ursprünglich der heilige Elias, der von den Osseten als Urheber der Gewitter, als Herr über Donner und Blitz sowie als Spender der Fruchtbarkeit verehrt wird. In den Nartensagen sind aber aus einem Vatsilla viele Vatsillas geworden, die zusammen mit den Vastjrdžis von den Narten befehdet werden, vgl. d. folg.

Vastjrdži ist ursprünglich der heilige Georg ²⁾, für die Osseten der Patron der Männer, die Geissel der Diebe, Räuber, Mörder und Eidbrüchigen, der Beschützer der ehrlichen Leute und der Haustierte. Er wird als auf einem wunderbaren weissen Pferde reitend gedacht (M II, 242). In den Nartensagen ist von dieser Bedeutung des Vastjrdži nichts zu merken, und es bleibt fraglich, auf welche Weise der heilige Georg sich in den sehr unheiligen Vastjrdži der Nartensagen verwandelt hat. Der letztere hat vielleicht mit dem ersteren von Haus aus gar nichts zu thun. In unsern Sagen tritt nun a) ein bestimmter einzelner Vastjrdži, b) eine Anzahl Vastjrdžis und zwar im Verein mit den Vatsillas auf.

a) Vastjrdži will die Sasana, die Mutter der Boras verführen, als sie ihn aber abweist, wartet er bis zu ihrem Tode, täuscht den am Grab wachenden Xämjts, indem er die Nacht zum Tage wandelt, und besucht dann mit Hengst und Hund die todte Sasana, die in Folge dessen die Satana, das Füllen Durdura und einen Hunde-

1) So können die Worte kaum richtig sein, da der Genitiv vor dem Worte stehen muss, von dem er abhängt. *elduer* = *äldar* Herr, *tschop* = tag. *t'sūp* M I, 44, 2 (gen. sing. *t'sūppj* 44, 5), *tsup* Sch 6, Nr. 9, vgl. Ss 29, 1: Spitze, Wipfel, Gipfel. Auch ist *tschoppei* (= *t'soppäi*) der Ablativ sing. = von dem Gipfel.

2) Dieser Vastjrdži, dig. Vaskürgi ist doch wohl identisch mit dem Aüssi-Gerge der Tscherkessen? Vgl. Bergé, Sagen und Lieder des Tscherkessen Volkes p. 103: „Möge uns Aüssi-Gerge am Tage der schrecklichen Schlacht vertheidigen“; „sein linker Arm erreicht die Kraft eines Blitzstrahles und vor dem Ausholen seines Säbels hält kein Riese stand“.

welp gebiert. Ein anderes Mal harnt er auf die Hosen der Satana und aus dem darunter liegenden Steine wird Sozriqo geboren. Die Frau des Vastjrdži verwandelt den Urjzmäg in einen Hund, nach seiner Rückverwandlung behält sie den Urjzmäg die Nacht bei sich¹⁾.

b) Batraz trifft auf seinem Wege von der Erde zum Himmel sieben Vatsillas, schießt auf sie und tötet vier von ihnen, während die übrigen drei zu Gott gehen, um sich zu beklagen. Darauf kommt Batraz vom Himmel, trifft sieben Vastjrdžis, schießt auf sie und tötet drei von ihnen, während die übrigen vier zu Gott eilen, um Klage zu führen. Da Gott nicht auf die Klage hört, kommen die Vatsillas und Vastjrdžis zusammen und beschliessen, selbst den Batraz zu töten, da Gott sie nicht erhöere. Sie schiessen im Xäzmfelde auf den Batraz, können ihm aber nichts anhaben. Nun schießt Batraz auf sie und tötet ihrer sieben, vier Vastjrdžis und drei Tbavatsillas²⁾. Da endlich hört Gott auf die Engel und tötet den Batraz (M I, 24). Vgl. oben die Züd's. — Xämjts trifft sieben Vastjrdžis, die Gericht halten, schießt auf sie und tötet drei von ihnen, während die übrigen vier zu Gott fliehen; darauf trifft er sieben Vatsillas, von denen er vier erschiesst, während die übrigen drei zu Gott fliehen und klagen (M I, 52).

Kurdalägon³⁾ ist der himmlische Schmied, der den Batraz härtet und stählern macht (M I, 18), den Riesen Bädžänäg, der gehärtet sein will, beim Glühen im Schmelzofen verbrennt (M I, 28) und den Asana, Sohn des Urjzmäg, in der Schmiedekunst unterrichtet (M I, 72, 24). Bei Sch 36 besorgt er das Geschirr für das Pferd, auf dem der Verstorbene zur Unterwelt reitet. Vgl. M I, 118, Nr. 11; II, 247—248.

1) Ein anderer Vastjrdži tritt in der Sage auf, welche Miller I, 102 digorisch mittheilt: „Der Berg-Vaskergi liebte das Gebirge sehr. Er sprach zu Tsünxigol (dem Patron der Salzbergwerke): „Ich werde für dich einen schönen Aufenthaltsort ausfindig machen“, und setzte ihn nach Xärves. Dort aber war sein — des Tsünxigol — Herz nicht und er fand kein Belagen. Vaskergi setzte in die Schlucht von Zadälesk Wächter über ihn. Sirdon sagte: „wenn du nicht durch die List meiner Hündin entrinnst, so wird man dich tödten“. Tsünxigol kroch in das Fell von Sirdons Hündin und ging so bei den Wächtern vorbei. Diese sagten: „es ist Sirdons Hündin“. So liess sich Tsünxigol da nieder, wo er jetzt ist. Vaskergi kam und fragte die Wächter: „ist irgend ein Wanderer hier vorbei passiert?“ „Wir sahen nichts als Sirdon's Hündin“, antworteten sie. „So möge euch Gott verderben“, sagte er zu den Wächtern, „ich habe doch zu euch gesagt: laßt keinen Wanderer vorbei!“ — damit zog Vaskergi in seinem Zorn sein Schwert und schlug damit auf den Berg. „Warum habt ihr sie nicht so geschlagen?“ Der Berg barst bis nach Zadälesk; dann nahm er auch seine Lanze und der Berg spaltete sich: „warum habt ihr sie nicht so durchstoßen?“ Seine Hiebe sind noch jetzt erkennbar in Zadälesk.“ Ueber die Lage dieses Dorfes vgl. Klaproth, II, Nachtrag IX.

2) Was die Vorsilbe *tba* (die gewiss nicht ossetisch ist) bedeutet, ist unbekannt.

3) Da *kurd* im Ossetischen Schmied bedeutet, so hat man diesen Namen aus dem Ossetischen deuten wollen, was für *-alägon* bisher nicht gelungen ist.

Barastjir, dig. Barastär ist der Beherrscher der Todtenwelt. Bei Sch 77 erlaubt er einer Seele (dem Sohn des Urjzmäg) auf neun Tage in die Oberwelt zurückzukehren, am neunten Tage muss aber die Seele eilen, vor Sonnenuntergang die Thore der Todtenwelt zu erreichen, da diese bei Sonnenuntergang geschlossen¹⁾ und vor Tagesanbruch Niemandem wieder geöffnet werden (Sch 86 und 91, Nr. 29). Der Seele des Gestorbenen wird zugerufen: zum Paradiese sei dir der Weg frei! Tritt freien Weges vor Barastjir (Sch 36).

Aminon scheint der Richter im Todtenreich zu sein. Er fragt an der Brücke die Seele, was sie Gutes und Schlechtes gethan hat und weist der guten Seele den Weg zum Paradies (Sch 37). Bei Sjögren (*Mélanges russes* IV, p. 314, Sch 27) steht Aminon vor der Brücke und fragt die Seele, was sie in der Welt gesehen und gethan habe, obwohl er das alles weiss. Er fragt nur um zu sehen, ob sie die Wahrheit sagt oder lügt. Im ersten Falle passirt sie die Brücke, im andern Falle wird sie zur Hölle geschickt. Vgl. auch M II, 246—247.

Donbittjir, dig. donböttär ist der Wassergeist, zu dem die Fischer beten²⁾. Seine Töchter sind die Wassernixen (M II, 249). Nach M I, 72 hat Satana ihren Sohn (Asana) den Wassergeistern zur Erziehung übergeben und holt ihn zurück, als die Narten seiner bedürfen. Bei Sch 76 wird Satana als Verwandte der Wassergeister (*donbedjrtä*) bezeichnet, sie hat den Knaben bei ihnen geboren und zurückgelassen, und als Urjzmäg später zufällig zu den Wassergeistern kommt, tödtet er unabsichtlich den ihm unbekannten Knaben, der sein eigener Sohn ist.

Die „Herrin der Winde“ (*vad-aasin*) wird einmal M I, 74, 1 als Freundin des Soslan genannt. Sie trägt ihm die Worte des Sirdon zu.

Sifjittär wird nur einmal (M I, 52) erwähnt und erscheint nach dieser Stelle als Wahrsager der Narten. Diese treffen ihn am Eingang der Nartenbrücke und ergreifen ihn, damit er ihnen wahr-sage, er aber bittet sie, ihn freizulassen und prophezeit ihnen von der andern Seite der Brücke aus, dass ihre Reise unglücklich sein werde, wie es dann auch der Fall ist.

Safa ist nach M II, 248 der Beschützer der Kette über dem Heerde, des heiligsten Gegenstandes im ossetischen Hause³⁾. In den Nartensagen wird nur der Sohn des Safa (*Safay firt*) M I, 48—50 erwähnt. Dieser verführt die Satana durch eine Art

1) Vgl. auch Sch 37.

2) „Er hält eine Kette in der Hand und zieht die hinab, welche spät baden. Mit ihm schreckt man die Kinder. Manche sprechen *donbittir* mit Anlehnung an *bittir* Fledermaus“ M I, 127.

3) Ueber die Gelegenheiten, bei denen Safa angerufen wird, vgl. M II, 249, 290—291, 293.

Tischchen-deck-dich und lässt, ehe er fortfliegt, im Schlafzimmer der Satana seine Schuhe absichtlich zurück, so dass Urijzmäg Satana's Betrug entdeckt.

Tutjir¹⁾ wird M I, 72, 1 erwähnt, er ist der Schutzpatron der Wölfe. Vgl. M II, 243.

Ausser diesem Schutzpatron der Wölfe kennen die Osseten noch andere Schutzheilige, die zwar in den Nartensagen nicht erwähnt werden, aber der Vollständigkeit halber hier genannt sein mögen:

Fälwära, der Schutzpatron der Heerde, der sanfteste der Heiligen²⁾, dessen Opferspeise ein Brei aus Käse und Mehl (*dziħka*) ist, M II, 243 und 278.

Äwsati, der Schutzpatron des Wildes, zu dem die Jäger beten, M II, 244—245.

Rinjbarduag³⁾, der Genius, der Krankheiten und Seuchen schickt, resp. vor ihnen bewahrt, M II, 249.

Alardj, dig. Alaurdi, der Genius, der die Blattern schickt⁴⁾, M II, 250—251.

Xutsavj dzuar (Gottes-Heilige), der Beschützer der Ehe und Zeugung, M II, 251.

1) Den Namen nach der hl. Theodor? Zu seiner Ehre wird am ersten Tage (Montag) der grossen Fasten ein strenges Fasten gehalten, das Tutjir-Fasten (*Tutjir komdarän*). Im Herbst wird ihm zum Opfer ein Bock dargebracht (*tutjir tsau*), mit dessen Fleisch man Andere, die nicht zur Familie gehören, nicht bewirthen darf. M I, 127.

2) Nach ihm ist der 6. Monat bei den Digoren genannt: Fälwära. Bei M I, 96, 20 bedeutet *fälwära* schlechthin „Schutzgeist“: *ma kónui sá fälwärd Anigolän* und betet zu ihrem (der Bienen) Schutzgeist Anigol.

3) rin Krankheit, bar Gewalt, duag = daväg Schutzgeist? M II, 249.

4) Ein Lied an diesen Heiligen findet sich bei M I, 102 im Dialect von Kamunt:

„Verehrung bringen wir dir, lichter Alardj!

vom Weizen des sonnigen Abhangs (ist) dein Fladen!

Ja, Verehrung, lichter Alardj!

vom Getreide (der Gerste) des schattigen Abhangs (ist) der Stoff zum Bier für dich!

Verehrung sei dir, lichter Alardj!

von des Fälwära Heerde dir ein weisses Opferlamm (*njwondag*)!

Verehrung bringen wir dir, goldner, geflügelter, lichter Alardj!

vom Erlen (umrankenden) Hopfen der Stoff zum Bier für dich!

Misir'sches Silber dein Opferandenken (*njsainag*),

Imeretische Watte dein Lager.

O, Verehrung, Verehrung bringen wir dir, lichter Alardj!

O, wer Schuldner ist, die lass gesund bezahlen!

O, Verehrung, Verehrung bringen wir dir, lichter Alardj,

ja aus Gold sind deine Flügel“. Vgl. M II, 251, 275.

Njwondag heisst das frühzeitig zur Opferung bestimmte und dazu aufgefütterte Thier der Heerde. *Njsainag* (Ev. Matth. 5, 23) ist ein Gegenstand (wie Silbergeld, Silberfäden, Watte, etwas Speise), der am Orte, wo die Kuwd (Gebet mit Darbringung) war, niedergelegt wird. — Wer Schuldner ist = wer die Blattern noch nicht gehabt hat. M I, 132.

Firj-dzuar, der Beschützer der Zeugung M II, 252. (Was bedeutet fir? Vgl. fir Widder Ss 34 —?)

Madj-Mairäm („Mutter Maria), ein grosser Stein, zu der man die Neuvermählte führt, dass sie viele Knaben „und ein blauäugiges ¹⁾ Mädchen“ bekomme, M II, 252.

Ueber die Verehrung der Maria bei den Tscherkessen s. Koch, Reise I, 446.

Binatj-xitsau („Herr des Wohnortes“), der Hausgeist, der in der Vorrathskammer haust, M II, 253.

Ausser diesen Heiligen haben einzelne Dörfer und Familien noch ihre Specialheiligen, zu denen wohl auch der in Miller's Texten genannte Patron der Bienen Anigol (M I, 96, 20—24) und der Patron der Salzbergwerke Tsänxigol (M I, 102, 5 flg.) gehören.

Wie der ossetische Glaube kein eigentlich böses, Gott oder dem Menschen seiner Natur nach feindliches, Wesen kennt, so ist auch der Teufel Xäiräg ²⁾ keinesweg böser Art, er erscheint vielmehr, wo er persönlich auftritt, als gutmüthig-dumm. Bei M I, 86, 7 flg. wird er von einem Bauer (Sek'ina), der ihn an seinen rückwärts gerichteten ³⁾ Füssen (I, 88, 3) erkennt, überlistet und bringt dann seinem Hause Glück. Man hat Gewalt über ihn, wenn man ihm den Kopf scheert, und zwar muss das jeden Samstag Abend wiederholt werden, sonst kann er nicht bleiben ⁴⁾. Bei Sch 101 giebt er einem Bauernjungen, der, in einer Baumhöhle versteckt, beim Regenwetter trocken geblieben war, ein wunderwirkendes Blatt dafür, dass er ihm sagt, wieso er trocken geblieben ist.

Die Osseten sind jetzt theils Christen, theils (besonders die Vornehmen) Muhammedaner, beides aber im Allgemeinen nur ganz äusserlich ⁵⁾. Die ältere Religion ist ein sonderbares Gemisch von Heidenthum und einem aus Georgien in alter Zeit ⁶⁾ eingedrungenen und verwilderten Christenthum, worüber die russisch geschriebene und leider noch nicht in eine europäische Sprache übertragene Abhandlung W. Millers „Der religiöse Glaube der Osseten“ M II, 287—301 zu vergleichen ist.

1) „Blaue Augen und blondes und rothbraunes Haar finden sich häufig bei den Osseten; recht schwarzes Haar aber fast niemals“. Klapp. 587.

2) Im Plural xäirädzitä die Teufel M I, 20, 8 und 20.

3) *fästäma aräst*.

4) Die Familie Sek'ina bringt noch jährlich dem Teufel („unsrem guten Bruder“) in der Vorrathskammer bei Dunkelheit eine specielle Familien-kuwd. M I, 90.

5) „Eigentlich haben die Dugurr gar keine Religion“ Klapproth II, Nachtrag XII.

6) Nach georgischen Quellen hat die Königin Thamar (ums Jahr 1200) die Osseten zum Christenthum bekehrt (Klapproth II, 600); 1752 wurde von den Russen die „Ossetische Kommission“ gestiftet, um von neuem die Osseten zu bekehren (Klapp. I, 360, 373, 383, II, 607).

II. Uebersetzung ¹⁾.

1. Wie Batraz geboren wurde.

Xämjts hatte sich eben auf die Wanderschaft begeben, als ihm ein Knabe ²⁾ begegnete. Dieser bat den Xämjts: „erlaube, dass wir drei Tage zusammen herumziehen“. Sie gingen und es wurde dunkel, aber in ihre Hände fiel nichts, was zum Abendessen getaugt hätte. Der Knabe sagte zu Xämjts: „jetzt können wir vor Hunger nicht schlafen gehen. Bleibe hier bei den Pferden, ich will etwas herbeischaffen“. Er lief auf den Wildberg ³⁾ und trieb das Wild mit sich fort, erlegte das beste davon und lud es auf seinen Rücken, das übrige aber trieb er dem Xämjts zu. Indessen schlief Xämjts, bis jener ankam. Da sagte der Knabe: „ich habe dich für den besten Mann gehalten“. Jene Nacht schmausten sie und der Knabe wartete dem Xämjts auf ⁴⁾. In der Frühe erhoben sie sich und der Knabe sagte: „ich kann mit dir nichts mehr anfangen“.

Am Morgen empfand Xämjts Reue: „warum habe ich den Knaben nicht gefragt? Aus dem Geschlechte, aus dem er stammt, hätte ich gern ein Mädchen gefreit“. Darauf rief er ihm nach: „warte Knabe, ich habe noch etwas mit dir zu reden“. Als der Knabe stehen blieb, sagte Xämjts zu ihm: „ich möchte wissen, aus welchem Geschlechte du stammst, denn aus diesem möchte ich ein Mädchen freien, auf dass ⁵⁾ mir ein dir ähnliches Kind von ihr geboren werde“. Der Knabe antwortete ihm: „ich gehöre zu den Xädmäst Psältä und habe noch eine Schwester, die wir dir geben wollen; wenn aber Jemand ihr einen Vorwurf macht, so wird sie sich tödten, oder du musst sie dahin bringen, woher du sie geholt hast“. Xämjts ging mit dem Knaben, nahm aus seiner Tasche das Brautgeld ⁶⁾ für sie (die Verwandten) und zahlte es ihnen. Darauf führte er seine Frau fort, brachte sie auf

1) Als Hülfsmittel dienen mir die russische Uebersetzung W. Millers und die Glossarien von Sjögren, Rosen und Bischof Joseph. Ein vollständiges Wörterbuch fehlt leider noch, ist aber von W. Miller in Aussicht gestellt.

2) *läppä* = Kind, Knabe, Jüngling, Junggesell. Dieser Knabe wird anderswo (M I, 9) *Atsoko*, Sohn des Btsep genannt.

3) *sirdi kuldjnmä*, letzteres nach M I, 117 von *kuldj* T. *kuldun* D sklonü gory (Bergabhang), vgl. aber *kuldum* Hügel Ss 29, 1 und *kuldj* sklonü gory BJ 484; zu unterscheiden von *kildim* Rücken, Rückgrat Ss 33, 1, *kildim* Rücken BJ 506, *kildim* Rücken (des Hundes) M I, 56, 26, *kildun* D Rücken M I, 110, 4 v. u.

4) Vgl. Ss 40, 2: *lak'ad kanin* dienen.

5) *kääd* eigentlich: ob wohl, vielleicht, möchte doch!

6) Ueber den Brautpreis, vgl. Klaproth II, 597—598: „Die ossetischen Aeltesten (Eldär) verheiratheten sich auch mit den Töchtern Tscherkessischer Edelleute (Uzden) und dann beträgt der Brautpreis oft bis 1000 Silberrubel dem Werthe nach“.

den kupfernen Thurm ¹⁾ und hielt sie dort. Hier lebte sie lange. Wann war Sirdon gegen die Narten nicht boshaft? Eines Morgens kam er zu ihr, schaute nach ihr zum Thurme hinauf und sagte zu ihr: „o Verfluchte ²⁾! o Hure! Ist etwa Deinesgleichen niemals zu den Narten gekommen? Wie lange willst du oben auf dem Thurme sitzen und nicht herunterkommen?“ Darauf rief die Frau den Xämjts herbei, und als er zu ihr heraufkam, hub sie mit kläglichlicher Stimme an und sagte: „Sirdon, der nur euer Sau-läg ³⁾ ist, hat mich beleidigt, und ich kann nun nach solcher Beleidigung nicht länger hier bleiben. Bringe mich in meines Vaters Haus“. Xämjts war damit einverstanden, dass sie ging. Darauf sagte die Frau: „ich hätte dir einen solchen Knaben aufgezogen ⁴⁾, wie noch nie einer gewesen wäre. Nun will ich ihn dir zwischen die Schultern hauchen: wenn ich hauche, wird zwischen deinen Schultern eine Geschwulst entstehen, zähle deren Monate und schneide sie dann auf, es kommt ein Knabe heraus und diesen wirf ins Meer“. Damit hauchte sie ihm zwischen die Schultern. Xämjts aber brachte seine Frau in ihres Vaters Haus, und als ihm nun die Stelle zwischen den Schultern anschwell, bemitleideten ihn die Narten, indem sie sagten: „ein Geschwür hat sich gebildet“. Darauf zählte Xämjts die Monate, und als die Zeit der Geburt gekommen war, stieg er auf den kupfernen Thurm, rief den Soslan ⁵⁾ herbei und ließ ihn die Geschwulst aufschneiden. Ein Knabe sprang hervor und sie warfen ihn ins Meer, wo er wie ein Berg wurde. Darauf kamen Mjśjrbī und Badri ⁶⁾, von der Familie Bora, ans Meer und baten ihn: „wirf doch auch uns einen von den Ochsen, welche im Meere sind ⁷⁾, heraus!“ Er aber sagte zu ihnen: „schaffet den Urjzmäg herbei, und wenn ihr ihm den Kopf scheeret ⁸⁾, so will ich euch Ochsen herauswerfen“. Darauf

1) „Die Häuser des Dorfes liegen sehr zerstreut, und in dem Uinkreis einer Mauer stehen oft fünf derselben und ein Schlossturm. — In jedem Dorfe findet man ein besonderes fünf bis sechs Faden hohes Gebäude, das als Zufluchtsort bei einem Ueberfall dient“. Klapr. II, 609. Vgl. Koch, Reise II, p. 15, 113.

2) *nalat* Ev. Joh. 7, 49.

3) Siehe p. 526, Anm. 1.

4) *sgomjł kodtañ* 16, 7, vgl. *sgomjł sđ kodta* 48, 6 er zog sie auf, *sgomjł kanin* aufwachsen Ss. 40, 2, *sgomjł kånjn* Sch 9, Nr. 46 auffüttern (die Jungen), *sgomjłstj* Sch 100, 5 sie wuchsen heran.

5) In einer Variante unserer Erzählung (M I, 9) erscheint für Soslan: Satana.

6) Mjśjrbī und Badri werden M I, 58 – 68 wieder erwähnt, dort sind sie die Brüder des Amiran und werden Daridzan's genannt. Die Geschichte, in der sie auftreten, ist georgischen Ursprungs und hat mit den Narten-Sagen ursprünglich nichts zu thun, vgl. p. 567. Die Bora's sind sonst die Söhne der Sasana: Urjzmäg, Xämjts und Sozriqo.

7) Die Meerochsen werden auch in der Geschichte von Amiran, Mjśjrbī und Badri M I, 64, 23 erwähnt.

8) Die Osseten scheeren nur den Kopf, nicht den Bart. Sch 36, Nr. 46,

gingen sie nach Hause und sagten zu Urjzmäg: „ein Mann, grösser als ein Berg, ist im Meere und hat zu uns gesagt: schaffet den Urjzmäg herbei, und wenn ihr ihm den Kopf scheeret, so will ich euch Ochsen geben und auch selbst mit euch gehen“. Da stand Urjzmäg am Morgen auf und ging mit ihnen an die Küste des Meeres; als sie ihm den Kopf schoren, erhob sich Batraz im Meer und sagte: „ist es nicht eine Schande, wie ¹⁾ ihr ihm den Kopf scheeret?“ Darauf nahm er selbst mit beiden Händen zwei Ochsen, ging an das Ufer aufs Land, zog aus seiner Tasche ein Rasirmesser und rasirte dem Urjzmäg den Kopf. Danach bat er sie: „holet mir das Pferd meines Vaters Xämjts, dass ich darauf nach Hause reite“. Als sie das Pferd des Xämjts ihm brachten, setzte sich Batraz darauf, sowie er es aber mit den Knien drückte, zerbrachen die Rippen des Pferdes und es starb. Da sagte Batraz: „holet mir das Pferd des Urjzmäg ²⁾“, und sie brachten es ihm, Batraz setzte sich darauf und es trug ihn kaum. Als er nach Hause gekommen war, sagte er: „so werde ich nicht zum Kampfe mit den Leuten taugen, da ich Fleisch und Knochen bin; ich will mich härten und stählern werden“. Darauf steckte er sechzig Tuman ³⁾ in seine Tasche, ging zu Kurdalägon und sagte zu ihm: „sei so gut ⁴⁾ und härte mich, damit ich zu Stahl werde“. Kurdalägon antwortete: „ich möchte dich wohl härten, aber du wirst im Feuer verbrennen“. Batraz aber sagte zu ihm: „was immer aus mir wird, ich muss doch gehärtet werden“. Darauf holte Kurdalägon Steine, legte ihn in den Schmelzofen unter die Steine und blies ihn von einem Samstag bis zum andern an. Als seine Zeit gekommen war, sagte Kurdalägon: „wohlan! ich will nach Batraz sehen, jetzt wird er verbrannt sein, und ich will seine Knochen wegwerfen“. Wie er zu ihm kommt, sitzt ⁵⁾ Batraz im Feuer und schaut zu. Da sagte Batraz zu ihm: „wenn du mich glühen willst, so thue es ordentlich, wenn nicht, so scherze nicht mit mir; gieb mir die Zither, dass ich sie schlage“. Da gab ihm Kurdalägon die Zither und er schlug sie. Darauf holte er andere Steine, fing von neuem an ihn zu glühen und blies ihn eine Woche lang an. Als seine Zeit gekommen war, sagte Kurdalägon: „wohlan! jetzt will ich nachsehen, ob er noch nicht durch und durch geglüht ist“. Als er ihn erblickte, sagte Batraz: „sei so gut und lass mich nicht kalt werden, sondern wirf mich ins Meer“. Nachdem er ihn ins Meer geworfen

1) Miller: dass (što). Im Text steht *kud*, das in der Regel „wie“ bedeutet, selten nur (M I, 96, 1) „dass“.

2) Die scheckige Stute (Sch 80, 7) Durdura, vom Hengst des Vastjrdži mit der Sasana erzeugt.

3) Ein Tuman = 10 Rubel Silber.

4) Wörtlich: deine Gunst gebe Gott!

5) Wörtlich: als er zu ihm kam, sitzt etc. Diese Ausdrucksweise ist häufig.

hatte, schwand für eine Woche das Wasser im Meer und es blieb trocken. Dort wurde Batraz zu Stahl, und als er von da wegging, kam auch das Meer wieder ¹⁾.

2. Wie Xämjts, der Vater des Batraz getödtet wurde.

In der Stadt Tjnt lebte ein Melik ²⁾. Xämjts begab sich dorthin vor dessen Thür und sagte: „wir sind (hier) Herr und ausser uns ist Niemand Herr“. Darauf sagte der Melik: „bring mir diesen Hundewelp her, da er gesagt hat: ausser uns ist Niemand Herr“. Wen immer er nach ihm aussandte, alle tödtete Xämjts und liess selbst ihm sagen: „ich gebe dir eine Woche Frist, dass du zu mir herauskommst auf das Kabardenfeld ³⁾“. Als es noch drei Tage bis zu dieser Frist waren, sagte der Melik: „Xämjts ist ein starker Mann, so will ich doch die Hexe fragen, ob sie mich etwas lehren kann“. Er ging zu ihr und fragte sie. Sie sagte zu ihm: „des Xämjts Pferd stammt von den Teufeln, verschaffe dir ein Wolfsfell und hänge es an den Hals deines Pferdes, so wird das Pferd des Xämjts dir sein Vordertheil nicht zuwenden“. Der Melik that so und begab sich dann auf das Kabardenfeld, auch Xämjts kam zur festgesetzten Zeit. Das Pferd des Xämjts kehrte sein Vordertheil dem Melik nicht zu, und so fing Xämjts an zu fliehen: mit Willen floh er nicht, sein Pferd trug ihn fort, und er konnte es nicht zurückhalten. Darauf begann der Melik ihn zu verfolgen, tödtete ihn und band ihn auf sein Pferd. Nun lief das Pferd mit dem Todten auf dem Rücken nach Hause und wieherte (vor der Thür). Die Hausgenossen des Xämjts sprachen: „das ist das Wiehern unseres Pferdes, aber es ist noch nicht Zeit zur Rückkehr für unseren Wanderer“. Und sie traten zu ihm hinaus und sahen: an ihrer Thür steht das Pferd mit dem Todten auf dem Rücken. Da sagten die Hausgenossen zu dem Todten: „wenn du von hinten getödtet bist, so werde licht ⁴⁾“; wenn du von vorn

1) Eine Variante zu dieser Erzählung theilt Miller I, 148—150 russisch mit. Xämjts trifft auf der Jagd einen Knaben, der ihm allerlei Freundlichkeiten erweist. Er ist aus der Familie Tsanka und hat eine (hässliche) Schwester, die Xämjts heirathet und in der Tasche mit sich herumträgt. Da Sirdon ihn deshalb verhöhnt, bringt er die Frau zu ihren Verwandten zurück, aber aus einer Geschwulst in seinem Rücken wird Batraz geboren. Dieser erschlägt 5 Davägs, 6 Vatsillas und den Vater des Kornengels Bor-xvar-ali, in Folge dessen sieben Jahr lang bei den Narten kein Getreide mehr wächst ausser Narten-korn (d. i. Mais). Als Batraz ausreitet, donnert es über ihm, „weil er den Elia erschlagen“, und da er nichts gegen den Donner vermag, stirbt er vor Zorn. Gott sendet die Propheten, dass sie die Seele aus dem Leib des Batraz lassen und letzteren in der himmlischen Sopien-Gruft bestatten.

2) *mälík* Fürst = arab. *malik*. Bei Verf. Etym. p. 128 ist fälschlich *mäljék* (für *mälík*) gedruckt. Vgl. Ss 32 *malik*.

3) *Käsüg*-feld.

4) Gelange ins Paradies.

getödtet bist, so mögen dich die Teufel forttragen; von vorn freilich hätte dich Niemand überwältigt, aber sie haben dich mit List von hinten getödtet¹⁾. Darauf sagten die Narten: „wir müssen gegen den Melik der Stadt Tjnt kämpfen, doch geht es jetzt nicht²⁾, da Batraz nicht hier ist. Batraz war zu dieser Zeit bei Kurdalägon. Da sammelten die Narten ihre Krieger und sandten den Abendwind zum Morgenwind, den Morgenwind zu Batraz, dass er gehe und ihm sage: „deinen Vater hat der Melik getödtet, so wollen wir gegen die Stadt Tjnt ziehen, deinen Vater zu rächen³⁾, komm du auch selbst her“. Darauf sagte der Wind zu Batraz: „deinen Vater hat der Melik getödtet; wenn du sitzt, stehe auf und gehe; wenn du stehst, setze dich nicht wieder, sondern geh schnell!“ Als Batraz vom Winde hörte, dass man seinen Vater getödtet hätte, erhob er sich zum Gehen, aber seine Geliebte versteckte im Schlafzimmer seine Waffen, Flinte, Schwert und Schild. Er aber ging, erbrach die Thür des Schlafzimmers mit der Hand und nahm seine Waffen.

Als er vom Himmel zur Erde ging, fing er an zu brennen; er riss von einem Gletscher die Hälfte Eis ab und legte es auf seinen Kopf, um sich zu kühlen⁴⁾. Darauf kam er zu den Narten und sagte zu ihnen: „wozu braucht ihr mich? treibt ihr Scherz mit mir oder was? Wie sollte sich Jemand stärker als Xämjts zeigen?“ Jene sagten zu ihm: „wie sollten wir es dir verheimlichen? Deinen Vater hat dir der Melik der Stadt Tjnt erschlagen!“ Da machte sich Batraz auf, seinen Vater zu rächen.

3. Wie Batraz seinen Vater rächte.

Batraz zog mit den Truppen gegen die Stadt Tjnt, um seinen Vater zu rächen. Die Truppen brachen zum Kampfe auf und fingen an einzelne zu tödten. Da sagte Batraz: „wenn ihr nicht scherzet, so geht und holt zwölf Paar Ochsen und schaff meine Kanone her, dann werde ich selbst wissen was zu thun ist“. Sie brachten die Kanone, schütteten zwölf Maass Pulver in ihren Lauf⁵⁾ und luden sie. Darauf lud Batraz sich selbst in die Kanone⁶⁾ und sagte zum Kanonier: „richte mich gut auf die Stadt Tjnt und schesse mich ab“. Sie schossen ihn ab und er traf auf die Stadt Tjnt und zerstörte alle ihre Häuser. Dann fängt⁶⁾ er an zu suchen, wo der Melik wohnt, aber Niemand zeigt ihm

1) „Es ist für uns nicht der Tag“ — es ist uns nicht möglich, vgl. BJ 236; Sch 7, Nr. 26.

2) Wörtlich: deines Vaters Blut zu nehmen.

3) Siehe oben p. 530.

4) *xöluf* 22, 14, eigentlich Bauch, Leib, vgl. M I, 24, 25; 62, 20.

5) Nach älterer Fassung hätte sich B. an einen Pfeil binden und mittelst eines riesigen Bogens in die Stadt schiessen lassen: Sch 53—54.

6) Wörtlich: er fing an — wohnt — zeigt, vgl. p. 541, Anm. 5.

das Haus des Melik, und er tödtet die, welche es ihm nicht zeigen. Darauf fand Batraz selbst den Melik und dieser bat ihn: „sei so gut und tödte mich nicht¹⁾, ich werde für das Blut deines Vaters soviel zahlen als du selbst verlangen wirst“. Batraz sagte zu ihm: „ich habe dich gesucht und werde für meines Vaters Blut nur dich, nicht Geld und Gut von dir nehmen“²⁾. Darauf schnitt er ihm den Kopf ab und nahm ihn mit sich. Was er in der Stadt Tjnt an Knaben, Mädchen und schönen Sachen fand, das alles nahm er mit sich. Den Kopf des Melik brachte er auf den Kirchhof³⁾, trug ihn dahin, wo seines Vaters Grab war⁴⁾ und hing ihn hier seinem Vater zu Häupten⁵⁾ an einer Stange auf. Darauf versammelte er die Narten und veranstaltete eine kuwd⁶⁾, indem er sagte: „ich habe meinen Vater gerächt“. Und er hielt sie eine Woche (bei sich) zurück und sie schmausten.

4. Wie Gott den Batraz tödtete.

Eines Tages sagte Batraz: „ich kann hier auf der Erde nichts anfangen, so gehe ich wieder in meine Wohnung“. Darauf begab er sich zum Himmel, und es begegneten ihm auf dem Wege sieben Vatsillas. Er sagte zu ihnen: „euch eben suchte ich“, damit schoss er auf sie und tödtete vier von ihnen, drei aber flohen zu Gott. Batraz begab sich in seine Wohnung, die drei Vatsillas führten⁷⁾ indessen bei Gott Klage, aber Gott hörte nicht auf sie. Danach kam Batraz vom Himmel und suchte die Vastjrdžis, er traf sie auf dem Wege und schoss auf sie, drei von ihnen tödtete er, vier gingen zu Gott sich zu beklagen, aber Gott hörte nicht auf sie. Darauf versammelten sich die Vatsillas mit den Vastjrdžis, hielten einen Rath und sprachen: „wie sollen wir den Batraz nicht tödten? Gott selbst hört ja nicht auf uns“. Als dann Batraz auf das Xäzm-feld ging, fingen die Vastjrdžis

1) Wörtlich: deine Gnade möge mir sein, tödte meine Seele mir nicht.

2) Die Osseten üben die Blutrache streng, „so dass man selten Beispiele hat, dass sie abgekauft worden sei. — Die Blutrache vererbt sich auf Sohn und Enkel, und wird oft die Ursache langwieriger Feindseligkeiten zwischen ganzen Dörfern. Obgleich sie niemals ganz aufgehoben werden kann, so findet dennoch der Gebrauch statt, dass sie durch gemachte Geschenke aufgehalten wird etc.“. Klaproth II, 593–594.

3) „Hat der Ossete den Mord seines Verwandten oder Gastfreundes gerächt, so geht er an das Grab desselben und ruft mit lauter Stimme, er habe seinen Mörder umgebracht und sein Blut gerächt“. Klaproth II, 594. Nach Koch, Reise II, 107 opfert er auf dem Grabe eine Ziege oder ein Schaf.

4) Das Grab ist entweder ein geräumiges viereckiges Gebäude mit engem Eingang oder eine nicht tiefe Grube, die mit Felssteinen bedeckt und mit Bäumen bepflanzt wird. Den Angesehenen werden hohe Steine am Kopfende errichtet. „Selten mauern sie kleine Gewölbe über die Gruft. Der Todte wird mit dem Kopfe nach Abend gelegt“. Klaproth II, 605.

5) *njēdārzan* M I, 22, 3 v. u., russ. *izgolowje*, vgl. BJ 150: *njēdārzan izgolowje* „Kopfkissen“.

6) *kuwd* „Gebet“ mit Darbringung.

7) Wörtlich: führen.

und Vatsillas an dort auf ihn mit Kugeln zu schiessen. Er aber sagte: „ist es nicht wunderbar? ich weiss nicht, ob es auf mich schneit oder ob Jemand mit mir kämpft. Das werden meine Feinde sein“, sagte er dann, sammelte Kugeln, schoss auf sie und sie fielen (tödt) auf ihn: er hatte sieben von ihnen getödtet, vier Vastjrdzis und drei Tbavatsillas¹⁾. Wieder gingen die Engel zu Gott und sagten: „wie du willst, entweder Batraz oder wir“. Gott sagte zu ihnen: „ohne Engel kann ich nichts machen“. So sandte er den Batraz aufs Kabardenfeld und hinter ihm her das Balsüg-rad²⁾. Als Batraz dieses sah, sagte er: „Sicherlich will Gott mich tödten, wozu hätte er sonst das Balsüg-rad hinter mir her gesandt!“ Darauf fing das Balsüg-rad an ihn zu verfolgen. Als Kurdalagon den Batraz geglüht hatte, war in seinem Leibe ein Darm roh geblieben; als dieser nun in Brand gerieth, fiel Batraz nieder, und das Balsüg-rad begann über ihn hin und her zu rollen und tödtete ihn³⁾. Gott sprach: „meinen Sohn habe ich selbst getödtet, wer wird ihn nun zur Sopijsa-Gruft⁴⁾ tragen?“ Und zu den Engeln sagte er: „obwohl ihr euch über ihn beklagt habt, so geht doch jetzt und tragt ihn zur Sopijsa-Gruft“. Als sie hinunterkamen, liess er seine Gluth (heissen Athem) auf sie los und sechzig fielen (verbrannt) auf ihn⁵⁾; wer aber von den Engeln dort noch am Leben geblieben war, die gingen zu Gott und klagten: „ach! was hat uns sein Leben gethan? Aber sein Tod hat uns erschlagen⁶⁾!“ Gott sagte zu ihnen: „es war mein Beschluss, dass er seine Gluth auf euch losliess, nun geht, nehmt ihn und begrabt ihn in der Sopijsa-Gruft“. Sie aber sagten: „wir werden das nicht können“. Darauf sagte Gott zu ihnen: „das ist meine Sache“. Als sie ihn an die Sopijsa-Gruft brachten, stemmte Batraz seine Füsse gegen die Gruft⁷⁾ und wollte nicht hinein. Darauf sagten die Engel zu ihm: „warum willst du nicht in die Gruft?“ Batraz sagte: „wenn ich Gott nicht sehe, wie soll ich einwilligen?“ Da kam Gott zu ihm und sagte: „mein Pflegesohn, warum gehorchst du nicht?“ „Weil ich dich nicht sah!“ Da liess Gott drei Thränen auf ihn fallen, die eine von diesen war Tarandželos, die andere Mjkalj-gäbirtä, die dritte Rekom⁸⁾. So legten sie ihn in die Gruft und jetzt noch befindet er sich dort.

1) Bedeutung der Vorsilbe *tba* unbekannt.

2) *Balsüdži tsalz*, es steht im Dienste Gottes oder des Vaters Johannes (*fjđ Joamä*), d. i. Johannes des Täufers. M I, 120, Nr. 23.

3) Anders wird der Tod des B. bei Sch 49 erzählt.

4) *Sopijaj-zäppädž*; Sopijsa = hl. Sophie? *zäppädž* = Familiengruft in Felsen Sch 55, 36. Sicheres über die Oertlichkeit ist nicht bekannt, vgl. M I, 120, Nr. 24.

5) Sch 50, 2—3.

6) Vgl. Sch 50, 4—5.

7) „Gegen die Thürpfosten“ Sch 50, 9: *tarwaz* Pfosten BJ 181, np. درواس.

8) „Der erste der drei Namen stammt aus dem Georgischen = Erzengel. Es sind drei Heiligthümer (*džuar*), von denen die beiden letzteren nicht weit

5. Batraz und Bädzänäg.

Batraz sass im Himmel bei Kurdalagon. Die Narten versammelten sich am Saqolafusse und spielten dort und tanzten. Bädzänäg, des blinden Riesen Sohn, schaute vom Berge auf sie: „Wohlan, ich will hinuntersteigen! Der Narten treffliche Leute spielen, ich will ihre Sachen ihnen nehmen und sie beleidigen“. Der blinde Riese spricht zu seinem Sohne: „thu's nicht, geh nicht: ein Mann von den Bora's wird dort erscheinen und dich beleidigen“. Er hörte nicht auf seinen Vater, sondern ging fort und stieg hinunter zu den Narten) und fing an mit ihnen zu spielen und zu tanzen. Er beleidigte sie alle, nahm ihnen ihre Sachen und ging nach Hause. Am Morgen macht er sich fertig: „wohlan“, sagte Bädzänäg, „ich will zu den Narten hinunter gehen, will ihre Sachen nehmen und sie beleidigen“. Und er geht ²⁾ zu ihnen hinunter und tanzt und spielt mit ihnen. Zu dieser Zeit schaut Batraz, der Sohn des Xämjts vom Himmel und spricht: „unter meinen Leuten tanzt und spielt ein grosser Mann“. Er brach von dort auf, riss von einem Gletscher die Hälfte ab und legte sie sich auf den Kopf, sonst wäre er verbrannt ³⁾. Als nun Batraz zu Bädzänäg ging, floss von den beiden Seiten seines Kopfes das Wasser Quellen ⁴⁾ ähnlich herab. Als er ankam und zu Bädzänäg trat, blickte Bädzänäg nach ihm und sagte: „Ach! der Mann ist zu mir gekommen, von dem mein Vater sagte: hüte dich vor ihm!“ Batraz liess den Bädzänäg noch drei Mal tanzen, bei der vierten Tour (Wendung) schlug er ihn mit dem Fuss zu Boden und stemmte (den Fuss) gegen dessen Gurt ⁵⁾, dann fasste

von der Tseischen („Ceŭskago“) Ansiedelung in den Bergen liegen. Eine Beschreibung von Rekom, des wichtigsten Heiligthumes der Osseten, s. in W. Millers Tagebuch: „In den Bergen Ossetiens“ (Ruskaja Mysl' 1881). Das Heiligthum Mjkaljgäbjrtä ist ein Ueberbleibsel einer christlichen Kirche, die einst auf den Namen des hl. Nicolaus des Wanderhüters errichtet war. Im ersten Theil des Namens steckt Nicolaus, der zweite = *k'abjr-tä* (pl. Hügel, Kegel, Felswand)? In jedem Hause schlachtet man zu Ehren von Rekom und Mjkaljgäbjrtä am 6. December (am Tag des hl. Nicolaus) einen Hammel. Beide beschützen speciell die Umwohner, die Tseitsen („Ceŭcamü“), welche ihnen ein zweiwöchentliches Fest im Mai (vom 9.—23.) veranstalten“. Miller I, 120—121. Vgl. auch Klapproth II, 377: „Zwölf Werste unter Nieder-Sramagi liegt an der Rechten des Arredon, in einer wüsten Gegend, die alte Kirche Rekom-dsuar, in der noch bis jetzt viele silberne Geräthschaften und andere Dinge sein sollen. Ein Jahr um das andere im Maimouate lassen die benachbarten Osseten einen Priester vom nächsten georgischen Dorfe kommen, und stellen daselbst am Himmelfahrtstage ein Opfer und ein grosses öffentliches Gastmahl an“.

1) Eigentlich: zu den nartischen Leuten.

2) Wörtlich: ging. Vgl. 541, Anm. 5.

3) Siehe oben p. 530, Anm. 3.

4) *swadon* Quelle Ss 29, 2; BJ 165.

5) *ämä yä rónbastmä asaydäs*. Das Verbum *asädzjn* finde ich sonst nirgends, Miller übersetzt es hier durch: pressen, hineindrücken (*wdawilä*): er drückte ihn bis zum Gürtel. *njssädzjn* Sch 95, 12 heisst: stecken bleiben,

er den Bädzänäg am Arme und riss ihm die Seite¹⁾ aus. Und Bädzänäg läuft auf seinen zwei Füßen, aber nur mit einem Arme nach Hause auf den Berg. Seine Schwester erblickt ihn und sagt: „Gott sei Dank, mein Bruder kommt herauf und bringt der Narten rothe Kleider mit“. Ihr Vater sagt zu ihr: „was für rothe Kleider er bringt, das wirst du sehen“. Indessen langte Bädzänäg an, aber es fehlte ihm ein Arm und eine Seite. Bädzänäg ging auf seinen Vater zu und fragte ihn: „warum ist Batraz stark?“ Sein Vater sagte zu ihm: „Batraz hat sich gehärtet und ist stählern, darum ist er stark“. „Blinder Esel“, sagte Bädzänäg, „warum hast du denn mich nicht gehärtet?“ Darauf steckte Bädzänäg 12 Tuman in seine Tasche, ging zu Kurdalägon und sagte zu ihm: „härte auch mich so wie du den Batraz gehärtet hast“. Kurdalägon sagte zu ihm: „du wirst es nicht aushalten, du wirst verbrennen und mir wird es Leid thun“. „Lass es dir durchaus nicht Leid um mich thun, ich habe dir als Lohn für das Härten 12 Tuman gebracht“. Da legte Kurdalägon ihn in den Schmelzofen, legte Steine auf ihn und fing an zu blasen. Als die Flamme aufschlug, schrie Bädzänäg: „ich bin verbrannt, Kurdalägon, nimm mich heraus“. Kurdalägon fühlte ihn an, nahm seine Knochen heraus und warf sie weg.

6. Sozrjgo.

Sozrjgo gehörte zu den Bora's, war aber nicht von Vater und Mutter geboren. Satana war eine treffliche Frau und jeder von den Engeln sagte: „könnte ich sie doch zu meiner Geliebten machen!“ Eines Tages wusch Satana ihre Hosen²⁾ und breitete sie auf einem Steine in der Sonne aus. Vastjrdži kam herbei und sagte: „wo sind deine Hosen hin?“³⁾ Vastjrdži trat zu den Hosen auf dem Steine und harnte⁴⁾ auf die Hosen; in Folge dessen wurde das Innere des Steines beseelt. Satana bemerkte es, dass Vastjrdži auf ihre Hosen harnte und dass das Innere des Steines beseelt wurde. Darauf fing sie an, die Monate des Steines zu zählen, und als seine Zeit gekommen war, schnitt sie den Stein auf, und aus dem Steine hervor kam Sozrjgo dem Eise ähnlich und fing an zu spielen⁵⁾. Eines Tages spielte er mit den drei Söhnen des Būrfärnjg⁶⁾, bis Mittag besiegte er sie alle im Spiel,

njssa; dā blieb stecken Sch 93, 4—5, *njssaxta* schlug ein, befestigte in — M I, 64, 12; 78, 1 v. u. etc.

1) *färstā* pl.

2) *xälaf*, vgl. Ss 36, 2.

3) Wörtlich: wohin werden sie mir gehen = wo verstecken sie sich vor mir? Vgl. M I, 46, 5—6; unten p. 556, Anm. 3.

4) *fämjsta*.

5) Aehnlich wird I, 147 die Geburt des Soslan erzählt (russisch). Be-theiligt sind hier ein Hirt und die Frau des Xämjts. Siehe oben p. 528, Anm. 4 die tscherkessische Sage.

6) Bei Schiefner ist es Batraz, der die Söhne des Būrfärnjg im Spiel besiegt.

schnitt ihnen ihre rechten Hände ab und trug sie nach Hause. Den zweiten Tag ging er aus und kam und sagte zu den Jünglingen: „wenn ihr mich heute im Spiel besiegt, so schneidet mir den Bart ab und nehmt ihn mit, wenn ich euch besiege, werde ich euch die Bärte abschneiden und mitnehmen“.

Darauf spielte er, zur Mittagszeit besiegte er sie, schnitt ihnen ihre Bärte ab und trug sie nach Hause. Am 3. Tage kam er in der Frühe und sagte zu den Jünglingen: „heute werden wir um die rechten Augen spielen: wenn ich euch besiege, so werde ich eure rechten Augen herausreißen und sie mit nach Hause nehmen, wenn ihr mich besiegt, so werdet ihr mein rechtes Auge mitnehmen“. Als die Mittagszeit kam, besiegte Sozriqo die Jünglinge und riss ihnen ihre rechten Augen heraus. Indessen kam die Mutter der Jünglinge heraus und sagte zu Sozriqo: „Auf dem Xäzinfelde hinter dem schwarzen Meere lebt des Kutsig Sohn Eltayan, seine Kopfhaut ist von Gold. Wenn du stark bist, Sozriqo, so tödte den Eltayan, ziehe ihm seine Kopfhaut ab, bring sie her und mache dir daraus einen Kragen für deinen Pelz“.

Als Sozriqo das hörte, war er verdrüsslich und sagte: „es geht nicht anders, ich muss zu Eltayan“. Darauf ging er hinter das schwarze Meer und kam zur Thür des Eltayan. Eltayan schaute nach ihm heraus: „willkommen, guter Gast, woher kommst du?“¹⁾ Sozriqo sagte zu ihm: „ich habe von deiner Tüchtigkeit gehört und deshalb bin ich gekommen“. Eltayan schlachtete einen gelben Hammel, bewirthete ihn gut und sagte: „weshalb wohl ist der Narte Sozriqo (so) stark, dass man ihn einen starken Mann nennt?“ Sozriqo sagte: „wie wäre Sozriqo nicht stark? Wenn du die Flinte mit zwei Kugeln lüdst und sie dem Sozriqo auf die Brust abschießest, so fallen vor ihm die Kugeln nieder gerade wie Birnen“. „Guter Gast, auch du hast etwas wie eine gute Flinte, lade sie doch mit zwei Kugeln und schiesse sie auf meine Brust ab; ob wohl die Kugeln in mich eindringen?“ sagte Eltayan. Sozriqo lud seine Flinte stark, schoss den Eltayan auf die Brust und die Kugeln fielen vor ihm nieder wie zwei Birnen. Darauf sagte Eltayan zu ihm: „weshalb noch ist Sozriqo stark?“ „Wie wäre Sozriqo nicht stark? Wenn du dein Schwert schärfst und mit beiden Händen den Sozriqo auf den Kopf schlägst, so wird es ihm nicht anderthalb Haare abschneiden“. „Guter Gast“, sagte Eltayan, „auch du hast etwas wie ein gutes Schwert, schlage mich doch damit auf den Kopf“. Sozriqo erhob sich, zog sein Schwert heraus und schlug mit beiden Händen den Eltayan damit auf den Kopf, schnitt ihm aber nicht anderthalb Haare ab. Und Eltayan sagte zu ihm: „nun sage mir, guter Gast, weshalb noch ist Sozriqo stark?“ Und Sozriqo sagte: „wie wäre Sozriqo nicht stark? wenn du im Winter eine Grube gräbst

1) Wörtlich: gehe gesund, wo bist du gewesen?

und aus dem Terek¹⁾ Wasser hinein lässest und den Sozriqo eine Woche lang in diese Grube setzest, so wird die Grube zufrieren, und wenn sie zugefroren ist, wird er das Eis mit seinem Kopfe aufreissen, so stark ist er“.

Da sagte Eltayan: „wohlan, so grabt auch mir eine Grube, setzet mich hinein, leitet Wasser aus dem Terek über mich und lasst mich eine Woche darin, und die Grube mag zufrieren; ob ich nicht auch das Eis mit dem Kopfe aufreisse?“ Und sie gruben eine Grube, leiteten Wasser aus dem Terek hinein und liessen ihn eine Woche lang darin, und das Wasser fror über ihm zu. Darauf kam Sozriqo zu ihm und sagte: „Wohlan, Eltayan, stoss dagegen²⁾ — wirst du das Eis mit deinem Kopfe aufreissen? Eltayan stiess dagegen und riss es mit seinem Kopfe auf. So kam sein Kopf nach oben, aber seine Schultern kamen³⁾ nicht nach und er blieb dort im Eise stecken. „Stoss dagegen, es wird zerbrechen“, sagte Sozriqo zu ihm. Eltayan stiess und stiess, aber das Eis wollte nicht zerbrechen, und er sagte: „ich kann es nicht zerbrechen“. Darauf sagte Sozriqo: „Eltayan, sollte wohl mein Schwert dir jetzt nicht den Kopf abschneiden können? Dass ich Sozriqo bin, das glaube“. Sozriqo zog sein Schwert heraus und will dem Eltayan den Kopf abschneiden, kann es aber nicht. „Sei so gut“, sagte Eltayan, „morde mich nicht länger unter Qualen, hole mein eignes Schwert herbei und haue mir damit den Kopf ab“. Darauf holte Sozriqo sein Schwert und sagte zu ihm: „wäre dein Verstand so gross gewesen, wie deine Kraft es ist, so hätte Niemand dich überwältigt, so aber bin ich dir an Verstand überlegen“. Als ihm dann Sozriqo den Kopf abgeschlagen hatte, sprang der Kopf los und packte mit dem Munde den Griff des Schwertes in der Hand des Sozriqo. Sozriqo floh und der Kopf des Eltayan verfolgte ihn. Darauf erkaltete der Kopf und machte Halt, und das Schwert fiel nieder. Als Sozriqo dies sah, hielt er selbst an, wandte sich nach ihm um und zog die Haut von dem Kopfe ab. Was immer im Hause des Eltayan war, das alles nahm er mit sich nach Hause.

Darauf versammelte Sozriqo alle Mädchen und Neuvermählten des Nartendorfes und sagte zu ihnen: „ihr sollt mir einen Pelz aus Kopf- und Barthäuten zuschneiden“. Und die jungen Frauen sahen, wie Sozriqo Kopf- und Barthäute hervorholte. Die eine sagte: „das ist meines Vaters Kopfhaut“, die andere sagte: „das ist meines Bruders Barthaut“, wieder eine sagte: „das ist die Kopfhaut meines Mannes“. Und sie sagten zu ihm: „morgen früh werden wir kommen“.

1) Terek.

2) *swätsj* von *swätsjyn*, Miller: *xwati wwerxü* und *podymai ego*. Sonst finde ich nur *swätsjdytsj* Sch 67, 3—4 sie erhoben sich, standen auf; *ku swätsai* M I, 42, 1 v. u. wenn du angreifst, kämpfst, *swätsjyn* M I, 104, 26 kämpfen. Das einfache Verbum *swätsjyn* bedeutet: halten, anfassen (mit Superess.), packen, angreifen, kämpfen.

3) Wörtlich: kommen.

Am Morgen kamen sie zu ihm und schnitten ihm den Pelz zu. Dann gingen sie weg und begaben sich zu einer Hexe und sagten zu ihr: „wir haben dem Sozriqo einen Pelz zugeschnitten aus den Häuten unserer Väter, den Barthäuten unserer Brüder und den Kopfhäuten unserer Männer. Nun wollen wir List gegen ihn brauchen, wir fragen dich, sage uns, lehre uns, was wir thun sollen“. Die Hexe sagte zu ihnen: „lasset seinen Pelz ohne Kragen, und wenn ihr ihn näht, so legt ihn dem Sozriqo um und sagt zu ihm: „schön ist dein Pelz, aber noch fehlt der Kragen; wenn du die Kopfhaut des Mukkara, des Sohnes des Tarik — man nennt sie die goldene — dazu herbeischaffst, so wird dein Pelz fertig sein“. Wie die Hexe ihnen sagte, so thaten die Mädchen.

Darauf ging Sozriqo fort; als er zu Mukkara kam, rief er: „Mukkara, bist du nicht da?“ Als Mukkara es hörte, sagte er: „das ist Sozriqo's Stimme, geht und sagt ihm: hier ist Mukkara nicht“. „Schafft ihn mir“, sagte Sozriqo, „ich muss ihn haben“. Darauf kam Mukkara selbst zu ihm und sagte: „was ist es, Sozriqo, was du begehrt? wozu suchst du mich?“ „In der Saqola-strasse wollen wir mit dem Knöchel spielen“, sagte Sozriqo, „wenn du mich besiegst, so schlage mir den Kopf ab, wenn ich dich besiege, so werde ich dir den Kopf abschlagen“. Mukkara war einverstanden, sie gingen in die Saqola-strasse und Sozriqo sagte zu Mukkara: „wirf deinen Knöchel!“ Mukkara sagte: „du bist her gekommen zum Streite, so wirf du zuerst, Sozriqo!“ Sozriqo warf und aus dem Knöchel floss soviel Hirse als ein Mann in drei Tagen ausdrischt. „Diese Hirse ist aufzulesen“, sagte Sozriqo. Darauf warf Mukkara seinen Knöchel, und es kamen Kümchlein daraus hervor, sie fingen an die Hirse aufzupicken und es kam nicht ein Korn auf jedes. „Nun wirf du zuerst deinen Knöchel“, sagte Sozriqo. Mukkara warf, ein Eber sprang daraus hervor und lief ins Steppengras. Darauf warf Sozriqo, drei Jagdhunde sprangen hervor, jagten den Eber und brachten ihn in Stücken vor Mukkara. Darauf sagte Mukkara zu Sozriqo: „Nun wirf du deinen Knöchel!“ Es warf Sozriqo und die Häuser der Narten geriethen in Brand. „Ihnen muss irgendwie geholfen werden“, sagte Sozriqo zu Mukkara. „Dagegen weiss ich nichts mehr; thue mir, was du magst“, sagte Mukkara. „Sieh mal auf mich“, sagte Sozriqo. Darauf warf er seinen Knöchel, und es kam ein Regen und löschte ¹⁾ (den Brand) der Häuser. Da sagte Mukkara zu ihm: „schlage mir den Kopf ab, Sozriqo, denn du hast mich besiegt“. „Thu' noch einen Wurf, das erlaube ²⁾ ich dir noch“, sagte Sozriqo zu ihm. Mukkara warf und drei Tauben flogen aus seinem Knöchel hervor. „Fang sie“, sagte er zu Sozriqo. Sozriqo nahm seinen Knöchel

1) *xussjn* = verlöschen M I, 88, 9; Ev. Marc. 9, 44; Ss 43, 2; BJ 80, 128.

2) *bar dat'in* erlauben Ss 40, 2.

aus der Tasche und drei Habichte flogen heraus und jagten die drei Tauben, fingen sie, brachten sie vor Mukkara und tödteten sie. Da sagte Mukkara zu Sozriqo: „schlage mir den Kopf ab, du hast mich besiegt“. „Du bist ein guter Mann, Mukkara“, sagte Sozriqo, ich mag dir den Kopf nicht abschlagen“. Darauf zog er ihm die Kopfhaut ab und legte ihm Kräuter auf. Eine neue Haut wuchs dem Mukkara auf dem Kopfe und er blieb gesund.

Darauf trug Sozriqo diese Haut nach Hause und die jungen Frauen und Mädchen nähten (sie) als Kragen an seinen Pelz¹⁾.

7. Xämjts, Sozriqo und Urjzmäg.

Xämjts, Sozriqo und Urjzmäg konnten sich nicht darüber einigen, wer von ihnen der älteste und wer der jüngste wäre²⁾, und so sagten sie: „in der Stadt Tjnt ist unsere älteste³⁾ Schwester, gehen wir ihr unsere Klage vorzulegen: sie wird entscheiden⁴⁾, wer von uns der älteste und wer der jüngste ist“. Darauf brachen sie auf und legten den Quersack dem Xämjts hinter⁵⁾ den Sattel, stiegen vor der Thür der Schwester ab und riefen ihr zu: „schau einmal nach uns heraus“. Die Schwester sprang heraus und sagte zu ihnen: „tretet ins Schlafzimmer“⁶⁾. Sie bereitete ihnen ein Mahl⁷⁾ und bewirthete sie gut⁸⁾. Und die Brüder sagten zu ihr:

1) In dieser Erzählung sind zwei Versionen von der Sage, wie Sozriqo die goldene Kopfhaut erbeutete, vereinigt.

2) „Ihre (der Osseten) Zeitrechnung ist nach der Erntezeit und mehrentheils so eingeschränkt, dass sie ihr eigenes Alter nicht zu bestimmen wissen“. Klaproth II, 604.

3) Die jüngste ist Satana.

4) *rawsardzän* 36, 2 v. u., eigentl. auswählen, prüfen. Vgl. *säwzdrst'a* er wählte aus Sch 85, 3; *äwzdrst'* auserwählt Sch 96, 9; *äwzarjān* auswählen Sch 7, Nr. 27.

5) *fässarts* („za sädlo“ Miller) für *fäs-sary?*

6) *vat* 1) Bett, 2) besonderes Gemach zum Nachtlager für junge Leute und bisweilen auch Gäste, wenn kein Gastzimmer (*vanägdön*) vorhanden ist. Sch 89, Nr. 17.

7) Wörtl. sie machte ihnen *kūsart*. Letzteres ist nach Miller „ein Hammel oder ein anderes Hausthier, die für Gäste oder bei irgend welchen (freundigen) Gelegenheiten geschlachtet werden“. Ebenso Sch 17, Nr. 43. Vgl. Sch 74, 11 fg. „dem Gaste muss man *kusart* machen, geht und holt einen gelben Hammel. Sie gingen und holten einen gelben Hammel, schlachteten ihn, richteten ihn zu und legten ihn so ganz in den Kessel; als er gekocht war, legten sie ihn auf den Tisch“ etc. *kusart* *äkodt'oi* Sch 76, 12 „sie bereiteten k.“, *küsdrttay* „zum k. geeignet“ M I, 66, 14, Sch 17, 2 v. u. Danach ist *kūsart* ein — in der Regel — aus gekochtem Hammelfleisch bestehendes Mahl. Digorisch heisst das Wort *kosart* M I, 100, 7.

8) Vgl. Klaproth II, 593: „kommt ein Gastfreund in das Haus eines Osseten, so schlachtet der Wirth sogleich ein Schaf, welches gekocht und ganz aufgetragen wird; auch macht er sogleich Anstalten zum Bierbrauen und der Wirth bedient den Gast selbst“.

„wir sind jetzt nicht ohne Ursache zu dir gekommen“. „Sprecht, wegen welcher Sache seid ihr gekommen?“ „Wir können uns darüber nicht einigen, wer von uns der älteste und wer der jüngste ist“. „Ihr selbst wisst nicht, wer von euch der jüngste ist? der, bei dem der Quersack ist, ist der jüngste von euch“.

Xämjts erzürnte sich und sagte zu ihr: „Darum weil¹⁾ du lügnerisch redest, möge der braune²⁾ Esel der Bora's auf dich springen, da ich nicht der jüngste bin“. (Wenn man bei dem Esel der Bora's fluchte, so sprang der Esel der Bora's unfehlbar los und lief schreiend³⁾ herbei). Darauf sagte die Schwester zu Xämjts: „sei so gut und lass den Esel nicht heran, und was du gern magst, will ich dir geben“. „Gieb mir den Arqiz-Zahn“, sagte Xämjts. Sie gab ihm den Arqiz-Zahn und setzte ihn ihm zwischen die Zähne. (Der Arqiz-Zahn diente dazu: wenn du eine Frau liebtest und sie dich nicht wollte, so würde, falls du ihr den Arqiz-Zahn zeigtest, sie ihm nachgehen, und wenn der Mann sie dann nicht wollte, so würde die Frau zur Schlange werden). Da Xämjts diesen Zahn bekommen hatte, liess er nun den Esel nicht mehr auf sie los.

Die Aläga's feierten Hochzeit und unter ihnen war ein unverheirathetes⁴⁾ Mädchen. Schon früher hatte Xämjts zu ihr gesandt, aber sie hatte ihn nicht gewollt und deshalb war er böse auf sie. Als nun das Mädchen erfuhr, der Arqiz-Zahn sei bei Xämjts, fing sie an sich vor ihm zu fürchten und sagte: „wenn Xämjts mir seinen Zahn zeigt und nicht zu mir kommt (mich nicht will), so werde ich zur Schlange werden“. Darum hütete sie sich vor ihm. Xämjts hüllte sich in ein Tuch und steckte in seinen Kragen einen Vorstecknagel⁵⁾. Dann warf er sich in eine schmutzige Grube, und die Leute schauten ihn an: „was ist das für ein⁶⁾ armer Mann!“ Als das unverheirathete Mädchen dies hörte, sprang sie heraus und sagte: „was für ein⁷⁾ armer Mann ist das?“ Als Xämjts sie erblickte, zeigte er ihr seinen Zahn und sagte: „Mädchen, möge dein Haus zu Grunde gehen!“ Sie sagte: „der, vor welchem ich mich gehütet habe, ist zu mir gekommen“. Xämjts sprang auf und ging nach Hause, das Mädchen aber wurde zur Schlange. Die Aläga's sagten zu Xämjts: „sei so gut und komm zu unserm Mädchen, wir wollen dir so viel Geld

1) *kän nā vādū kād?* Miller: za to čto.

2) *būr* wird sonst immer durch „gelb“ übersetzt, hier aber von Miller durch russ. *buryj* (braun) wiedergegeben.

3) *mjrmjrgängū* vom Wiehern des Pfordes und Schreien des Esels zur Brunstzeit gesagt.

4) *badäg* „sitzend“ = sitzen geblieben.

5) *āmū dzj yā āftsak'otj k'ābāl njkkodta* — *k'ābāl* = russ. *čeka?* Miller.

6) *tsūi*, vgl. Sch 93, 3.

7) *tsacūr*, vgl. Ev. Marc. 4, 24, M I, 78, 22, dig. *tsi vacūr* M I, 94, 17.

geben als sie wiegt“. Xämjts sagte: „und wenn ich sterben müsste, würde ich doch nicht zu diesem Mädchen kommen“. Als sie zwei Jahre lang krank gewesen war, konnte Xämjts vor Mitleid es nicht mehr ansehen, ging zu ihr, nahm seinen Zahn heraus und rieb sie damit. Das Mädchen gesundete und wurde doppelt so schön und Xämjts machte sie zu seiner Geliebten. Als sie zusammen schliefen, sagte er zu ihr: „du hast mich nicht gewollt und so habe ich dich zwei Jahre elend gequält“. Darauf sagte das Mädchen zu ihm: „was soll ich dir noch thun? ich habe dich in einer schmutzigen Grube faulen (stinken) lassen“.

8. Urjzmäg und Sozrjgo.

Die Narten sassen versammelt. Urjzmäg und Sozrjgo geriethen in Streit. So spricht Sozrjgo: „meine Frau ist besser als deine Frau und ich selbst bin besser als du“. Diese Nacht ging Sozrjgo fort, legte sich in seinem Schlafzimmer nieder und schlief ein. Als er erwachte, sah er, dass der Tag angebrochen war. Da kam Reue über ihn: „ach! wie hat mich Gott verflucht! als ob ich meinen Aeltesten ¹⁾ mit der Pferdepeitsche geschlagen hätte, derartig habe ich ihn beleidigt; wie soll ich noch unter die Narten gehn! Ich will jetzt mein Leben enden ²⁾, wenn nicht, so wird mir Schande sein“. Am Morgen stand er auf, führte sein Pferd heraus, band sich die Waffen um und setzte sich auf das Pferd: „ich will mein Leben enden!“ sagte er und brach auf.

Satana war eine treffliche Frau. Früh am Morgen legte sie die Strasse. Sozrjgo begegnete ihr: „Kind, wohin gehst du?“ „Mein Leben zu enden“ (sagte) Sozrjgo und eilte davon. Satana sagte: „mein Haus gehe zu Grunde! die Hälfte unseres Dorfes läuft ³⁾ fort!“ Darauf schirrte Satana des Urjzmäg (Pferd) Durdura an und setzte sich darauf. In der Stadt Tjnt hatten sie einen Schwager ⁴⁾: vielleicht würde er sich vor diesem schämen und umkehren (dachte Satana). Satana begab sich zu ihm und sagte: „unser Schwager, die Hälfte unseres Dorfes läuft wie eine beleidigte Frau ⁵⁾ weg, mach dass er (Sozrjgo) zurückkehrt“. Dieser legte sein Todtenkleid an ⁶⁾, setzte sich auf sein Schlachtross und fing

1) *xistär* = älteste (Bruder), vgl. p. 526.

2) Wörtlich: mein Haupt verderben, cf. Sch 48, 9.

3) In Sozrjgo.

4) *siaas* nach Sjögren: Schwiegersohn, nach Rosen: Schwager (Ss 32, 2); Miller übersetzt es durch *zyaff* = 1) Schwiegersohn, 2) Schwager. Satana ist Frau und Schwester des Urjzmäg und dieser hat (M I, 36, 3 v. u.) eine ältere Schwester in der Stadt Tjnt.

5) *tärgai* „ein unübersetzbares Wort: eine Frau, die im Hause des Mannes beleidigt worden ist, geht fort ins Haus der Eltern oder Nachbarn. Diese zeitliche Abwesenheit derselben bis zur Versöhnung mit ihrem Mann heisst *tärgai* (von *tärj* vertreiben)“. M I, 123.

6) In Ossetien ist es Sitte, sich frühzeitig das Todtenkleid (*marđtđzag*, vgl. Sch 32, 15) zu nähen. Dies wird manchmal angelegt, wenn man zu einem gefährlichen Unternehmen auszieht. M I, 123.

an dem Sozrjgo nachzujagen. Auf dem Färdig-felde holte er ihn ein. „Sozrjgo, kehr zurück! wenn nicht, werde ich mit dir mein Leben enden“. Sozrjgo sagte zu ihm: „Esel von einem Kerl!“ wie wagtest du dich zu mir!“ Sie fingen an zusammen zu wandern und kamen, ohne ein Wort zu sprechen, in die Nähe von Jelusaned²⁾. Sozrjgo wollte sich in den Fluss von Jelusaned werfen, sein Schwager Tšiläxsärtton aber stieg vor ihm vom Pferde, legte die Waffen ab und warf sich ins Wasser. Sozrjgo sagte: „möchte Gott dir nicht willfahren! Noch Niemand tauschte (seine) Seele gegen (eines Anderen) Seele um“, sprang ihm nach, erfasste ihn und zog ihn aus dem Wasser. Tšiläxsärtton sagte: „ich werde dich nicht in Unehre zurückkehren lassen, Sozrjgo; uns ist eine einzige Schwester, und die Engel werben um sie, aber sie will Niemanden: diese will ich dir nun geben“. Sie wandten ihre Pferde³⁾ von Jelusaned⁴⁾ ab, begaben sich in das Haus des Tšiläxsärtton und dieser sagte zu seiner Schwester: „ich habe einen guten Mann für dich gefunden“. Das Mädchen sagte zu ihm: „wer ist es? und aus welcher Familie?“ Dieser sagte zu ihr: „der Narte Sozrjgo“. Da weinte das Mädchen und sagte: „ich werde bei einem Nartischen Manne nicht schlafen“. Voll Zorn ging Sozrjgo, machte Halt im Dorfe der Narten und sagte: „Nartisches Volk“, sagt er, „meine Seele ist nicht mehr gesund: das Mädchen des Tšiläxsärtton will mich nicht, jetzt bedarf es dazu der Truppen“⁵⁾. Die Narten sagten: „besser ist es, wir gehen zu Grunde, wenn das Mädchen des Tšiläxsärtton uns nicht will“. Sie sandten den Herold aus und dieser rief: „Narten“, spricht er, „wer immer im Stande ist zu gehen, von denen soll nicht Einer zurückbleiben; Sozrjgo bedarf der Truppen; wer zu dreien ist, von denen lasset einen als Wächter des Hauses zurück, wer zu zweien ist, die sollen beide ausziehen“. Am Morgen sammelten sich die Truppen. Einer Hexe wurde in der Nacht ein Knabe geboren; am Morgen umschritt Urjzmäg seine Truppen von allen Seiten. Der Knabe der Hexe lief herbei: „auch ich werde ins Feld ziehen“. Urjzmäg sagte: „gestern Abend, Knabe, bist du geboren, wie willst du heute ins Feld ziehen?“ Der Knabe sagte zu ihm: „welche Hülfe dir hundert Menschen bringen, die werde auch ich dir bringen“. Dieser sagte zu ihm: „wer wird mir mein Pferd halten?“ Der kleine Knabe sagte: „ich werde es halten“ Urjz-

1) *Färsag-läg*, d. h. „seitlicher“, nicht ebenbürtiger Mensch, „der Sohn eines Aldaren von einer Frau niedrigeren Standes als er. Die *Färsag-läg* erhielten vom Vater keinen Antheil am Grundbesitz und erwarben die Mittel zum Leben selbst“. M I, 123, 51. Vgl. Ss 29, 2: *farsalag* gemeiner Mann.

2) „Die Heimath der ersten Menschen, Entstellung von „Jerusalem“? M I, 123, 52. — Die ersten Menschen hießen Aman und Atan Sch 34, 18.

3) Wörtlich: die Mäuler ihrer Pferde.

4) Im Text Jelusan, in der russischen Uebersetzung aber Jelusaned.

5) Der waffenfähigen Mannschaft.

inäg sagte: „wie willst du es halten? mein Pferd ist nicht leicht zu halten“. „Ich werde es dir halten“, sagte der Knabe. „Wie willst du es halten? wenn es den Zügel abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „An seinem Schopfe“. „Wenn es seinen Schopf abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „An seiner Mähne“. „Wenn es seine Mähne abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „Dann werde ich es an seinen vier Füßen festhalten und es unter mich bringen“¹⁾.

Als sie darauf zu kämpfen angingen, sagte der kleine Knabe zu Urjzmäg: „wenn du willst, so werde ich vom Berge aus (die Feinde) angreifen, und wenn du willst, so werde ich in deinem Heere kämpfen“. Urjzmäg sagte zu ihm: „es wird gut sein, wenn du diesen Beistand mir leistest: ein Berg erhebt sich über sie, wenn du von dort aus (die Feinde) angreifst, so wird es gut sein“. Der Knabe stieg auf den Berg, flog einem schwarzen Huhne ähnlich auf den Gipfel und schlug den Berg mit seinem Fusse, und es fiel von dem Berge ein Stück herab, zerstörte die Hälfte der Häuser der Stadt und erschlug die Leute darin. Tšiläxsürtton hatte von Gott drei Pfeile; als er nun den Knaben auf dem Gipfel des Berges sah, sagte er: „wunderbar! auf meinem Berge ist etwas wie eine schwarze Kräh, es hat mir meine Stadt zerstört und meine Leute erschlagen“. Darauf betete Tšiläxsürtton zu Gott: „O Gott! wenn du mir diese Pfeile gabst, so lass mich nun dort das, was oben auf diesem Berge ist und einer Kräh gleicht, treffen!“ Darauf schoss er, traf ihn an den Fuss, und der Pfeil kam aus seinem Knie hervor. Zu dieser Zeit war es so, dass, wenn sie Jemand hinter drei Thäler trugen, der Tod nicht eintrat. Urjzmäg nahm den Knaben auf den Rücken und brachte ihn hinter zwei Thäler. Sirdon war boshaft gegen die Narten. Dieser sagte zu Urjzmäg: „O Urjzmäg! sie haben deine Truppen geschlagen, du selbst aber hast den Sohn der Hexe auf deinen Rücken genommen und trägst ihn“. Da warf Urjzmäg den Knaben ab, als er diese Worte gehört hatte. Daher starb der Knabe²⁾. Batraz, der Sohn des Xämjts blickt vom Himmel: obwohl die Narten tüchtig kämpfen, so vermögen sie doch nichts gegen Tšiläxsürtton. Batraz liess sich vom Himmel herab: „was ist mit euch Narten? zwar geht der Rauch eurer Flinten gut, aber der Stadt schadet ihr in nichts. Geht und schafft meine Kanone her; wie es dann gehn wird, werdet ihr sehen“. Sie gingen, konnten aber weder mit Ochsen noch mit Menschen ihr beikommen. „Und danach wollt ihr noch zu Felde ziehen?“ sagte zu ihnen Batraz.

1) Ein ganz ähnliches Gespräch s. in Miller's soeben erschienenen Osetinskie Etjudy III, 172—173.

2) In einer Variante zu unserer Erzählung heisst dieser Knabe Totradz, Sohn des Alimbek, und der Führer der Narten ist Sozrjgo, nicht Urjzmäg. Auch in kabardinischen Erzählungen erscheint ein Totjraš, Sohn des Alimbek. M I, 10.

Darauf ging er selbst hin, nahm die Kanone auf den Rücken und trug sie auf den Kampfplatz (u. s. w. wie in Nr. 3, p. 543). Als Batraz aus der rothen Flamme¹⁾ hervor sprang, kam das Mädchen des Tšiläxsäriton zu ihm und bat ihn: „sei gnädig und bringe mich nicht in Schande, ich bin damit einverstanden, zu deinem Bruder zu kommen“²⁾. Nicht mit Willen, aber wider Willen wirst du einverstanden sein, in Schande will ich dich nicht wegführen, aber die Hälfte dieser Stadt will ich sammt dir mitnehmen“. Darauf nahmen die Narten von den Leuten und Schätzen der Stadt, nahmen auch die Braut des Sozriqo und ruhten in seinem Hause aus.

9. Wie Satana geboren wurde.

Die Mutter der Bora's war Sasana. Eines Tages begab sich Vastjrdži zu ihr und liess ihr durch einen Mann sagen: „ich möchte dich zu meiner Geliebten machen“. Sasana antwortete dem Vastjrdži: „ich werde Niemandem zu Willen sein ausser meinem Mann“. Vastjrdži sagte zu ihr: „und wenn du stirbst, wie willst du mir dann entgehen?“³⁾ ich werde dich auch im Tode nicht lassen“. Darauf als Sasana im Sterben lag, bat sie ihre Söhne Xämits, Urizmäg und Sozriqo (obwohl Sozriqo ihr Sohn nicht war, lebte er doch mit ihnen und deshalb bat sie (auch ihn)): „sehet! da ein starker Mann mich bedroht hat, so bitte ich euch, meine Söhne, bewachtet mich drei Nächte im Grabe“. Sasana starb, und die erste Nacht hielt Urizmäg Wache. Vastjrdži kam um Mitternacht, liess es Tag werden⁴⁾ und die Sonne scheinen, und Jeder trieb seine Heerde zum Hirten. Da sagte Urizmäg zu Vastjrdži: „ränkevoller Mann! damit wirst du mich nicht betrügen“. Urizmäg blieb dort sitzen, hielt Wache, und als es Tag wurde⁵⁾, ging er nach Hause. Die zweite Nacht begab sich Sozriqo auf den Kirchhof⁶⁾ und fing an bei seiner Mutter Wache zu halten. Vastjrdži kam um Mitternacht auf den Kirchhof, liess es Tag werden⁷⁾, und Jeder trieb seine Heerde zum Hirten. Da sagte Sozriqo: „Mann des Truges! mich wirst du damit nicht betrügen“. Sozriqo zählte die Stunden, und als es Tag wurde⁸⁾,

1) *sirw zingdi*, Miller: roth wie die Flamme.

2) D. h. ihn zu heirathen. Uebrigens ist Sozriqo nicht der Bruder, sondern der Oheim des Batraz.

3) Wörtlich: wohin wirst du mir dann gehen? — wo willst du dich vor mir verstecken? Vgl. M I, 28, 2 v. u.

4) *sbonkodta* (was an sich freilich auch „es wurde Tag“ heissen kann).

5) *sboni*.

6) Wörtlich: in die Nähe der Todten.

7) *sbonkodta*.

8) *sboni*.

ging er nach Hause. In der folgenden Nacht kam die Reihe an Xämjts, seine Mutter zu bewachen. Da kam Vastjrdži um Mitternacht, liess es Tag werden¹⁾, und zum Hirten trieben sie ihre Heerden. Da sagte Xämjts: „Ei, da es Tag geworden ist²⁾ und die Sonne scheint, und Jeder seine Heerden zum Hirten getrieben hat, was soll ich noch länger sitzen? Ich will gehn und auch auf der Hochzeit der Alaga's spielen“³⁾. Er ging zur Hochzeit und spielte dort. Darauf ging Vastjrdži zur Sasana und schlief zuerst selbst bei ihr, dann liess er seinen Hengst auf sie, darauf seinen Jagdhund und flog zum Himmel auf. Da kam ein Knabe zum Spiel der Alaga's und sagte: „ist es nicht wunderbar? aus der Gruft der Bora's kommt das Weinen eines Mädchens, das Wiehern eines Füllens, und das Belien eines jungen Hundes“. Als Urjzmäg dies hörte, sagte er: „ach, mein Bruder hat mich geschlachtet: er hat unsere Mutter nicht bewacht“. Er stieg ins Grab und sah: seine Mutter hatte ein Mädchen, ein Füllen und einen Hundewelp geboren. Urjzmäg nahm sie, trug sie nach Hause und zog sie auf. Das Mädchen wurde hübsch, sie wurde genannt Satana. Das Füllen war des Urjzmäg scheckiges⁴⁾ Pferd Durdura, der Hundewelp war ein junger Jagdhund und wurde zu einem guten Jagdhunde.

10. Urjzmäg und Satana.

Eines Tages sagte Urjzmäg zu Satana: „du bist zwar eine hübsche Frau geworden und ich möchte dich zum Weibe nehmen, aber das wäre schimpflich⁵⁾; ich würde dich irgend wem (zur Frau) geben, doch wäre das schade um dich“. Satana sagte zu Urjzmäg: „setze dich rücklings auf einen Esel und reite auf dem Esel durch die Strassen der Narten. Wenn du zum ersten Mal kommst, so werden sie über dich lachen, wenn du zurückkehrst, so werden schon weniger über dich lachen, wenn du dann zum dritten Mal wieder kommst, so wirst du durch die Strassen ziehen, ohne dass noch Jemand über dich lachen wird“. Darauf ging Urjzmäg, setzte sich verkehrt auf einen Esel, und als er das erste Mal kam, lachten alle über ihn; als er das zweite Mal durch die Strassen zog, fingen nur wenige an, über ihn zu lachen; als er das dritte Mal durch die Strassen der Narten zog, da lachte gar Niemand mehr. Darauf machte Urjzmäg die Satana zu seiner Frau und sie fingen an zusammen zu leben.

Eines Tages sandte der Safa-Sohn einen Mann zu ihr. Dieser sagte zu Satana: „der Safa-Sohn hat mich zu dir

1) *šonkodla*.

2) *šonž*.

3) *qazjn* spielen, scherzen, sich freuen, sich belustigen, sich ergötzen.

4) *qulon* nach Miller: *rjabyj* = scheckig, bunt; Sch 80, 7: *qulon yäfs* scheckige Stute, Ss 39, 1: *qulon* bunt.

5) Weil sie seine Schwester ist.

gesandt und bittet dich: „sei meine Geliebte“. Um diese Zeit war Urjzmäg nicht zu Hause. Da Satana nicht einverstanden war, kam am folgenden Tag der Safa-Sohn selbst. Satana sagte zu ihren Knechten: „geht, holt dem Gaste ein Schaf und bewirthe ihn gut“. Der Safa-Sohn sagte: „setzt euch weiter im Kreise herum“. Darauf nahm er aus einer Tasche ein Messerchen, aus der andern Tasche aber ein Tischchen und ein Tuch; aus dem Messerchen sprang ein Schaf heraus und zwei Knaben; diese schlachteten das Schaf, bereiteten Spiessbraten¹⁾, kochten das (übrige)²⁾ Fleisch und richteten so das Abendessen zu. Als sie fertig gegessen hatten, nahm der Safa-Sohn sein Messerchen, sein Tuch, sein Tischchen und steckte das alles sowie auch Diener und Speise in seine Tasche. Satana fragte ihn: „wirst du diese Schätze um nichts verkaufen?“ Der Safa-Sohn sagte: „ich habe vorher zu dir geschickt: wenn wir diese Nacht zusammen schlafen, so werde ich dir alle diese Schätze geben“. Satana überlegte es und sagte: „wie immer es sei, ich will den Safa-Sohn zu mir kommen lassen“³⁾. Sie liess ihn in ihr Schlafzimmer kommen und sie schliefen zusammen. Am Morgen flog der Safa-Sohn davon und liess seine Sachen der Satana; absichtlich liess er auch seine Schuhe zurück, damit Urjzmäg sie sähe. Als Urjzmäg kam, trug er Schwert und Flinte in das Schlafzimmer, indem er sagte: „hier will ich sie hinsetzen“. Da erblickte er bei seinem Bettzeug⁴⁾ auf dem Bettgestell⁵⁾ die beiden Schuhe des Safa-Sohnes. Da sagte Urjzmäg: „Satana, Satana! hast du denn nicht so gesagt: Niemand wird mich verführen. Jetzt kann ich nicht mehr mit dir leben, ich werde irgend wie mein Leben enden“. Darauf macht er sich fertig, setzte sich aufs Pferd und eilte davon. Als Satana dies sah, sagte sie: „wenn ich mir jetzt nicht Männerkleider anlege, ihm nacheile und ihm meine Schätze zeige, so ist für

1) *skodtoi fizonjüä* (48, 1 v. u.) von Miller durch „sie machten Schaschlik“ übersetzt. Vgl. dazu Koch, Reise I, 402: „Der Spiessbraten, Schaschlik durch den ganzen Kaukasus genannt, wird in kleine kaum einen Zoll im Durchmesser enthaltende Stücke zerschnitten, an einen eigens dazu verfertigten spitzen Stock befestigt und über Kohlen oder am Feuer gebraten. Bei Sch 36, 6 und M I, 64, 6 v. u. ist *fizonäg* = russ. *žarkoje* (Braten), bei M I, 72, 1 = Hammelbraten.

2) Vgl. Koch, Reise II, 115.

3) Vgl. M I, 82, 2 v. u. *ärkodta* liess kommen, rief herbei.

4) *zussängärstü* von *zussän* Ort zum Schlafen, Bett Luc. 5, 18—19 und *gärstü* Rüstung, Bekleidung Sch 44, 15, M I, 42, 1, Sjögron 377.

5) *sintäg* Bettgestell, Bank Ev. Luc. 8, 16, vgl. Klaproth II, 610: „Auf der einen Seite des Zimmers, das einen Kamin hat, sieht man ein hölzernes Gestell, auf dem bei Tage die Decken, Filze und Kissen, deren man sich zum Schlafen bedient, liegen. Das Bettgestell, das aus Brettern zusammengeschlagen ist, ist kaum einen Fuss hoch und an beiden Enden schräg zulaufend. Es steht neben dem Kamin, wird bei Tage mit einer feinen Matte oder mit einem Filzteppich bedeckt und dient bei Tage den Frauenzimmern, die mit zusammengeschlagenen Füßen darauf sitzen“.

nich und Urjzmäg ein Zusammenleben nicht mehr möglich“. Darauf legte sie Männerkleider an, setzte sich aufs Pferd und zog aus, den Urjzmäg zu suchen. Sie traf ihn auf dem Tarqfelde und rief ihm zu: „Deine Reise sei glücklich¹⁾, guter Mann, wohin gehst du?“ Dieser sagte zu ihr: „mein Leben zu enden!“ „Dennoch wollen wir diese Nacht zusammen ausruhen“, sagte Satana. „Gut, ruhen wir aus, Dank sei Gott für einen solchen Gefährten!“ Sie ruhten zusammen aus und Urjzmäg sagte: „was werden wir nun essen?“ „Mach dir keine Sorge wegen des Essens“, sagte Satana, „ich werde uns Essen besorgen“. Als die Zeit des Abendessens kam, nahm Satana aus ihrer Tasche das Messerchen, das Tuch und das Tischchen und sie bereiteten das Abendessen. Nach dem Essen steckte sie ihre Sachen in die Tasche, aber Urjzmäg sagte zu ihr: „wirst du diese Sachen um nichts verkaufen, guter Mann?“ „Guter Mann“, sagte Satana, „ich werde sie nicht verkaufen, aber wer eine Sache thut, dem werde ich sie schenken“. Urjzmäg sagte: „obwohl ich ein Mann bin, so will ich es doch thun“. Darauf legten sie sich in der Nacht zusammen nieder und Satana sagte zu Urjzmäg: „wende mir d. H.²⁾ zu“. Als Urjzmäg dies that, nahm Satana einen Stein, wickelte ihn in den Filzmantel und *yä* (den Stein) *ba-wats-ba-ruts-känj Urjzmädzi fästagärdägul*. Am Morgen sagte Satana zu Urjzmäg: „wohin nun bist du vor mir geflohen? Du bist ein Mann, ich aber Satana und ich habe dich verführt, wie hätte mich ein Mann mit diesen Sachen nicht verführen sollen?“ Darauf gingen sie nach Hause und lebten so einig weiter (wie zuvor).

11. Urjzmäg, Xämjts und Sozriqo.

Die Bora's beschlossen auf Raub auszugehen: Urjzmäg, Xämjts und Sozriqo. Als sie zur Nartenbrücke³⁾ hinabgestiegen waren, begegnete ihnen Sifjittär. Sie ergriffen den Sifjittär und sagten: „segne uns!“⁴⁾ Sifjittär sagte zu ihnen: „lasst mich los und ich werde von jener Seite⁵⁾ den Segen über euch sprechen“. Sie liessen ihn los. Sifjittär spricht zu ihnen: „höret mich an: so glücklich sei euer Weg und soviel Schnee falle auf euch⁶⁾“, dass die Spitze der Fichte⁷⁾ nicht mehr sichtbar sei;

1) Wörtlich: dein Weg sei gerade!

2) *dä fästagärdäg*.

3) *Nartj xidjgūs* eigentl. „der Narten Brückenoehr“ = Brückenkopf, Eingang zur Brücke. Vgl. Klaproth, Reise II, 371: „die Brücke und das Dorf Zmitti-chidekuss oder die Brücke der Zmitti“ (eines ossetischen Stammes).

4) Miller: „wahrsage uns gutes“.

5) *fästag-fars* die andere, gegenüberliegende Seite Sch 61, 11; 103, 7.

6) *ul* 52, 11, Miller: na nego auf ihn. Aber „auf ihn“ heisst doch *il* (I, 48, 18 und 19; 50, 20) oder *il*, *yil* (14, 3; 28, 20) oder *wil* (16, 5 v. u.; 72, 23 von *ni*), während *ul* „auf euch“ bedeutet. vgl. 26, 3. — Zudem entspricht dem *ul* in Zeile 15: *sil* auf sie.

7) *näzj* = russ. sosna, pinus silvestris.

bleibt unter einem Baume eine Woche lang und esset die Sohlen eurer Schuhe“. Sie sagten: „Gehen wir, so haben wir eine schlechte Reise, kehren wir zurück, so ist es schimpflich für uns“. Es war schimpflich für sie zurückzukehren, sie brachen auf, gingen los und in der That fiel ein dichter Schnee auf sie¹⁾. Sie blieben dort von einem Samstag bis zum andern, sie hatten nichts mehr zu essen und geriethen in Noth. Da lief ein Marder²⁾ auf sie los, sie fingen ihn, schlachteten ihn und assen sein Fleisch, über das Fell aber hielten sie Gericht. Xämjts sagte: „gebt es mir!“ Urjzmäg aber: „gebt es mir!“, worauf Sozriqo sagte: „wir werden uns (so) darüber nicht einigen, wer aber das Wunderbarste erzählen wird, dem werden wir das Marderfell geben. Wohlan, Xämjts, jetzt erzähle du eine wunderbare Geschichte“. Xämjts sagte: „während ich über einen Hügel³⁾ ging, hielten sieben Vastjrdžis an einer Stelle Gericht. Ich nahm meine Flinte und schoss auf sie, drei blieben dort, vier traten vor Gott zu klagen und jetzt noch beklagen sie sich über mich. Ich ging über einen andern Hügel: sieben Vatsilla's hielten⁴⁾ Gericht. Auch auf diese schoss ich: vier blieben dort, drei traten vor Gott sich zu beklagen. So tödtete ich von den Vatsillas und Vastjrdžis sieben und zu sieben führen sie jetzt vor Gott über mich Klage“. Seine Gefährten sagten: „Xämjts, das war für dich kein Unglück“. „Wohlan, Sozriqo, nun erzähle du!“ Sozriqo erzählte: „ich hatte in der Stadt Tjnt eine Geliebte. Eines Tages führte ich mein Pferd heraus und that mir Schwert- und Flintengehäng⁵⁾ um. „Ich werde nicht unterlassen (kann nicht umhin) nach meiner Geliebten zu sehen“⁶⁾. Ich machte mich auf den Weg. Als ich noch eine Woche bis zu meiner Geliebten zu gehen hatte, rief mir auf dem Xoz-felde ein Schafhirt zu: „He da, bist du nicht der Narte Sozriqo?“ „Allerdings“, sagte ich. „Wohin gehst du denn? Deine Geliebte ist schon seit einer Woche gestorben“. Ich weinte und sagte: „dennoch werde ich hingehn und sie aus dem Grabe graben, ich will selbst zu ihr hinabsteigen und sie nehmen“. Ich ging weiter, und es begegnete mir auf dem Wege ein Seil, welches bald lang, bald kurz wurde. Ich ging weiter und sah, wie auf der Erde ein Saffianschuh und ein schweinslederner Schuh an einander geriethen und der schweinslederne Schuh jenen überwältigte. Von dort ging ich auf den Kirchhof zum Grab

1) sgl.

2) *sälawj*, vgl. Gassiew p. 20. „Beide Arten des Marders sind häufiger“ (in Ossetien). Klaproth II, 626.3) *swang*? Miller: gora = Berg.

4) Wörtlich: halten.

5) Wörtlich: meinen Schwertriemen band ich zu meinem Flintenriemen über.

6) Der Satz (54, 3) ist wörtlich nicht wohl wiederzugeben. Zur Construction (*ku nā-vādnā*) vgl. 56, 17—18 und 62, 8! Im obigen Satz steht für „Geliebte“ zudem noch *iskāi ūs* = Jemandes Frau = eine fremde Frau (Ss 39, 1).

meiner Geliebten, grub sie auf und stieg hinein, man bedeckte mich mit einem Steine und ich blieb dort eine Woche. Als meine Geliebte in Verwesung überging und zu stinken anfang, stieg ich aus dem Grab heraus. Während ich im Grabe war, hörte ich, wie aus dem Grabe der Eltern meiner Geliebten junge Hunde bellten. Darauf ging ich fort und begab mich zu meinem Gevatter und fragte ihn: „sei so gut und sage mir, Gevatter, warum hört man aus dem Grabe der Eltern meiner Geliebten das Gebell von jungen Hunden?“ Mein Gevatter sagte: „das ist deshalb so mit ihnen, weil sie dem Armen kein Brot gaben und sich seiner nicht erbarmten, weil sie dem Wanderer kein Brot gaben, deshalb ist es“. „Ferner noch sah ich auf dem Wege ein Seil, das bald kurz, bald lang wurde, ich nahm es und warf es mit der Peitschenspitze auf die Seite ¹⁾. Was bedeutet dieses Wunder?“ Er sagte zu mir: „Das bedeutet, dass Bruder mit Bruder, Vater mit Sohn zu theilen anfangen wird und sie das Land vermessen werden ²⁾, das ist die Bedeutung dieses Wunders“. „Als ich von dort ging, sah ich, wie ein schweinslederener Schuh und ein Saffianschuh in Streit geriethen und der schweinslederene Schuh (den andern) überwältigte. Was bedeutet dieses Wunder?“ Dieser sagte zu mir: „Der Edelmann ³⁾ und der gemeine Mann ⁴⁾ werden gleich (eins) werden und der gemeine Mann wird die Oberhand haben“. Als Sozriqo dieses Wunder ⁵⁾ berichtet hatte, sagten seine Brüder zu ihm: „das ist nichts erstaunliches ⁶⁾: das eine nur ist in der That erstaunlich, dass du im Grabe warst, aber das andere, was du gesehn hast, das ist nicht erstaunlich; wir hören dir nicht mehr zu, Sozriqo, lass diese sonderbare Geschichte“.

Darauf fing Urizmäg an etwas Wunderbares zu erzählen: „Ich begab mich zur Frau des Vastirdzi und sie bewirthete mich gut ⁷⁾. Ich sagte zu ihr: „mein Herz hüpfet vor Freude über dich“. Sie wurde ärgerlich über dieses Wort, ging ins Schlafzimmer, nahm eine Filzpeitsche, und als sie mich damit schlug, wurde ich eine rüddige Hündin. Ich entfloh und lief umher, ob mir Jemand einen Bissen geben würde; die Hunde aber liefen hinter mir her. Ich wurde schwanger und warf junge Hunde. Eines Tages begegnete mir zufällig ein Händler und sagte: „wenn ich diese böse ⁸⁾ Hündin nähme, würde sie meine Schafe bewachen“.

Er nahm mich und band mich an, dann hängte er mir einen gesalzenen Hammelrumpf um den Hals. Ich ass und wurde ge-

1) *fäsfändagnä* „hinter den Weg“.

2) Vgl. 60, 30: Wenn jeder mit seinem Vater, mit seinem Bruder zu theilen angefangen hat, dann ist der Tod schön! — Aehnlich I, 90, 22 flg.

3) *väzdan*.

4) *saüläg*.

5) *änlirond*.

6) *dissag*.

7) Vgl. M I, 84, 16, Sch 73, 3.

8) *qiqqag* 56, 8?

sättigt. Indessen kamen sieben Wölfe an die Thür und sagten zu mir: „lass uns ein, es wird sowohl für dich wie für uns (gut) sein, Narte Urjzmäg“. Ich sprang auf sie los und zerriss die sieben, dann legte ich selbst sie alle zusammen. Am Morgen stand der Händler auf, und als er herauskam, sah er die Wölfe zerrissen vor seiner Thür; er kam und küsste mich. Alle vernahmen es: „der Händler hat eine solche Hündin, welche das Wolfsgeschlecht zerreißt“. Ein anderer Händler, ein Tscherkesse¹⁾, sagte: „ich muss sie mir verschaffen, anders geht es nicht“. Er bekam mich und legte mir Kleienbrote vor. Die Nacht lag ich und wollte vor Hunger sterben. Da kamen an meine Thür sieben Wölfe und sagten zu mir: „lass uns ein, Urjzmäg, du stirbst ja vor Hunger, es wird für uns wie für dich (gut) sein“. Ich öffnete die Thür, sie kamen und fingen an die Schafe zu zerreißen, ich selbst zerriss sie tüchtig mit und wir brachten alle Schafe um. Am Morgen kam der Herr des Viehes zu mir; ich erschrak und sagte: „wohin soll ich entspringen?“ denn ich wusste, dass man mich schlagen würde. Der Herr des Viehes sprang auf mich los und fing an mich zu prügeln und zerschlug mir den Rücken. Ich floh von dort weg und lief wieder zu meinem ersten Herrn und legte mich an seine Thür. Dieser kam zu mir und sagte: „ich weiss, dass du Urjzmäg bist. Es giebt ein Mittel, dass du (wieder) Urjzmäg wirst, ich werde es dich lehren. Gehe in das Haus der Frau des Vastjrdži, sie wird dir eine Brühe bereiten und sie in Tassen giessen, wird aber nicht mehr erkennen, ob du Urjzmäg bist oder nicht. Wenn du zu ihr kommst, so tauche deinen Schwanz in die Tasse. Dann wird sie böse über dich werden und dich mit der Peitsche schlagen, du aber wirst wieder Urjzmäg werden“. Als ich das hörte, ging ich in das Haus der Frau des Vastjrdži, und als sie mir eine Brühe bereitet hatte, tauchte ich bald meinen Schwanz bald meinen Fuss in die Tasse. Diese erzürnte sich über mich und schlug mich wieder mit jener Peitsche. Darauf wurde ich wieder Urjzmäg, wie ich früher gewesen war. Die Frau des Vastjrdži sagte: „Urjzmäg, es thut mir leid, dass ich dich beleidigt habe“. Ich sagte zu ihr: „in der That hast du mir Unheil bereitet, aber Gott soll dich strafen²⁾. Deinetwegen haben mich Hunde besprungen und ich habe Junge geworfen. Nun es so ist, wie können wir zusammen kommen?“ Sie sagte zu mir: „Vastjrdži ist unterwegs, und wenn er diese Nacht nicht kommt, so werden wir zusammen sein“. Jene Nacht blieb ich da und Vastjrdži kam nicht. Indessen schliefen wir zusammen, und am Morgen stand ich auf und liess meine Schuhe absichtlich dort zurück. Darauf kam Vastjrdži, band sein Pferd an den Pfosten und trug seine Waffen ins Schlafzimmer. Er sah

1) *Käsgon*.

2) Wörtlich: aber Gott möge dir genug sein.

sich um und siehe, da stehen die Schuhe des Urjzmäg. Da sagte Vastjrdži zu seiner Frau: „Gott soll dir nicht willfahren! Wieso stehen hier die Schuhe des Urjzmäg?“ Die Frau sagte zu ihm: „wenn du willst, tödte mich. ich kann es dir doch nicht verbergen: wir haben zusammen geschlafen“.

Als diese wunderbare Geschichte zu Ende war, sagte Urjzmäg zu seinen Brüdern: „Wohlan! wessen Theil dieses Marderfell ist, um dessen willen wir diese Wunderdinge erzählt haben, dem wollen wir es geben“. Und sie sagten zu Xämits: „was ist dir für ein Unglück geschehen?“ Und zu Sozrijo sagten sie: „wer hat dir gesagt: gehe und steig in das Grab deiner Geliebten?“ Dem Urjzmäg aber gaben sie das Marderfell, weil die Hunde ihn besprungen hatten.

14. Soslan und Urjzmäg¹⁾.

Eines Tages setzten sich Soslan und Urjzmäg auf ihre Pferde und zogen auf Raub aus. Nach einiger Zeit kamen sie auf das Azn-feld. Ihnen begegneten die drei Söhne des Azn und riefen sie an, ihren Ruf aber trug der Wind weit weg. Darauf fragten sie die Söhne des Azn: „warum schreit ihr uns an? warum lasst ihr uns nicht unsere Strasse ziehn?“ Die Söhne des Azn sagten: „das ist unser Land!“ „Wir sind Nartische Leute, wir ziehen unsere Strasse und warum lasst ihr uns nicht gehn?“ sagten die Narten. „Wir suchen gerade Nartische Leute: warum zahlt ihr uns nicht unseres Vaters Steuer?“ „Welches war euers Vaters Steuer?“ sagten die Narten. „Unsers Vaters Steuer (war also): wer Hühner hat, (zahlt) hundert Hühner, wer Schafe hat, hundert Schafe, wer Kühe hat, hundert Kühe, wer Ochsen hat, hundert Ochsen, wer Pferde hat, hundert Pferde, eine runde Tasse voll Fliegengehirn, ein Korb voll Asche von theurem Stoffe²⁾, Butter³⁾ soviel zu einem Hammelbraten nöthig ist, zwei Ochsen, die am Fest des Tutir geboren sind und für diese ein Joch von Zal-holz⁴⁾. Wenn ihr uns diese nicht schafft, so werden wir euer Dorf dafür nehmen“. Die Narten kehrten betrübt nach Hause zurück, gingen ins Dorf und setzten sich zur Versammlung. Im Dorfe fragte man sie:

1) Die vorangehenden Sagen Nr. 1—11 sowie die später erwähnten Nr. 12—13 (in Miller's Texten) hat Miller in Wladikawkaz aufgezeichnet, Nr. 14 aber beim Sadon'schen Silberbergwerk. Nur in diesem Stück werden die Narten Äxsnärtäkkä's statt — wie sonst — Bora's genannt und nur hier stehen ihnen die Boiria's gegenüber.

2) *qumats* (70, 1 v. u.), russ. kumatsch, nach dem russ. Wb. „bucharischer rother Baumwollstoff“; vgl. Sch 47. 7—8: *xusär qumatsj sj; don* „Asche von theuern Stoffen“.

3) *tsarw* Butter (aus Kuhmilch) wird selten gemacht: Klaproth II, 614.

4) „Ein strauchartiges Bäumchen mit wohlriechenden gelben Blüten“ M I, 127. Nach Klaproth II, 349 und Gassiew 2 = *Azalea pontica*. Davon lässt sich kein Joch machen.

„warum seid ihr betrübt gekommen?“ „Als wir unseres Weges zogen, schnitten die drei Söhne des Azn uns die Köpfe ab, indem sie sagten: „warum zahlt ihr uns nicht die Steuer?“ (Folgt Aufzählung der Steuer). Jetzt ist unser Ende gekommen, und wir wollen fliehen, denn wo sollen wir das hernehmen?“ Darauf sagte Urjzmäg: „ich will Satana fragen, ob sie irgend ein Mittel dagegen¹⁾ findet“. Er ging nach Hause und liess sich betrübt auf die Bank nieder. Satana fragte: „was ist mit dir, unser Alter, warum bist du betrübt?“ Er sagte zu ihr: „wir zogen aus in der Absicht den Äxsnärtäkkas Beute zu schaffen²⁾, und es begegneten uns die drei Söhne des Azn und sagten zu uns: „warum zahlt ihr nicht unseres Vaters Steuer?“ (Folgt Aufzählung). Jetzt bleibt den Narten nur der Tod übrig, wenn sie nicht fliehen“. Satana sagte zu ihm: „den Wassergeistern übergab ich einen Knaben, und wenn dieser kein Mittel dagegen findet, so wird es Niemand können“³⁾. Darauf begab sich Satana zu den Wassergeistern und sagte zu ihnen: „sendet mir den Knaben heraus, welchen ich euch übergab, ob er zu irgend etwas taugt, sonst sind die Narten verloren“. Darauf rief sie den Knaben heraus. Sein Name war Asana, Sohn des Urjzmäg. Der Knabe zog aus zum Kampfe, tödtete die drei Söhne des Azn und nahm ihre Sachen mit sich fort. Die Narten waren indessen daheim geblieben. — Asana war gewalthätig und liess die Boiria's nicht leben. Wenn ein fetter Ochse da war, so schlachtete er ihn, wenn sie ein wohlgenährtes Pferd hatten, so setzte er sich darauf. Er lernte aber die Schmiedekunst beim himmlischen Kurdalägon, und die Boiria's versprachen dem Kurdalägon viel Gut, indem sie sagten: „tödtet ihn uns“. „Man kann ihn nicht tödten“, sagte Kurdalägon, aber er liess sie eine Grube von sieben Faden neben seiner Schmiede graben, über die Grube spannten sie weissen Filz und Asana fiel hinein, als er das Schmiedehandwerk verrichtete. Die Boiria's deckten ihn in der Grube sorgfältig zu. Darauf fingen die Äxsnärtäkkas an ihn zu suchen, eiserne Stöcke tragend und mit eisernen Schuhen⁴⁾

1) *sin* ihnen.

2) *Äxsnärtäkkatj fos fäknänä*, vgl. M I, 58, 4 v. u., 62, 5, Sch 77, 10 (*fos fäknänä* Vermögen, Gut erwerben, Beute erlangen). Der Satz kann nicht heissen: „das Gut der Ä. zu erwerben“, da Urjzmäg selbst, wie aus dem Folgenden hervorgeht, zu den Ä. gehört. Ich hätte aber den Dativ statt des Genetivs erwartet.

3) *näki bon südänä*, vgl. Bischof Joseph 236.

4) *ärt'ät*, vgl. Sch 35: „Im Winter braucht man eine Fussbekleidung, welche manche Aehnlichkeit mit den Sandalen der Alten hat, sie heisst *ärt'ät* und wird aus Rindsfellen geschnitten; das Oberleder ist ganz aus einem Stück, das Untertheil wird aber aus dünnen Riemen (*gärsal*) geflochten; gewöhnlich werden diese Schuhe noch mit Stroh und Heu (*fäsal*) ausgelegt, so dass sie den Fuss warm halten“. Dazu Klapproth II, 589.

bekleidet¹⁾. Wo aber hätten sie ihn finden können? Als die Äxsnärtäkkä's nach Hause kamen, fragte sie Satana: „findet ihr ihn nirgends?“ „Nein“. Nach dem luden die Boirias sie ein und bewirtheten sie. Sirdon aber, der Bruder der Äxsnärtäkkä's, sass in der Versammlung²⁾ und sagte: „O Wunder! den Besten von ihnen (den Äxsnärt.) haben sie (die Boirias) getödtet, nun aber sind jene (die Äxsnärt.) in ihr (der Boirias) Haus gekommen und diese (die Boirias) bewirthen sie (die Äxsnärt.)“. Die Herrin der Winde war dem Soslan befreundet und sagte ihm die Worte des Sirdon ins Ohr. Darauf erhob sich Soslan und sprach: „es ist Zeit für uns zu gehen, wohlan, gehen wir nach Hause“. Sie brachen auf und beschlossen zu fliehen. Ihre Schwester Agunda³⁾ war die Frau eines Boirias⁴⁾. Diese sagte zu ihnen: „flieht nicht, Blut wird durch Wasser abgewaschen, und wir werden euer Blut bezahlen“⁵⁾. Darauf sagten sie zu ihrer Schwester: „Der Esel der Boirias soll auf dich springen“⁶⁾; du wirst uns nicht hindern“. Sie selbst lief auf den Thurm hinauf, der Esel hinter ihr her. Da fluchte auch sie ihnen: „sieben Jahr soll euer schneidend Schwert nicht schneiden, euer Rennpferd nicht mehr rennen, zu wem ihr kommt, dessen Zorn sollt ihr erfahren, sieben Jahr soll mit seinem Munde Kantsjsar Xvāndon zu euch nicht sprechen“. Dennoch wollten sie zu Kantsjsar xvāndon (sic), dem Äldaren, fliehen und sie flohen auch zu ihm. Ein Jahr ging vorüber, und der Äldar sprach mit seinem Munde nicht zu ihnen. Darauf feierte ein Mann eine Todtenfeier (xist) und veranstaltete ein Wettrennen⁷⁾, den Soslan aber berief er zum Anordner⁸⁾. Ein Mann wollte einen Ochsen schlachten und bat den Soslan um sein Messer, das Messer schnitt nicht, und er warf es ihm hin. Soslan vergoss Thränen darüber. Auch die Äxsnärtäkkas sandten ihr Pferd zu diesem Rennen, aber es lief nicht (ans Ziel), sondern blieb zurück. Als die sieben Jahre um waren, war auch

1) Ebenso 64, 19. Sie sind so zu weiter und schwieriger Wanderung gerüstet.

2) „sass auf dem Sammelplatz“ (*njæw*) Sch 71, 9.

3) Siehe oben p. 529.

4) *Boiriati ŋs* = Boiria's Frau, Sjögren p. 71, § 49.

5) Siehe oben p. 544, Anm. 2.

6) Oben p. 552 heisst er der Esel der Bora's. Aber die Bora's sind in unserer Erzählung nicht die Boirias, sondern die Äxsnärtäkkas.

7) Zur Ehre des Todten. „Zwei oder drei Reiter reiten in einer Entfernung von etwa zehn Wersten einen steilen Berg schräg hinauf, und der, welcher zuerst auf den höchsten Felsengipfel anlangt, wird von den übrigen geehrt und beschenkt“. Klaproth II, 606. Erster Preis ist ein vollständiges Geschirr fürs Pferd und ein Hut für den Reiter. Bei reichen Leuten giebt man dem, der gesiegt hat, auch das Pferd. Miller.

8) *urđjgʹstäg* („aufrechtstehend“) heisst die Person, welche das Aufwarten beim Schmaus, das Zuschneiden des Fleisches, die Vertheilung der Stücke etc. zu besorgen hat.

der Fluch zu Ende. Eines Tages feierte ein Mann eine Todtenfeier, wieder gab Soslan sein Messer dem Ochsenschlächter und sagte zu ihm: „leg es nicht zu kräftig ¹⁾ an!“ Der Mann aber drückte stark ²⁾ darauf und schnitt dem Ochsen die Kehle und sich die Knie mitten durch. Da lachte Soslan auf. Der Mann sagte zu ihm: „warum hast du mich getödtet?“ „Ich sagte dir ja: lass es nicht zu kräftig los!“ erwiderte Soslan. Auch zum Rennen sandten sie ihr Pferd und sie befahlen ihm: „lass sie drei Tage voraus“. Drei Tage liess es sie voraus, dann jagte es ihnen nach und wen es einholte, dem riss es Stücke heraus ³⁾ und kam selbst (am Ziel) an. Soslan lachte auf, ging weg und schliff in der Schmiede mit seinen Thränen sein Schwert. Dann spricht er so: „Deinen Koth ⁴⁾ sollen Soslan's Todte essen! Wenn ⁵⁾ du (Xvāndon Äldar) jetzt noch nicht mit mir sprechen wirst, wie soll ich da dieses Schwert an deinem rothen Halse nicht probiren!“ Er probirte das Schwert am Ambos ⁶⁾ und hieb ihn sammt dem Klotz ⁷⁾ in zwei Stücke. Ein Knabe war in seiner Nähe, der ging und sagte dem Äldar, was er von Soslan gehört hatte. Der Äldar liess den Leuten verkündigen: „diese Nacht bewirthe ich unsere Gäste, bringet Trank und Speise und schlachtet Ochsen“. Darauf rief er die Äxsnärtäkkas und sagte zu ihnen: „seid mir nicht böse! Sieben Jahre habe ich zu euch mit meinem Munde nicht gesprochen, weil ihr verflucht waret; nun aber sagt mir was ihr wünschet“. Sie sprachen: „etwas ⁸⁾ Volk fehlt uns, gieb es uns“. Dieser sagte zu ihnen: „wer von euch dreien ⁹⁾ morgen früh auf sein Pferd vertraut ¹⁰⁾, der setze sich auf das Pferd, dort in der Ebene ist ein Erdhügel ¹¹⁾, an dessen Thür schlage er mit der Ferse, dann wird sie sich öffnen, er selbst aber eile weg und sehe sich nicht um, dann wird dort das (gewünschte) Volk sein“. Am Morgen setzte sich Urjzmäg auf sein Pferd und schlug an die Thür, es kamen ¹²⁾

1) *zst* 74, 20, Miller: *silno* „kräftig“. Ich kenne das Wort sonst nicht.

2) *tjng* Miller: *legko* „leicht“, aber *tjng* heisst doch „stark, kräftig“, vgl. Ev. Marc. 1, 26; Matth. 20, 31, Bischof Joseph Wb. 483, M I, 106, 7.

3) *sin sč gubjltä sk'udä-kodä* 74, 26, russ. *kuski wyrwalä*. *gubjl* ist mir nicht bekannt, *sk'uin*, *skunju* s. M II, 175—76, Sch 33, 39, M I, 56, 16.

4) Vgl. Klaproth II, 603: der des Diebstahls Angeklagte schlägt mit einem Stocke in einen Haufen Menschenkoth und ruft aus: So soll mein Todter Koth essen, wenn ich gestohlen habe. (So ist K.'s Uebersetzung zu berichtigen.)

5) Genau: Wenn (*käd*) du bis zu diesem Male noch nicht mit mir sprechen wirst (Conj.).

6) *qästar*: (*qäsdaräg* BJ 224).

7) *kudjr*, Miller *derevo*.

8) *yu kord*, vgl. Sch 77, 8.

9) Soslan, Urjzmäg und —? Sirdon wird hier (p. 565) zwar der Bruder der Äxsnärtäkkas genannt, ist aber gewiss keiner von den dreien.

10) Wörtlich: sein Herz hält auf —.

11) *obau* = mogila (Grabhügel) Miller, *okopä* Erdwall BJ 302.

12) Vgl. I, 62, 27: *ur'djgäi raläst* er kroch heraus; I, 96, 14: *raläsän* zum Herauskriechen.

Menschen heraus und die Ebenen füllten sich an. „Was thun wir nun mit ihnen? wir können ihre Zahl nicht erfahren“, sagten die Narten, „wenn wir ihre Zahl nicht erfahren, so werden sie uns keine Hülfe sein“. Darauf ging Urjzmäg nach Hause und sagte zu seiner Frau: „ich finde kein Mittel das Heer zu zählen“. „Ich werde eins finden“, sagte sie, nähte eine dreibeinige Hose und breitete sie auf einem Steine aus. Am Morgen kam Sirdon und wunderte sich: „von Abend bis Morgen bin ich unter den Truppen der Äxsnärtäkkas herumgewandert¹⁾ — es sind reichlich 100 × 100 und 300, aber einen dreibeinigen Mann habe ich nicht gesehn“. Da erfuhren sie die Zahl ihrer Truppen und die Truppen wurden die ihrigen²⁾. Darauf sagte Urjzmäg: „wer zuerst seine Fahne auf das Haus der Boirias aufpflanzt, dem werde ich meine Frau Satana geben“. Sie gingen los, ein Mann voran, nach ihm ein zweiter, Urjzmäg als dritter. Satana erfuhr von diesem Beschluss und fürchtete irgend Jemandem als Antheil zuzufallen. Sie sah ihnen vom Dache des Hauses zu und flehte zu Gott: „O Gott, mein Gott! dass doch der erste sterbe!“ So wurde der erste verwundet und starb. Der zweite wurde nun der vorderste und ging vor mit der Fahne in der Hand. Satana bat Gott von neuem und auch dieser wurde getödtet. Der dritte war Urjzmäg selbst, er kam an und pflanzte auf dem Hause der Boirias seine Fahne auf. So blieb seine Frau für ihn selbst. Sie erschlugen die Boirias und plünderten³⁾ sie aus, dann kehrten die Narten wieder in ihre Wohnsitze zurück und lebten dort — und leben heute noch. Lebt wohl bis zu ihrer Ankunft!

12. Amiran, Badri und Mjsjrbī⁴⁾.

Miller bemerkt p. 11 zu diesem Stück: „die Sagen von Amiran aus der Familie der Darezans sind wahrscheinlich aus Georgien zu den Osseten gekommen. Vgl. den mittelalterlichen georgischen Roman — Amiran Daredjaniani⁵⁾, über den einiges mitgetheilt ist vom Akad. Brosset im Bulletin Scientifique publ. par l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersb. T. III 1838 p. 7 flg.“ Ueber Amiran siehe Nr. 13, p. 569. Badri und Mjsjrbī werden in den Nartensagen nur einmal — M I, 16, 17, s. oben p. 540 — erwähnt und als Bora's bezeichnet, während sie sonst nirgends unter den Bora's mit genannt werden, hier aber sind sie die Brüder des Amiran und werden als Darūdzan's bezeichnet. Die von Miller mitgetheilte Erzählung von Amiran, Badri und Mj.

1) *fäxadtän* (76, 15), vgl. Sch 85, 12.

2) *udon bästij* = russ. *stali ixnimi*. Vgl. Sch 45, 13: *yu ku aistij* als sie zusammentrafen.

3) *baxükü sä kodtoi*, Miller: *razgrabili* (1) auseinanderharken; 2) ausplündern; bei Sjögren *xalü künjn* = zerstreuen, auseinanderjagen, Sch 47, 14: *njəxälükodta* er zerstreute (die Asche).

4) M I, 58—68.

5) Vgl. Tchoubineof, Dictionnaire p. 690.

sirbi berührt sich inhaltlich sonst gar nicht mit den Nartensagen, und wenn nun jene Erzählung aus dem Süden (Georgien) stammt, diese (Narten-) Sagen aber dem nördlichen Kaukasus angehören, so wird man annehmen müssen, dass beiderlei Geschichten erst in Ossetien, das von Nord und Süd beeinflusst ist, in eine lose Verbindung gekommen sind, und wird, wo es sich um die Narten handelt, die Darädzans bei Seite lassen. Ich theile daher Nr. 12 nur in kurzem Auszug mit.

Die Darädzans Amiran, Badri und Misirbi waren drei Brüder. Sie zogen auf Beute aus, kamen aufs Taraqafeld und übernachteten in einer Höhle, die sie am andern Morgen als die Augenhöhle eines versteinerten Riesenkopfes erkannten. Sie baten Gott, der alle Bitten der Darädzan's erhörte, den Riesen wieder lebendig zu machen, und Gott erfüllte ihre Bitte. Der Riese fand aber die Welt gegen früher so mangelhaft ¹⁾, dass er sie bat, ihn wieder zum Skelett werden zu lassen ²⁾. Nachdem dies geschehen, zogen sie weiter und trafen auf die Zariag-Schlange ³⁾, welche den Amiran verschlang. Er schnitt ihr mit einem Messer die Eingeweide entzwei und kam, als sie starb, wieder heraus, war aber kahl geworden. Darauf zogen die drei Brüder zwei Dörfer weiter und kamen in den Garten der Äxsuärttākka's (M I, 62, 3 v. u.), wo Amiran von drei auf einem Baume sitzenden Tauben hörte, was er thun müsste, um seine Haare wieder zu bekommen. Nachdem er die Haare wieder bekommen hatte, zogen sie weiter und machten, als es dunkelte, im Felde Halt. Misirbi ging weg, um Wasser zu holen, da kam Pakondzi vom Himmel, schlug seine Krallen in Misirbi und trug ihn zum Himmel. Vergebens suchten die Brüder den Misirbi, endlich kroch Amiran in die Haut eines Meerochsens und liess sich so von Pakondzi (der am Tage nicht ausfliegt) am Abend zum Himmel tragen, wo er den Misirbi noch am Leben fand. Als am andern Tag Pakondzi und seine Mutter den Misirbi schlachten lassen wollten, trat Amiran hervor und tödtete den Pakondzi und seine Verwandten mit Ausnahme der alten Mutter, durch die er die Mittel (ein Hautstreifen, der, aufgerollt, zum Fahrweg wird und eine seideue Schnur) erhält, um sammt seinem Bruder schätzbeladen auf die Erde zurückkehren zu können ⁴⁾.

1) Vgl. Russische Revue XXIII, p. 198.

2) Eine ähnliche Geschichte (russisch) bei M I, 137: die Narten, von Sirdon irre geführt, übernachteten in der Achselhöhle eines Riesenskelettes, der Riese wird auf Wunsch der Narten lebendig und dann, als die Narten sich vor ihm fürchteten, wieder zum Skelett.

3) Auch bei M I, 138. 4 und 140, 6—7 erwähnt.

4) Eine Variante zu dieser Geschichte bei M I, 145.

13. Die Sage von Amiran¹⁾.

Der Inhalt dieses kurzen Stückes²⁾ ist folgender: Amiran, der Darūdžane, war gewalthätig und gottlos gewesen und zur Strafe dafür von Gott gefesselt in eine Höhle gesetzt worden. Gott öffnet die eiserne Thür zur Höhle einem Jäger, den Amiran bittet, ihm seinen Schwertriemen zu reichen, wozu aber der Jäger zu schwach ist. Amiran bittet nun den Jäger, von Hause die Kette³⁾ überm Heerd zu holen und sie ihm, ohne zu sprechen und ohne sich umzusehn, zu bringen. Der Jäger holt sie, wird von den Seinen verfolgt, und sieht sich, fast schon am Ziel angelangt — nach dem Willen Gottes — um: die Thür der Höhle schlägt zu und Amiran bleibt darin.

Vgl. dazu Russische Revue XXIII. Band, 1883, p. 193—208 „Prometheische Sagen im Kaukasus“⁴⁾. Danach ist Amiran den Georgiern, Osseten und Abchasen (letzteren beiden vielleicht nur durch die Georgier) bekannt und spielt bei ihnen die Rolle des „gefesselten Prometheus“. Eine Beziehung Amiran's zu den Narten erhellt auch aus dieser Abhandlung nicht.

15. Rostom und Bēzan⁵⁾.

Auch dieses Stück scheint mir ursprünglich nicht zu den Nartensagen gehört zu haben. Folgendes der Inhalt desselben:

„Rostom und Bēzan waren aus der Familie Sanuas. Bēzan war der jüngere. Eines Tages sandte man aus dem Garten zu ihnen: „Rostom, die eisenmäuligen Schweine⁶⁾ der Anget⁷⁾ haben euren Weinberg (Garten) aufgefressen“. Bēzan begab sich dorthin“. Darauf gebar seine Frau einen Sohn, der rasch aufwuchs. Eines Tages, als die Tochter der Hexe zum Wasser ging, zerschoss er mit dem Pfeil ihren Eimer, worauf die Hexentochter ihn fragte: „warum hat denn, wenn du ein so tüchtiger Junge bist, die Laus dir deinen Vater gefressen?“⁸⁾ Der Knabe fragte die Mutter nach

1) M I, 68—70.

2) Eine deutsche Uebersetzung zweiter Hand s. in der Russischen Revue XXIII, p. 194—195.

3) Die eiserne Kette überm Heerd (*rārja*), an der der Kessel angehängt wird, ist der heiligste Gegenstand im ossetischen Hause. Sie jemand rauben heisst ihm die stärkste Beleidigung zufügen. M I, 127. „Vor Einführung des Christenthums führte man die Braut dreimal um die Kette herum und dadurch wurde sie zur Ehefrau erklärt“. Sch 35, Nr. 30.

4) „Nach einem Artikel von Herrn W. Müller im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung“.

5) In Alagir aufgezeichnet M I, 78.

6) Nach Sch 81, 13 werden die Gegenden Terk und Turk jenseits des schwarzen Meeres von einem eisenmäuligen Wolf, einem eisenschuabligen Raben und einem eisenmäuligen Hengst gehütet.

7) Vgl. das Angetfeld (*angētti budur*) M I, 146, 11.

8) = warum ist dein Vater ein Bettler? BJ 61.

dem Vater und verlangte zu ihm zu gehn, die Mutter zeigte ihm den Weg ¹⁾. Als er ankam, fand er den Vater nicht im Zelte ²⁾ und setzte sich dort nieder. Bēzan kehrte zurück, und als er den Knaben von fern gewahrte, schoss er auf ihn und tödtete ihn. Sterbend sagte ihm der Knabe, dass er der Sohn des Bēzan sei. Nun machte Bēzan sich eine Wohnung unter der Erde, um dort ein Jahr zu sitzen, wodurch der Knabe wieder lebendig geworden wäre. Als aber noch drei Tage am Jahr fehlten, kam Sirdon und rief: „Was sitztest du unter der Erde eines Kindes wegen?“ Da sprang Bēzan auf und eilte dem Sirdon nach, als er ihn aber nicht einholte, stiess er sich den Dolch ins Herz und starb.

Miller I, 12 vergleicht die Geschichte von Rustem und Sohrab und nimmt an, dass die Erzählung aus Persien durch georgische Vermittelung zu den Osseten gekommen ist. Er bemerkt, dass der Name Rustem auch in der georgischen Geschichte vorkommt. Tchoubinof führt Dictionnaire p. 729—730 sowohl Rostom (pers. rustam) wie Bezan (pers. bēzan) unter den georgischen Personennamen auf. Ebenda Zurab, Giwi, Kai-xosro etc.

B. Das Schicksal der Seele nach dem Tode.

Das Schicksal der Seele nach dem Tode, wie die Osseten es sich denken, wird in der zur Einweihung des Rosses des Verstorbenen am Grabe gehaltenen Rede behandelt, bildet also den Inhalt der sogenannten „Rossweihe“ (dig. *bäxfäldesun*). Eine solche Rossweihe theilte zuerst Sjögren in der russischen Zeitschrift Majakū VII (1843) auf Russisch mit, und diese wurde von Schiefner in den *Mélanges russes*, Tome IV, p. 312 flg. (1862) ins Deutsche übersetzt; eine zweite hat Schiefner in den *Osset. Texten* p. 36—38 ossetisch-russisch, in den *Mélanges asiatiques* Tome V, p. 12 flg. (1863) ossetisch-deutsch veröffentlicht, eine dritte verdanken wir W. Miller, der sie in seinen *Texten* (1881) p. 108 flg. auf digorisch publicirt und mit russischer Uebersetzung versehen hat. Bei dem Interesse, das der Gegenstand bietet, halte ich es nicht für überflüssig, diese letztere, die weit ausführlicher als die Schiefner'sche ist und beachtenswerthe Varianten zur Sjögren'schen liefert, sammt Millers Erläuterungen ins Deutsche zu übersetzen, indem ich die Sjögren'sche und Schiefner'sche „Rossweihe“ zur Vergleichung heranziehe.

„Die Rossweihe“, sagt Miller p. 132—133, „ist eine Ceremonie, die am Grabe vollzogen wird. Ihr Zweck ist der, dass der Ver-

1) Erkennungszeichen des Weges ist ein *fatqād* (Buchen)-Schössling.

2) *usong*, dig. *vosongl* Zelt, Hütte I, 98, 17. Aber bei Sch 81, 9: *muison* „Zelt“?

storbene im Jenseits ein Pferd habe und darauf zu dem ihm bestimmten Orte glücklich gelange. Wenn sie den Todten ins Grab gelegt haben, führen sie das Pferd ans Grab. Ebendahin bringen sie das Fell eines am Tage des Begräbnisses geschlachteten Hammels und einen Kübel Bier. Am Halse des Pferdes sind zwei Ellen weisser Kaliko; unter dem Sattel, statt des Sattelgurtes ¹⁾, neuer nicht getragener Saffian; der Sattel hat kein Sattelkissen. Der Mann, der das Pferd führt, hält in der Hand eine neue Peitsche. Für das Pferd bringen sie eine Handvoll Hirse mit als Wegzehrung im Todtenreiche ²⁾. Wenn nicht das alles erfüllt wird, verliert die Ceremonie ihre Bedeutung. Nach dem Volksglauben gereicht alles, was für den Todten herbeigebracht wird, diesem im Jenseits zum Nutzen. Wenn die Verwandten des Todten kein Pferd haben, so geben es ihnen Bekannte ³⁾. Während sie den Todten einscharren, steht das Pferd auf der Seite, darauf führen sie es herbei und stellen es zu Häupten des Todten, das Volk stellt sich im Kreise um das Grab und der „Rosssegner“ (*bäxfäldēsüg*), sich vor das Pferd stellend, beginnt seine Rede:

Rossweihe.

„Es war ein guter sündloser Mann und es wurde ihm ein Knabe ⁴⁾ geboren. Diesen Knaben ⁵⁾ brachten die Küns ⁶⁾ als Pflöging in das Jenseits ⁷⁾. Darauf starb der Knabe ⁸⁾; als er zu den Todten ⁹⁾ reisen wollte, sattelte er sein Pferd: einen Riemen hatte er nicht, daher machte er sich einen Zügel aus Schlehenrinde, aus der Rinde der Korkulme ¹⁰⁾ aber verfertigte er sich einen Sattel, setzte sich auf sein Pferd und machte sich auf den Weg; ihm begegnete Dzändzet, ihm begegnete Dzäränzet, reisende Leute, und sie sagten bei sich: „ein Izäd ¹¹⁾ kommt, ein Idaväg ¹¹⁾ kommt“. „Weder bin ich ein Izäd, noch bin ich ein Idaväg“,

1) podsödelnikū.

2) Bei Sjögren 314 erhält der Verstorbene drei Hirsekuchen und eine Flasche Brantwein ins Grab mit. Die Hirsekuchen muss er den Wächtern in der Todtenwelt geben, die ihm vor dem Flusse entgegentreten.

3) Sjögren 311: Besass der Verstorbene kein Ross, so geben die Busenfreunde des Verstorbenen eins zu der Ceremonie her. Dies Pferd gilt fortan als Eigenthum des Verstorbenen, kann auch nicht mehr zu einer solchen Ceremonie gebraucht werden, damit im jenseitigen Leben nicht zwei auf dasselbe ihre Ansprüche erheben.

4) *lägvän*.

5) *läbo*.

6) *kän-tū* (Geister?).

7) *dälmägür* (die Armen unten?), vgl. *välmärdtū* 22, 5 v. u. Kirchhof (die Todten oben?).

8) *littsän*.

9) Bei Sjögren 314 reist er ins „Land der Narten, wohin die Uralmon aller Völker gegangen sind“.

10) *sibuldzä* „karagačū“ (Korkulme, Korkrüster) Gasslow 6.

11) Engel, Schutzgeist, s. p. 532.

sagte er, „ich bin ein armer Mensch, gehe zu den Todten und bin bedürftig: lasst mich nicht bedürftig ziehen“. Dzändzet stieg vom Pferde und gab ihm einen schön eingefassten ¹⁾ Zügel, Dzüränzet stieg vom Pferde und gab ihm seinen Sattel. Er machte sich auf den Weg, und es begegnete ihm der Sonnensohn Muxämät, ihm begegnete der Mondsohn Mäsämät, ihm begegnete des Güzduq ²⁾ (des Reichen?) Sohn Xämätqan ³⁾, ihm begegnete des Färnug ⁴⁾ Sohn Sämätqan: „ein Izäd kommt“, sagten sie, „ein Idaväg kommt“, sagten sie. „Ein Izäd bin ich nicht“, sagte er, „ein Idaväg bin ich nicht“, sagte er, „ich war ein armer Mensch, ich war bruderliebend, war ein Freund des Dorfes, war den Verwandten hülffreich, ein Besieger der Feinde, ein Bluträcher, ich gehe zu den Todten und bin bedürftig: lasst mich nicht bedürftig ziehen“. Der Sonnensohn Muxämät ⁵⁾ stieg vom Pferde und gab ihm seinen Satteltgurt ⁶⁾, der Mondsohn Mäsämät stieg vom Pferde und gab ihm sein Sattelkissen ⁷⁾, des Güzduq Sohn Xämätqan stieg vom Pferd und gab ihm seinen Schwanzriemen ⁸⁾, des Färnug Sohn Sämätqan stieg vom Pferde und gab ihm eine gute Peitsche ⁹⁾. Darauf fragte er sie: „wie wird mein Weg sein?“ Und sie sagten zu ihm: „du wirst zu einer Frau kommen: ein Tau ¹⁰⁾ ist ihr Faden, ein Querbalken ihre Nadel, ein Mörser ihr Fingerhut: so näht sie die Risse der Erde“. Er wunderte sich und fragte sie: „warum ist das so?“ „Das ist darum so“, sagten sie ihm, „weil sie auf Erden ausschweifend war, jetzt büsst sie es in der Todtenwelt ¹¹⁾, deshalb ist es so, ziehe von ihr weiter: ihre Sündhaftigkeit kann auch dir Schaden bringen. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie umbindet ein Ei mit einem (langen) Strick und er reicht doch nicht herum“. „Warum ist das so?“ fragte er sie. „Das ist darum so:

1) *yäst* „obdělannyj“ (bearbeitet, eingefasst).

2) *yäzdug* ist das gewöhnliche Wort für „reich“.

3) Nach Sch 40, Nr. 14 Schöpfer des Rosses und Patron der Rosse.

4) Würde tag. *färnüg* lauten und kann also mit dem 2. Theil des Nartennamens *bürärfärnüg* identisch sein. Da ein Suffix *ug-ig* vorhanden ist, kann man das Wort in *färn* + *ug* zerlegen, *färn* (aber nicht *färn!*) bedeutet Ruhe, Friede Sch 93, 8, 9; Marc. 5, 34; 9, 50, Ep. Jac. III, 18.

5) „Der Sonnensohn Mahomed schenkte einen Sattel nebst Zubehör, der Mondsohn Xamatkan Schweisstücher und eine silberne Trense“. Sjögren 313. Hier erhält der Todte ferner eine Flinte vom hl. Elias, einen Säbel von Kurdalägon, ein Pferd (Namen Awsurx) vom Narten Tschesana.

6) *äftaugitäl* „podsedelnikā“, vgl. *äftaugä* M II, 115, 7 = Schabracke, *äftaugä* Sch 36, 11 = „popona“ Pferde-, Satteldecke, „Schweissdecke“.

7) *sary-ämbärzän*.

8) *dumetong*, vgl. *äztong* (russ. podpruga) Bauchgurt Sch 45, 7, BJ 369 (jenes = *dunä* Schwanz + *itong*, dies = *ayd* Lende + *tong*).

9) Das Geschirr für das Pferd wird bei Sch 36 vom „himmlischen Kurdalägon“ beschafft.

10) *ändzalä?*

11) Wörtlich: durch den Todtenweg.

so oft des Nachbars Henne bei ihr Eier legte, verheimlichte sie es, jetzt aber büsst sie es in der Todtenwelt¹⁾, deshalb ist es so, ziehe weiter, ihre Sünde kann deinem Wege Schaden bringen. Wenn du von dort weggehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie sitzt zwischen hundert Beeten, hält einen schmutzigen Spaten in ihrer Hand und hat aus ihnen nicht den Ertrag eines einzigen Beetes“. Er fragte sie wieder: „warum ist das so?“ „Das ist darum so“, sagten sie, „sie hat auf Erden ihren Bauch gesättigt, den Verwandten nicht geholfen, die Nachbarn nicht geliebt und hat sich um die Hausgenossen nicht gekümmert, jetzt büsst sie es in der Todtenwelt²⁾, ziehe von ihr weiter, sie kann deinem Wege Schaden bringen. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie sitzt zwischen zwei Beeten und hat aus ihnen den Ertrag von hundert Beeten, einen goldenen Spaten hält sie in der Hand“. Erstaunt fragte er sie: „warum ist das so?“ „Das ist deshalb so, weil sie auf Erden ihren Bauch nicht liebte, aber ihre Hausgenossen sättigte, den Verwandten half und um die Nachbarn sich kümmerte, die Todtenwelt ist ihr weit³⁾, das Wort, so du von ihr hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau gelangen: sie melkt hundert Kühe und hat von ihnen nicht den Ertrag einer Kuh“. „Warum ist das so?“ sagte er. „Das ist darum so: auf Erden sättigte sie ihren Bauch, den Verwandten half sie nicht, um die Nachbarn kümmerte sie sich nicht, sie büsst es in der Todtenwelt⁴⁾, ziehe weiter, sie verbrennt dir den Weg⁵⁾, nimmt dir die Gestalt⁶⁾. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie melkt zwei Kühe und hat von ihnen den Ertrag von hundert Kühen“. „Warum ist das so?“ „Das ist darum so: auf Erden liebte sie ihren Bauch nicht, aber die Hausgenossen sättigte sie, den Verwandten half sie, um die Nachbarn kümmerte sie sich. Das Wort, so du von ihr hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss und verkünde es. Wenn du von dort weg gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie trägt einen Zuber⁷⁾ Bier auf dem Rücken, es schäumt empor⁸⁾ über sie und fliesst hinab⁹⁾ in ihren Kragen“. „Gottes Wunder“,

1) Wie oben p. 572, Anm. 11.

2) Wie oben.

3) Wörtlich: ihr Todtenweg ist breit.

4) Wie oben.

5) Von Zauberern u. s. w. gesagt, die dem Menschen Schaden zufügen, ihn in Gefahr bringen etc.

6) Von Zauberern u. s. w. gesagt, die die Gestalt entstellen, Krankheiten hervorrufen etc. Miller.

7) *kustälä*, „kaduška“ („Fässchen, Zuberchen“), der Schlauch heisst *gäbät* (M I, 98, 6 v. u.).

8) *xärdmā* = in die Höhe, empor Sch 9, Nr. 45; 95, 5; 97. 3.

9) *urdugmā*.

sagte er, „warum ist das so?“ „Das ist darum so: so oft sie auf Erden Kwas ¹⁾ durchseihete ²⁾ und ein Nachbar, um Kwas bittend, zu ihr kam, gab sie ihm nicht Kwas, deshalb ist das so. Ziehe von ihr weiter, sie verbrennt den Weg, nimmt die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu einem Mann und einer Frau gelangen: eine Ochsenhaut liegt unter ihnen, eine Ochsenhaut auf ihnen, sie schlafen Rücken an Rücken ³⁾, aber die Haut reicht nicht über sie, und sie ziehen sie hin und her einander weg“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so: auf Erden haben sie einander nicht geliebt, deshalb ist es so. Ziehe von ihnen weiter, sie verbrennen den Weg, nehmen die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu einem Mann und einer Frau gelangen: ein Hasenfell liegt unter ihnen, ein Hasenfell auf ihnen, sie schlafen eng umschlungen ⁴⁾ und das Fell reicht vollkommen ⁵⁾ über sie“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Auf Erden haben sie sich sehr lieb gehabt, auch im Jenseits haben sie sich sehr lieb, die Todtenwelt ist ihnen weit ⁶⁾. Das Wort, so du von ihnen hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss. Wenn du von da weg gehst, wirst du zu einer Hündin kommen: sie liegt auf dem Wege der Länge nach und aus ihrem Leibe bellen kleine Hunde“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so, weil die Leute, welche später sein werden, ihrer Mutter, ihrem Vater nicht mehr gehorchen werden, sondern nach eigenem Gutdünken verfahren und unerwachsen reden werden, sie werden es in der Unterwelt ⁷⁾ büssen, ziehe von ihr weiter, sie verbrennt den Weg, nimmt die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu Leuten kommen, die zu Gericht sitzen: Erlenstöcke sind in ihren Händen, sie sitzen auf Erlenbänken ⁸⁾, vor ihnen sind Erlenische ⁹⁾, sie haben grosse Pelze um, haben Filzhüte auf mit den Krämpen nach oben ¹⁰⁾ und sind bedeckt mit Läusen und mit Nissen“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so: auf Erden sind sie Richter gewesen und haben

1) *k'umäl*, vgl. Ss 36, 2: *k'umäl* Buss, Getränk aus Gerste und Saleb. — Der Ossete kennt noch andere „Biere“: *bäglänj* dem englischen Porter ähnlich, Klaproth II, 593; *väras* M I, 98, 19 = dig. *iväras* 98, 4 v. u. ein Dünnbier, *bjrdjy* Sch 88, Nr. 8 ein Hirsebier „aus Hirsenmehl mit Malz gebraut, im Sommer, namentlich zur Zeit der Feldarbeiten, das gewöhnliche Getränk“.

2) *tsäydyj* „durchschlagen“.

3) *k'ildumcäldaydäi* von *k'ildun* Rücken s. p. 589, Anm. 3 und *fäl-däwjin* (tag.) wenden Sch 103, 15.

4) Wörtlich: Kehle unten, Kehle oben.

5) „Im Ueberfluss“.

6) „Ihr Todtenweg ist breit“. — Die Geschichte von dem Ehepaar auf der Ochsenhaut und dem Hasenfell auch bei Sjögren 315.

7) Wie oben.

8) *k'älä* „kleine halbrunde Bank mit drei Füßen“.

9) Bei Sjögren 316 und Sch 38 sind Tisch und Stuhl von Eis.

10) *sk'älkättä* (nom. pl.) „sü poljami wwerxü“.

den Gerechten verurtheilt, sie büssen es in der Unterwelt¹⁾, sie verbrennen den Weg, nehmen die Gestalt, ziehe du von ihnen weiter. Wenn du von dort weg gehst, wirst du wieder zu Leuten kommen: silberne Stücke sind in ihren Händen, auf silbernen Bänken sitzen sie, silberne Tische²⁾ sind vor ihnen, sie haben grosse Pelze um und haben Saffian-Hüte auf mit den Krempe nach oben³⁾. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist deshalb so: auf Erden sind sie Richter gewesen, haben dem Gerechten sein Recht gesprochen, den Bösen verurtheilt, die Todtenwelt ist ihnen weit⁴⁾, das Wort, so du von ihnen hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss und verkünde es. Wende dich an sie und frage sie“. Dieser wendet sich an sie und fragt sie. „Der untere Weg⁵⁾“, sagten sie ihm, ist Weg-verbrennend, der obere Weg Gestalt-nehmend, gehe du auf dem mittleren und du wirst zu einer Brücke⁶⁾ kommen (aus)

Hagebuche und Fädärgez,
Korkulme und biegsamen Rohr;
scheu ist das junge Ross,
ängstlich der jugendliche Reiter⁶⁾,

fürchte dich auch davor nicht, schlag (das Pferd) und du wirst auf der andern Seite sein. Du wirst zu einem paradiesischen Hügel⁷⁾ kommen; Kinder werden aus dem Milchsee zu dir laufen: „Mama

1) Wie oben.

2) Aehnlich Sjögren 316 und Sch 38.

3) Wie oben p. 574, Anm. 6.

4) Bei Sjögren führt der eine Weg zu den Heiligen in den Himmel, der zweite in die Unterwelt zu den bösen Geistern, der dritte geradeaus zu den Narten.

5) Dig. *xēdi-yos* = Brückenohr, vgl. p. 559, Anm. 3. Bei Sjögren 314 besteht die Brücke (über einen Fluss) nur aus einem Balken, vor der Brücke steht Aminon, der den Verstorbenen fragt, um zu sehen, ob er die Wahrheit spricht. Ist dies der Fall, so giebt Aminon ihm ein Zettelchen und einen Führer ins Land der Narten, die Lügner aber schickt er zur Hölle. Auch bei Sch 36 besteht die Brücke nur aus einem einzigen Balken, hier steht Aminon hinter der Brücke, fragt den Verstorbenen nach seinem Wandel und schickt, da dieser das Thor zur Todtenwelt (bei Sonnenuntergang) geschlossen findet, Zärwatik („die Schwalbe“, bei Sch der schnellflüssige Bote der Todtenwelt, bei Sjögren 312 der „Narte“) Zärwatik aus dem Geschlecht Aqsartag zum Sonnensohn Mäxämät und zum Mondsohn Xämätqau, sie zu bitten, dass sie die Sonne noch ein Weilchen scheinen lassen, damit der Verstorbene noch das Todtenthor passieren kann.

6) *fätqädä ämä fädärgez,*
sibuldsä ämä tāsän ves;
bairäg-bäz äznämägä,
bittäw-bädäg stäl-fägä,

fätqädä = *carpinus betulus* Gassiew 4, Weissbuche Klapr. II, 622; *fädärgez* unbekannt; *ves* eigentl. Reisig nach Gassiew 5, Anm. 13, p. 6, Anm. 19. *stäl-fägä* nach Miller: *bojazlivü* „ängstlich, bange“, ich kenne sonst nur das praet. *stäl-fidi* es hüpfte Ev. Luc. 1, 44.

7) *tubmur* = russ. kurganü, vgl. Klaproth II, Anhang p. 197: *tpirr* Hügel.

kommt“, werden sie sagen, „Papa kommt“, werden sie sagen. „Euer Papa wird kommen und eure Mama wird kommen ¹⁾“. — Für je zwei von ihnen nimmt er aus seiner Tasche einen Apfel und vertheilt sie unter sie. „Zeigt mir, wo der Weg ist!“ „Der Weg ist nicht in unserer Macht, aber unter uns sitzt ein goldgelockter Knabe, dem untersteht der Weg“. Der goldgelockte Knabe ²⁾ läuft auf ihn los, tritt vor ihn, legt auf dem grünen Grase des Paradieses dem Pferde an drei Füße eine Fessel ³⁾ an, öffnet ihm knarrend ⁴⁾ die Thür des Paradieses und mit Lärm ⁵⁾ erheben sich vor ihm die Leute ⁶⁾. „Sei willkommen, Gast!“ sagen sie zu ihm, „wo warst du, wie warst du?“ „Ärzimaixa, Sohn des Zimaixu war ich, Nachts wurde ich geboren, am Tag zog ich mit Soslan zu Felde, die Festung Gori zerstörte ich; da ich noch unerwachsen mir einen Namen machte, deshalb bin ich bis hierher gekommen“. „Setzt ihn hinauf, dass er mit Soslan zusammen (auf Raub) ausziehe, mit Urjzmäg zusammen sitze“. Wo die Seele jenes Todten sich aufhält, da weile auch die Seele dieses Todten“.

Am Ende der Rede des Rosssegners führen sie das Pferd drei Mal um das Grab und lassen es vom Bier kosten, worauf sie die Schale, aus der das Pferd getrunken hat, an seinem Huf zerschlagen. Dann geben sie dem Pferde die mitgebrachte Hirse und schneiden ihm ein Stückchen vom Ohr ab oder machen wenigstens einen Einschnitt hinein ⁷⁾. Irgend Jemand von den Anwesenden setzt sich darauf und galoppirt so lange, bis es in gelinden Schweiß ausbricht. Der Saffian und der Kaliko werden vom Pferde genommen und den Armen geschenkt.

1) Aehnlich Sch 37.

2) Bei Sch 38 erscheint dafür „der goldene Christus, Mariens Sohn“.

3) Eigenth. „eine dreiflüßige Spannkette“. Zu *fäsazsän* vgl. Sch 39, Nr. 4: *sazsän* Fussfessel, Sch 81, 3: *ämä in yä baw üfäsazsänkodta* und legte seinem Pferde Fussfesseln an.

4) *xärædr*-machend.

5) *gurgur*-machend.

6) Bei Sjögren 317 erheben sich vor ihm die Narton, „Barastwär“, der Herr des Paradieses begrüßt ihn und der Verstorbene nimmt seinen Platz inmitten der Narton.

7) „Man bringt ihm (dem Rosssegner) auf einem Schaffell Gerste und in einer Holzschale Bier. Mit der Gerste füttert er das Ross, zerschlägt darauf die Schale an dem Kopfe desselben und wirft die Trümmer ins Grab. Endlich schneidet er dem Rosse das rechte Ohr ab und wirft es gleichfalls dem Verstorbenen zu“ (als Erkennungszeichen für die Todtenwelt). Sjögren 318.

Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos „Jussuf und Suleicha“.

Von

Schlechta-Wsschrd.

Firdussi's zweites episches Werk „Jussuf und Suleicha“ war bekanntlich vom Schicksal weit weniger begünstigt als dessen erstes, das „Schahnameh“. Denn, während dieses, schon bei Lebzeiten des Dichters, im Orient hohen Ruhms genoss und, dank der Ausgabe Mohl's und namentlich den meisterhaften Uebertragungen Schack's, auch im Abendlande seit lange gelesen und geschätzt wird, blieb ersteres nicht nur Jahrhunderte lang in der Heimath des Autors selbst verschollen, sondern ist auch noch heutzutage in Europa kaum dem Namen nach bekannt. Ja, sogar seine Echtheit als Firdussi's Produkt, wurde, wenigstens im Orient, vielfach bezweifelt, und erst ganz neuerlich gelang es Herrn Professor Hermann Ethé aus London, diese Zweifel in unbestreitbarer Weise zu widerlegen¹⁾. Gleichzeitig stellte derselbe Gelehrte die Veröffentlichung des Textes in Aussicht. Ueber den eigentlichen Charakter des Gedichtes selbst aber verlautete bisher nichts, daher einige Worte in dieser Richtung nicht, überflüssig erscheinen. Wie schon aus dem Titel ersichtlich, behandelt dasselbe die Legende vom „egyptischen Josef“, also jenen Stoff, welcher, nach Renans geistreicher Bemerkung, nicht nur „der älteste der Romane, sondern auch der einzige Roman ist, welcher nicht veraltet“. Doch gebührt dem Werk Firdussi's eigentlich die Bezeichnung „religiös-romantisch“, da es nicht nur die romantischen Stellen im Lebenslaufe seines Helden, Josef, der ja übrigens, wie bekannt, den Mohammedanern auch als Profet gilt, in poetischer Weise hervorhebt, sondern gleichzeitig auch den Monotheismus, beziehungsweise den Islam, verherrlicht. Mit der Erwerbung des Erstgeburtsrechtes (der Profetenschaft) durch Jacob beginnend, schliesst es mit dem Tode Josefs ab und folgt im Gange der Begebenheiten,

1) H. Ethé. „Firdausi's Yûsuf und Zalichâ“ in den „Acten“ des letzten Wiener-Orientalisten-Congresses.

wie begreiflich, zunächst dem Koran (Sure Josef), zugleich jedoch auch den rabbinischen Traditionen, indem die verschiedenen Beiträge, durch welche die jüdischen Schriftgelehrten den biblischen Grundstoff erweiterten und ausschmückten, von Firdussi in die Erzählung eingewoben werden. Von der Verehrung für seinen Helden, seiner eigenen Phantasie und der, dem Orientalen angeborenen Vorliebe für das Wunderbare hingerissen, geht der Perser übrigens noch weit über das Maass der semitischen Legende und Tradition hinaus, lässt Josef, statt Pharaos, König von Egypten werden, die Egypter zum Glauben an den alleinigen Gott bekehren, zahlreiche Mirakel wirken und dergleichen mehr. Doch liegt, vom poetischen Standpunkt aus betrachtet, kein Grund vor, dem Autor diese Lizenzen zu verübeln, da ja seine Erfindungsgabe und Originalität, sein Scharfsinn und namentlich seine wohlthuende Gemüthswärme, der Natur der Sache entsprechend, gerade in diesen, nicht entlehnten, sondern selbsterdachten „Ausschreitungen“ am glänzendsten hervortreten. Interessant und für die Geistesrichtung und liberalere Denkart desselben ist auch das Bemühen, mit welchem er, wo es nur immer angeht, dem allzustarren, mohammedanischen Fatalismus entgegentritt, indem er die schweren Prüfungen und Leiden Jacobs und Josefs mehr als natürliche Consequenz der eigenen Fehler und Schwächen der Betheiligten, denn als Wirkung „urewiger Schicksalsbeschlüsse“ hinzustellen trachtet. Da ich seit Jahren an einer Verdeutschung „Jussuf und Suleicha's“ arbeite und dieselbe, falls Clotho mir hiezu Zeit gönnt, auch zu veröffentlichen beabsichtige, glaube ich mich auf obige Andeutungen beschränken zu sollen und füge nur noch einige Uebersetzungsproben¹⁾ bei, welche hinreichen dürften, von der Darstellungsweise des Verfassers einen allgemeinen Begriff zu geben.

Jacob freit um Rachel und verdingt sich bei Laban.

Von Labans Töchtern Lia hiess die Eine;
Cypressenschlank und gleich dem Vollmondscheine,
Hold war sie, ja vielleicht die schönste Frau²⁾
Die je gewandelt unterm Himmelsblau.
Die Zweite, welcher gleichfalls Niemand glich,
Die zweite Tochter nannte Rachel sich;
Ein Engel — sagt man — habe schon dem Kinde

1) Zur Uebertragung benutzte ich die in der K. K. Wiener-Hofbibliothek befindliche Handschrift und die im J. 1299 moham. Zeitrechnung in Teheran erschienene Lithographie. Einige andere Uebersetzungsproben werden in den erwähnten „Acten“ des Wiener-Orientalisten-Congresses abgedruckt erscheinen.

2) Dem Schönheitssinne des Persers widerstrebte es offenbar, Lia wie es in der Bibel der Fall, „triefäugig“ erscheinen zu lassen. Auch mochte es ihm, von seinem Standpunkte aus, kaum eingeleuchtet haben, wesshalb Gott gerade seinem Lieblinge, dem Erzvater, eine „triefäugige“ Gattin auserkoren haben sollte.

Den eignen Reiz verehrt als Angebinde;
Ein helles Etwas lag auf ihren Wangen,
Davor erblich der Morgensonne Prangen,
Und Wuchs und Gang und Schmelz der Haut und Farben
An Cedern mahnten sie und Liliengarben.
Kein Schleier barg den Reiz der süßen Maid
Und zwanglos sah sie Jacob jederzeit;
Doch war's ihm lange völlig einerlei
Ob sie ein Knabe oder Mädchen sei
Und fühllos blieb sein Auge an ihr hangen,
Denn seine Brust bewegte kein Verlangen.

Da, plötzlich, gab der Herr der Welt ihm ein,
Auf einer Gattin Wahl bedacht zu sein,
Und, sieh da, jäh entflammt, mit Leib und Geist
Ihr eigen ist er; seine Zunge preist
Nur sie; in Sehnsuchtsgluthen sich verzehrt er
Und straks vom Ohm zum Weibe sie begehrt er.

Doch so sprach Laban: „Der Befehl ist dein!
Von Herzen gerne wird dich Rachel frein
Und, so wie sie vor Andern dich erkor,
So zieh auch ich als Schwiegersohn dich vor;
Nur, Theurer, musst du früher dich verpflichten,
Mir sieben Jahre Dienste zu verrichten.
Gefällt dir's so, vertrau ich deiner Huth
Mein Weidevieh, mein ganzes Hab und Gut,
Die Schafe und Kamele und nicht minder
Die Rosse und die Eseleins und Rinder;
Vom Nachwuchs aber sei, als Hirtenlohn,
Dein jedes zehnte Stück, und, wahrlich, Sohn,
Da jedes Schaf zwei Male lammt im Jahr,
Ist, mein ich, das Geschäft ganz annehmbar!
So machst du Geld! und, wenn du Geld gemacht,
Dann erst ein Haus zu gründen sei bedacht,
Denn nichts ist thörichter auf dieser Welt
Als sich beweiben ohne Gut und Geld
Und nur ein Ziel dem Jammer und dem Harme
Und immer schief gewickelt ist der Arme.“

Als Jacob solches hörte, überkam
Ihn frohe Hoffnung. Eilig übernahm
Er Labans Vieh und schrieb auch gleich die Namen
Der Hirten auf, die ihn zu grüssen kamen;
Hierauf die Heerden selber überzählte,
Aufmerksam, Stück für Stück, der Gotterwählte,
Durchforschte auch persönlich Berg und Thal,
Besah die Weidegründe allzumal
Und wachte selbst sogar bei Tag und Nacht. —
Glückselge Heerde, welche so bewacht! —

Und siehe, wie er selbst des Oheims Gut,
 Beschützte ihn des Himmels Huld und Huth;
 So mächtig anwuchs seiner Thiere Schaar,
 Dass ihre Menge kaum zu zählen war;
 Verdreifacht ward sie, ja vervierfacht bald
 Durch Jacobs segenspendende Gewalt
 Und, als nun gar vorbei die sieben Jahre,
 Stieg ihre Zahl in's Unberechenbare.

Jacob heirathet Lia statt Rachels, beklagt sich bei,
 Laban und hält abermals um Rachel an.

Als nun der Jahre siebentes dahin,
 Zog Jacob heim und brachte den Gewinn,
 Den Nachwuchs an Gethier, dem Oheim dar.
 Da staunte dieser, und es ward ihm klar
 Dass Jener die Profetenschaft erhalten,
 Denn nur Profeten können so verwalten.
 Dann übergab er, so wie er's verschrieben,
 Von allem Vieh, das in den Jahren sieben
 Geworfen ward, gleichviel ob Rind, ob Schaf,
 Kamel, Ross, Grauthier, wie sich's eben traf,
 In Jacobs Hände jedes zehnte Stück, —
 Denn ihm allein entstammte ja das Glück; —
 Und fünfzig tausend Thiere aller Arten
 Betrug die Zahl des Zehntels, des ersparten.

Und nun versagte Laban auch nicht länger
 Der Tochter Hand dem reichgewordnen Dränger,
 Erschloss der Grossmuth Pforten für die Gäste
 Und rüstete zum frohen Hochzeitsfeste.

Doch heimlich und von Jacob ungeseh'n,
 Hiess er die Dienerin zu Lia geh'n,
 Mit schweren Stoffen, golddurchwirkt und seiden,
 Wie's Bräuten ziemt, die liebliche bekleiden
 Und sie mit Salben würzen und mit Wässern,
 Wie's nimmer gab der feineren und bessern,
 Obgleich sie äussern Schmuckes leicht entbehrte,
 Weil die Natur ihr Schmucks genug bescherte.

Als nun vorbei die Hochzeitsfestlichkeit,
 Da führte man ins Brautgemach die Maid,
 Wo sie verblieb bis Dunkelheit die Flügel
 Allmählig senkte über Thal und Hügel
 Und Jacob auch, der reine Bräutigam,
 Der edle Eidam, in die Zelle kam.
 O keusches Sträuben, seliger Verein!
 O wie erquickte sich die Seele sein
 Und schwelgte in der langentbehrten Lust,

Im Herzen Rachels Bild, an Lias Brust!
Nur sah er ihre süßen Züge nicht,
Denn weder Ampelstrahl, noch Kerzenlicht —
So wollt es Brauch und Sitte jener Zeiten —
Beschien des Liebesgartens Heimlichkeiten.
Erst, als die Sonne leuchtend kam zurück,
Warf Jacob einen sehnsuchtsheissen Blick
Zur Seite, nach dem Antlitz seiner Frau,
Damit er Rachel, die geliebte, schau'.

Doch, weh, nur Lia sah er, Lias Wangen,
Nur Lias, und nicht Rachels, Formen prangen.

Wohl nahm er freudig ihre Schönheit wahr,
Der Glieder Schmelz und Duft, das reiche Haar
Und all die andern Reize ohne Zahl,
Die heller glänzten als des Lichtes Strahl;
Allein, verwundert, frug er sich im Stillen,
Wie's nur vereinbar mit des Höchsten Willen,
Dass ihm, statt Rachels, die er doch begehrt,
Der Oheim, Lia als Gemahl beschert,
Und, ungesäumt, beschloss er, ihn zu fragen,
Wie sich das Sonderbare zugetragen.

Doch, eh' er ging, umarmte er zuvor
Noch hundert Mal die junge Gattin, schwor
Von neuem tausendfache Treu der Schönen
Und pries und lobte sie in allen Tönen,
Damit ihr Herz nicht ahne, was ihn drücke,
Mit gleicher Inigkeit ihn fortbeglücke.

Hierauf zu Laban trat der Tochtermann,
Belobte erst auch ihn und sprach sodann:
„O Herr und Ohm! dich anzuschauen bloss
Dünkt mich, fürwahr, ein neidenswerthes Loos,
Denn Gutes nur, ja Gutes immerfort
Erwies mir deine Huld in That und Wort;
Doch trug sich etwas zu was mir nicht klar,
Und, mir's zu deuten, höre was es war:
Ein Röslein bot mir deine Hand, die eine,
Und eine Blüthe vom Orangenhaine
Die andre, beide frisch und düftereich,
Wie niemals Jemand pflückte deren gleich.
Mich aber zog es nach der Rose hin,
Heiss, wie es Fürsten zieht nach Landgewinn!
Da schloss ich auf die Lippen und begehrte,
Von dir die Rose, die so schwer entbehrte.
Du aber sagtest mir die Rose zu
Und meinem Herzen gabst du Glück und Ruh;
Zugleich jedoch entzogst du mir die Freude,
Dass ich mich, Tags, an ihrem Anblick weide

Und sprachst: „Verziehe bis das Dunkel kam“,
 Daher ich, Nachts, die Blume von dir nahm,
 Und nur bei Nacht sie an den Busen drückte
 An ihres Dufts Genüssen mich erquickte.
 Allein, o Wunder, als die Nacht entschwand,
 War's nicht die Rose, die ich bei mir fand,
 Und — schwer getäuscht empfand ich's im Gemüthe —
 Was ich besass, war die Orangenblüthe!
 Ja, so geschah's! Darum erkläre, sprich
 Und mit der Wahrheit Wasser säubre dich
 Vom Schmutze des Betrugs. Weshalb versprachst
 Du Rachel mir, und gingst dann ab und brachst
 Dein Wort und gabst mir Lia zum Gemahl,
 Die nie in Frage kam bei meiner Wahl?
 Gewiss, nicht grundlos hast du so gethan;
 Doch, was bewog dich so zu thun? Sag an.“

„O Hort der Billigkeit und Religion“,
 Versetzte schmunzelnd, Laban, „theurer Sohn,
 Verzeih! doch war mein Vorgang ein gerechter;
 Ist Lia doch die ältere meiner Töchter
 Und schafft ein kluger Vater jedenfalls
 Sich doch die ältere zuerst vom Hals,
 Denn, ist die jüngere erst entwischt der Klausen,
 Wird's auch der Aelteren bald zu eng im Hause!
 So that ich nur wie Einsichtsvolle pflegen,
 Und, bist du billig, hast du nichts dagegen.“

Und wieder sagte Jacob: „In der That,
 Kein weiser Vater wüsste bessern Rath,
 Und, traun, seit Adam durch die Welt gewandelt,
 Hat Niemand klüglicher als du gehandelt;
 Auch bleib ich, trotzdem, dankbar dir ergeben
 Und stets bereit, dich lobend zu erheben;
 Warst du mir hilfreich doch in jeder Weise
 Und wiesest mir des Glückssterns helle Kreise,
 Denn mittellos, verlassen und verwaist
 War ich, da ich aus Kanaan hergereist;
 Und nun — dir, Edler, dank ich es allein —
 Ist Geld und Gut in Hüll und Fülle mein;
 So weit drei Pfeile fliegen deckt die Erde
 Mein Lager, unzählbar ist meine Heerde,
 Nicht minder zahlreich meiner Diener Menge
 Und meiner Hirten Schwarm ein Heerge dränge;
 Dir dank ich was ich bin und habe, dir,
 Nächst Gott, jedwede Gunst und Gabe dir,
 Ja, selbst die Tochter gabst du mir zuletzt,
 Hast deiner Huld die Krone aufgesetzt,
 Und alles Liebe was mir je begegnet,

Durch die, o Herr, ward ich damit gesegnet!
Und doch — noch Eines fehlt mir, Eins allein,
Und, bist du redlich, wird auch dieses mein,
Erklärtest du mir doch, wohl hundert Mal,
Dass Rachel mir erkoren zum Gemahl,
Gabst mir hierauf dein feierliches Wort,
Ja, gabst es wiederholt und immerfort,
Und dennoch hast du schnöde jetzt gebrochen,
Was du so oft gesagt, gelobt, versprochen!
Schon ist die Sonne mein! Soll ich verzichten,
Den Mond ihr zu vereinigen?! Mit nichten!
Und, da die Aeltere bereits die meine,
Warum nicht auch die Jüngere, die Kleine,
Zumal sie ohnedem mir zugesagt
Und selber auch so innig mir behagt?!
Darum, sei ehrlich, gieb mir auch die Zweite,
Und zweifach Glück und Ehre mir bereite!“

Jacobs Schuld.

Ein schlichtes Hausthier war's — wie sonderbar! —
Das schuld an Jacobs ganzem Elend war,
So nämlich: Dieser hatte eine Kuh
Im Stalle und ihr junges Kalb dazu.
Da, eines Abends, da sein Magen grollte
Und sich an feinerem Braten laben wollte,
Ging er, getrieben von gemeiner Gier,
Hinaus und schlachtete das kleine Thier.
Die Kuh stand nebenbei. Ein grauser Schmerz
Durchzuckte ihr zerrissnes Mutterherz
Und, wenn auch stumm, im tiefsten Grund der Seele
Empfand sie, schauernd, was fortan ihr fehle,
Empfand sie, dass ihr Liebstes sie verlassen,
Und, was sie litt, nicht Worte können's fassen!
Doch unbekümmert um das Leid der Kuh
Und kalt und fühllos schaute Jacob zu,
Als, plötzlich, Gabriel, vom Herrn gesandt,
In irdischer Verkleidung vor ihm stand
Und also zu ihm sprach: „Du hast gefehlt
Hast, ohne Noth, ein Mitgeschöpf gequält,
Darum zum Himmel heisse Bitten sende,
Dass er vielleicht das Unheil von dir wende,
Denn, wiss' es, Leiden will er dir bescheiden,
Und zwar nicht kleine, nein, gewaltge Leiden.“
So sprach der Engel und entschwand dem Blick.
Tief seufzend, blieb der Patriarch zurück
Und Wochen schwanden eh' es ihm gelang,

Dass er den ersten Schrecken niederzwang;
 Doch, tief bekümmert, frug er sich auch dann:
 „Was nur der Himmelsbote meinen kann?!
 Wie heisst der Kummer nur der meiner wartet
 Und, das mir droht, das Leid, wie ist's geartet?!
 Willkommen sei es, wie sich's immer nenne;
 Nur dass mich nichts von meinem Josef trenne,
 Denn jede Qual und jede Bitterkeit
 Und Pein zu tragen bin ich gern bereit;
 Nur, ihn entbehren! — dieses herbste Leiden
 Nicht tragen könnt' ich's in den Welten beiden!“

Josef sündigt durch Eitelkeit.

(Josef war von den Brüdern in die Cisterne geworfen, während des Falls aber von Gabriel aufgefangen und unverletzt auf dem Grunde des Brunnens niedergelassen worden. Auch hatte ihn der Engel mit einem himmlischen Gewande bekleidet, mit paradiesischer Kost gelabt und ihm überdies, auf Gottes Befehl, seine künftige Grösse prophezeit.)

Als Josef nun, so seltsam wunderbar
 Des Bruderhasses tödtlicher Gefahr
 Entronnen und durch Gottes Arm gerettet,
 Auf der Cisterne Grunde weich gebettet
 Sich wiederfand und aus des Engels Munde
 Empfangen die verheissungsvolle Kunde,
 Erschien er holder, holder hundert Mal
 Als früher, holder als der Sonne Strahl
 Und Glanz des Vollmonds. Ja, kein Staubgeborner
 Seit Adam war an Reizen auserkornor!

Da aber — also meldet ein Bericht —
 Da aber, als sein Feenangesicht
 Sich in des Brunnenwassers ¹⁾ Spiegel malte
 Und, hell wie Taglicht, daraus wiederstrahlte,
 Geschah's, dass sich der Kindische vergass,
 Und, von der eignen Schönheit Uebermaass
 Geblendet, sprach er, selbstbewusst, bei sich:
 „Wie schuf der Himmel doch so herrlich mich!
 Wahrhaftig, wäre ich ein Sklavenkind
 Und zu verkaufen, wie es Sklaven sind,
 Wahrhaftig eine volle Ladung Goldes
 Genügte kaum als Preis für solch' ein holdes!“

So sprach er, prahlend, mit gehobner Brust,
 Zwar ohne Absicht, ja fast unbewusst,

1) Nach der Bibel war die Cisterne bekanntlich trocken.

Allein den Mächtigen im Himmel oben
 Verdross diess thörichte Sichselberloben,
 Der eitle Stolz auf nichtgen Erdentand —
 Allein, was Weiteres hieraus entstand
 Und unserm Helden Schlimmes widerfahren,
 Bald, doch erst später, wird sich's offenbaren.

Jacobs Klage.

Nun, Leser, Herz und Ohr mir freundlich stimm
 Und, was mit Jacob sich begab, vernimm:
 Nachdem die bösen Zehn ¹⁾ den Unschuldsvollen ²⁾
 Hinabgeschleudert in den dunklen Stollen,
 Begaben sie ins Lager sich zurück;
 Hier, aus den Heerden, fingen sie ein Stück,
 Erschlugen's, und mit dessen Blute tränkten
 Sie das Gewand des Bruders, des versenkten.
 Dann, mit zerrissnen Kleidern, Staub und Erde
 Im Haar, und Angst in Mienen und Geberde,
 Nach Hause eilten sie, wo Jacob schon
 Sehnstüchtgen Blicks erwartete den Sohn.

Sich nähernd, kreischten sie und schlugen sich
 Auf Kopf und Brust so wild und jämmerlich,
 Dass sich des Vaters Herz zusammenzog
 Und, blitzgleich rasch, die Ahnung ihn durchflog,
 In Unheilsnetzen sei sein Kind gefangen,
 Ja, etwa gar auf ewig hingegangen.
 „Sagt an,“ rief er sie bebend an, „sagt an,
 Welch bösen Anschlag das Geschick ersann;
 Wo ist mein Herzblatt, wo mein Augenstern?
 Er fehlt! Wesshalb? und warum blieb er fern?
 Wo ist mein Seelentrost? ich seh ihn nicht;
 Wie, oder schlug ihn Gottes Strafgericht?
 So sprecht doch, sprecht! Schon rüttelt mich Entsetzen
 Und meiner Fassung Schleier reisst in Fetzen.“

Als jene Zehn dies hörten, stöhnten sie
 Noch schmerzlicher, und, stotternd, sagten sie:
 „Von Josef bringen wir dir frohe Kunde,
 Denn allen Jammers ist er los zur Stunde!
 Doch höre, wie's geschah! Es galt 'ne Wette,
 Wer von uns Zehn behendre Beine hätte;
 Da liefen wir! Doch, in des Kampfes Hast
 Vergassen wir auf alles Andre fast
 Und weilten — allerdings ein Stündchen nur —

1) Die älteren zehn Brüder Josefs.

2) Josef.

Vom Lager fern und fern von Josefs Spur,
 Den wir zurückgelassen bei der Hürde —
 Wer konnt auch ahnen, was geschehen würde?! —
 Da kam ein Wolf und frass ihn! Seine Glieder
 Nahm jener, seinen Geist der Schöpfer wieder.
 Sieh hier sein Kleid! Als Zeugniss wüds genügen,
 Dass wir dich, leider, leider, nicht betrügen.“

Mit diesen Worten reichte Levis Hand
 Dem unglückselgen Greise das Gewand
 Und zeigte auf das Blut, das, fremdes zwar,
 Doch Menschenblute täuschend ähnlich war.

Als Jacob die Entsetzensbothschaft hörte,
 Sein Auge nach dem blutgen Rückchen kehrte,
 Da schiens als würd' er plötzlich hingerafft;
 Hinschwand Besinnung, Widerstand und Kraft
 Und, wortlos, ohne Athem, kreideweiss,
 Ohnmächtig, schlug zur Erde hin der Greis.
 Zwei Tage lag er so und Wolken, dicht,
 Verhüllten neidisch seines Geistes Licht;
 Und, als sich neu belebte seine Seele,
 Entstieg ein wilder Aufschrei seiner Kehle
 Und Töne stiess er aus, so grell und bang,
 Dass er den Teufel selbst zum Mitleid zwang.
 Ja Steine selbst der Rührung sich erschlossen
 Und schwere Tropfen herben Weh's vergossen.
 „O Kleid, — so rief er aus — „du falsches Ding,
 Das ausgefüllt war als es von mir ging;
 So wohlgefüllt, da Abschied du genommen,
 Wie wagst du's nun, so leer zurtückzukommen?!
 War doch, als du von dannen gingst, o Kleid,
 In dir mein Knabe, meine Seligkeit,
 Und nun, o Kleid, da ich dich wiederfinde,
 Was ist in dir? Das Blut von meinem Kinde!
 Ja, als du gingst, war Sonnenschein in dir,
 Lag, jugendfrisch, ein Frühlingschein in dir;
 Und nun, und nun, da ich dich wieder seh',
 Was bringst du heim? Blutqualm und Todesweh!
 O böser Tausch, o ungerechtes Walten:
 Durch Blut erwiedern Licht, das man erhalten!“

Und wieder schiens als ob sein Geist entschwebte,
 Und wieder schien er todt, obgleich er lebte,
 Und wieder lag er lange, unbewusst,
 Vom Gluthauch „Trennungsschmerz“ verkohlt die Brust.
 Doch, als auch diese Ohnmacht endlich wich,
 Da, sterbensmüde, sprach er so zu sich:
 „Was soll mir fürder dieses Lebens Tand,
 Da, was ihm Halt und Frische gab, entschwand?!

O, dass der Tod noch heute mein gedächte,
Den Frieden, der mich floh, mir wieder brächte!
Fürwahr, erschreckte Gottes Zorn mich nicht
Und, was dem Frevel folgt, das Strafgericht,
Ein Feuer, riesig wie die Hölle, schürt' ich
Und selbst darin den Untergang erkührt' ich!
Weh mir, dass im Gefilde dieser Welt
Dies junge Bäumchen ward so rasch gefällt,
Weh mir, dass diese Rose, kaum erblüht,
Vom Sturm der Zeit geknickt ward so verfrüht,
Weh mir, dass diese Mond- und Sonnenpracht
So rasch versank in dunkle Wolkennacht,
Weh mir, dass diese Einzelperle brach,
Der keine gleicht, nicht früher noch danach,
Weh mir, dass dieser Wangen Gluth erlosch,
Dies reine Herz, das mir so gut, erlosch,
Weh mir, dass dieses helle Aug entschliefe,
Der Mund verstummte, der mich „Vater“ rief,
Weh mir, dass Jener ging und ich geblieben,
Allein geblieben, ohne Lust und Lieben!
Wahrhaftig, am Verstande könnt man irren
Wie anders dieses Räthsel sonst entwirren,
Weshalb das Kind, das frische, lebensvolle,
Hingehen und der Greis bestehen solle;
Am Sohne wär's — so hoffte ich im Stillen —
Dereinst mich in das Leichentuch zu hüllen;
Und nun, weh mir, bedeck' ich selbst mit Küssen
Des Sohnes Kleid, das Leichentuch des Süssen!
Auch sei dies Kleid fortan mein höchstes Gut;
Nie wieder spül' ich ab das theure Blut;
Bewahr es auf als meine liebste Habe,
Wie ja mein Liebstes war, der's trug, mein Knabe;
Hoch wie mein Leben halt' ich es und werth,
Verlass es nicht so lang mein Leben währt,
Und, kommt die Stunde wo sie mich begraben,
Kein Leichentuch als dieses will ich haben!
Dann, in der Hand diess Linnen blutbespritzt,
Hintret' ich wo der ew'ge Richter sitzt
Und ruf ihn an: Dies Kleid, das blut'ge, hier,
Mein Knabe trugs als unschuldvolle Zier,
Als ich zum Spiele ihn ins Freie sandte
Und er, gesund und froh, sich feldwärts wandte.
Da kam, o Herr, aus deiner Wesen Schaar
Ein Wolf und nahm mir was mein Alles war;
So nimm auch du nun an dich meiner Sache;
An jenem Wolf vollstrecke meine Rache!“

Jacob und der Wolf.

Der Vater riefs. Erbleichend, hörten's an
 Juda und Ruben, Zabulon und Dan,
 Issachar, Simeon und die andern Brüder;
 Fast warf der Schrecken sie zur Erde nieder,
 Ihr Leib erbebt und ihr Wehruf gellte,
 Misstönend, aufwärts bis zum Sternenzelte,
 Denn jener Wolf, den ihres Vaters Stimme
 Verflucht, sie selber waren ja der grimme.

Doch Jacob sprach: „Wozu, ihr Löwengleichen,
 An Muth und Tapferkeit so überreichen,
 Wozu dies eitle Schmerzgeschrei, wozu,
 Die überflüssige Raserei, wozu?
 Bewieset ihr zur Rechtzeit Kopf und Herz,
 Erspart, zur Stunde, blieb uns dieser Schmerz!
 Gab ich euch doch den Knaben zu bewachen
 Und guten Rath dazu noch, hundertfachen;
 Ihr aber folgtet nicht, o Einsichtlose,
 Bis unterm Rasen ruhte diese Rose!
 Was werdet ihr zur Antwort geben, sagt,
 Wenn euch dereinst der höchste Richter fragt,
 Wie's möglich war, dass Männer zehn, wie ihr,
 Tollkühn wie Elephanten in der Gier,
 Stark, gross und tüchtig, nicht im Stande waren
 Das zarte Kind vor Schaden zu bewahren,
 Von einem schnöden Wolf es beissen liessen,
 Vom wilden Thiere es zerreißen liessen?!
 O möge der barmherz'ge Herr der Welten
 Die schwere Unthat nimmer euch entgalten!“

Dann aber prüfte er, von Rand zu Rand
 Bethrüntem Blicks, das blutige Gewand
 Und forschte, seufzend, wo die Spur der Klauen
 Des Wolfs und wo der Zähne Spur zu schauen!
 Allein, vergebne Müh! von Klau und Zahn
 Traf er am Kleide keine Spuren an.

Darob erstaunte er — und zwar mit Fug —
 Ein Ahnen überkam ihn von Betrug,
 Und „Nochmals“ — rief er Jenen zu in Hast —
 Erzählt, wie spross jener Unheils-Ast,
 Das Schreckliche wie hat es sich entsponnen
 Und das Entsetzliche, wie hat's begonnen?“

„Gerade so“ — antworteten die Zehn —
 Wie wir's bereits geschildert, ist's gescheh'n.
 Beim Wettlauf, wie gesagt, verbrachten wir
 Ein Stündchen, und nichts Arges dachten wir,
 Denn Josef war, mit aller andern Bürde,

Wohlauf, zurückgeblieben bei der Hürde;
Da überfiel ein Wolf den Lagerort,
Ergriff das schwache Kind und trug es fort;
Wir jagten nach, doch Josef war verschwunden
Und nur dies blutge Kleid ward aufgefunden.“

Doch wieder einwarf Jacob: „Sonderbar!
Noch immer ist die Sache mir nicht klar,
Denn, hat ihn, wie ihr meint, der Wolf gepackt
Ihm Zahn und Klauen in das Fleisch gehackt,
Wie nur erklärt sich, dass der Rock des Lieben
So unversehrt als wär er neu geblieben?
Und, anderseits, war Josef etwa nackt —
Ich nehm es an — als ihn der Wolf gepackt,
Und, hat ihn dieser so hinweg genommen,
Wie ist das Blut auf sein Gewand gekommen?
Weh mir! vergebens quält sich mein Verstand,
Herauszukügeln, wie das Kind verschwand!
O, dass mir jener Wolf vor Augen käme,
Ich von ihm selber, wie's geschah vernähme!“

So ward es Jacobs scharfem Geiste klar,
Dass, was die Söhne sprachen, Lüge war
Und weder Josef einen Wolf geseh'n,
Noch auch vom Wolfe Uebles ihm gesch'e'n;
Nur, was geschehen und die Art und Weise
Wie es geschah, blieb unbekannt dem Greise.
Zuweilen auch beschlich ihn der Verdacht,
Dass Jene selbst den Bruder umgebracht
Und jenes Blut, davon das Kleidchen voll,
Am Ende doch aus Josefs Adern quoll;
Dann aber wieder schien's ihm undenkbar,
Dass solche Frevelthat gelungen war,
Denn, waren Jene wirklich so verwegen —
So sprach er bei sich — an ihn Hand zu legen,
Gezügert hätte Gottes Rache nicht
Und losgebrochen wär' ein Strafgericht,
Zermalmend alle Zehn, und auf der Stelle
Sie niederschmetternd in die tiefste Hölle.
Dann wieder rief er: „Wolf, du Wütherich,
Was thatest du mit meinem Sohne, sprich;
Wo trafst du ihn und wohin trugst du ihn?
Den zarten Kinderleib, wo schlugst du ihn?
Trotz deiner Bisse, deiner Klauen Hieben,
Wie kommt es, dass sein Kleidchen ganz geblieben,
Und, dass du, schonungslos, sein Fleisch zerrissest,
Doch mit dem Kleide Schonung walten liessest?
O, hättest lieber du das Fleisch des Armen
Geschont, statt dich des Kleides zu erbarmen,

Und lieber, statt des jungen, hoffnungsvollen,
Mich selbst, den Lebensmüden, nehmen wollen.“

Und wieder brach er aus in Wehgeschrei,
Als ob der jüngste Tag erschienen sei,
Und wieder stürzte er zur Erde nieder,
Verwünschte sich und seine Seele wieder,
Und wälzte sich am Boden, halb von Sinnen,
Als führen Leib und Geist zugleich von hinnen.

Indessen aber hatten jene Zehn,
Als Jacob das Gewand so scharf beseh'n,
Aus seinen Worten über Zahn und Klauen,
Davon am Kleide keine Spur zu schauen,
Gemerkt, er ahne, dass sie falsch gesprochen,
Ja etwa gar die Unthat selbst verbrochen.
Deshalb versuchten sie's in andrer Weise
Und sprachen, listgen Sinnes, zu dem Greise:
„Dir zum Beweise, fangen wir im Nu
Und, wohlgeknäbelt, führen wir dir zu
Den Wolf, der Josef frass; dann selbst entscheide,
Ob er, ob wir, wer schuld an deinem Leide!“

Und so geschah es auch. Wie Sturmesweh'n,
Enteilten in die Wüste jene Zehn,
Durchstöberten im Fluge das Revier
Und fingen einen Wolf, ein grimmes Thier;
Dann schleppten sie, mit frischem Blut bestrichen,
Vor Jacobs Thüre hin den fürchterlichen
Und jauchzten: „Alles Unheils Grund, hier ist er,
Der unsern Bruder frass, der Hund, hier ist er!“

Betroffen sah der schwer geprüfte Mann
Das wider Recht verklagte Raubthier an,
Das dunkle Blut, das seinen Leib bedeckte
Und seiner Klauen Paar, das rothgefleckte.
Hierauf zu Ihm, der alle Wesen schuf,
Erhob er leise seinen Beterruf
Und sprach: „O Herr, zu deines Namens Ehre,
Die Gunst und Huld und Gnade mir gewähre
Und reden heisse dieses stumme Thier,
Auf meine Fragen Antwort geben mir,
Dass endlich meinem Geiste werde Klarheit,
Ob Jene Lüge sprechen oder Wahrheit!“
Dann zum Gefangnen trat er hin und sprach:
„Erbarmungsloses Raubthier, Wolf der Schmach,
Warum verschlangst du ihn, der meiner Seele
Labsal und Lebenssonne war, erzähle,
Ihn, der Genosse mir und Herzensruh
Und Tröster war, warum verschlangst du ihn?
Was that ich dir, dass du mein süßes Kind

Mir aus den Armen rissest so geschwind,
 Und was hat Josef selber dir gethan,
 Dass du so früh ihn seiner Lebensbahn
 Entführtest, seinen zarten Leib zerfleischtest
 Und eben diesen dir zum Futter heischtest,
 Den schlanken, schwächtigen, erkorst zur Speise,
 Statt, um ihn, aus der Heerden dichtem Kreise
 Ein Schaf zu greifen, dessen Fleisch, das fette,
 Dir sicherlich weit mehr gemundet hätte?
 Und — noch eins — wo geschah's? Auch dieses künde,
 Dass ich vielleicht ein Löckchen von ihm finde,
 Als theures Pfand fürs Leben es bewahre
 Und, sterbend, mir es lege auf die Bahre!“

Er riefs, und so, auf göttliches Geheiss,
 Gab Antwort ihm der Wolf: „Erhabner Greis,
 Profeten-Leiber waren allezeit
 Geheiligt mir, geheiligt und geweiht,
 Und nie berührt ich, noch berühr' ich einen,
 Ja, anzuschauen wag ich kaum den reinen;
 So auch dein Kind! Nie hab' ich es erblickt,
 Niemals hat seine Nähe mich erquickt,
 Und, käm ich jemals in den Weg dem Süssen,
 Bei Gott, ich stürzte dienend ihm zu Füssen;
 Ja, selber deine Heerden auf der Flur
 Umkreis ich, ehrfuchtsvoll, von ferne nur!
 Der ich das Vieh auf deinen Weiden schone,
 Wie thät ich Uebles deinem Liebessohne?!“

Und wieder frug ihn Jacob: Hat vielleicht
 Nicht etwa dennoch Kunde dich erreicht,
 Was meinem lieben Knaben zugestossen
 Und wer ihn schlug und wo sein Blut geflossen?!“

Doch wieder sprach der Wolf zurück: „Ach, nein,
 So dichten Schleier lüftet Gott allein,
 Und, was geschehen, Er allein mag wissen;
 Ich aber habe Josef nicht zerrissen.“

Und wieder seufzte Jacob: „Wahr, sehr wahr!
 Wie alles kam, Dem oben nur ist's klar!
 Du aber, um das letzte der Bedenken
 Als wärest du schuldig, von dir abzulenken,
 Sag an, was war nur deine letzte Beute,
 Dass Klau und Rachen dir so blutig heute?“

„Ach“, sprach der Wolf: „ich bin ein armes Thier;
 Aus Syriens Bergen, meinem Jagdrevier,
 Aus Syriens Wäldern trieb mich bittre Qual
 Nach Kanaan herab, in dieses Thal.
 Ein liebes Junges hatt' ich! Es verschwand
 Und nahm, so heisst's, den Weg in dieses Land;

Seither ist jede Freude mir vergällt
 Und, nach ihm forschend, irr ich durch die Welt,
 Such es in jedem Busche, rufe, frage
 Nach ihm in jedem Felde, jedem Hage,
 Und also, auf der Jagd nach meinem Kinde,
 Durchstreift ich, Herr, auch deine Weidegründe.
 Da stürzten plötzlich jene Zehn herbei,
 Umringten mich mit tobendem Geschrei,
 Ergriffen mich und banden mich zuletzt,
 So scharf ich auch zur Wehre mich gesetzt;
 Dann aber, als ich in ihr Netz gefallen,
 Dann strichen sie mir Blut auf Maul und Krallen,
 Worauf sie, scheltend, vor dein Haus mich trieben.
 So war's! und nun verführe nach Belieben.“

Bei diesen Worten wachte Jacobs Schmerz
 Von neuem auf. Der Wolke gleich, im März,
 Entrollten seinen Augen dichte Thränen,
 Dem Rollen fernen Donners glich sein Stöhnen,
 Und, schluchzend, rief er: „O mein armes Thier,
 Wie trefflich passen zu einander wir!
 Ist doch, was dich beschwert und ich empfinde
 Dasselbe Leid: die Sehnsucht nach dem Kinde!
 Durchlodert doch der Brand, der mich durchglüht,
 Derselbe Sehnsuchtsbrand, auch dein Gemüth,
 Und ist der Drang, der, unstät und verzagt,
 Dich, armes Raubthier, durch die Länder jagt,
 Derselbe Drang, der mir den Sinn verrückt,
 Dieselbe Qual, die mir das Herz zerstückt!
 So lass uns denn, die beiden Kinderlosen,
 Vom Wölflein dich, und mich vom Knäblein kosen,
 Gemeinsam klagen und gemeinsam weinen,
 Dich um dein Junges, mich um meinen Kleinen!“

Und wieder brach er aus in blutge Zähnen;
 Und auch das Raubthier, von dem gleichen, schweren
 Herzleide überwältigt, schluchzte leise,
 An bitterm Weh wetteifernd mit dem Greise.

Doch nun, als beide, der Profet, vereint
 Dem wilden Gast der Flur, sich satt geweint,
 Da winkte Jener, und mit Trank und Speise
 Liess er ihn stärken für die Weiterreise.

Dann aber, tiefergriffen, zum Gebete
 Erhob er, weinend, Blick und Hand und flehte:
 „Herr, dieses Thier lass dir empfohlen sein,
 Mit seinem Jungen wieder es verein’
 Und nimm der Trennung Schmerz aus seinem Herzen,
 Denn, ach, kein Schmerz vergleicht sich diesen Schmerzen!“

Josef wird verkauft.

Nun hört von Josef abermals die Kunde:.
Drei Tage lag er auf des Brunnens Grunde,
Wo Gabriel, sein himmlischer Gefährte,
Den hungernden mit Eden's Früchten nährte,
Als, Tags darauf, nach Gottes weisem Rathe,
Ein Karawanenzug dem Orte nahte.
Ein Kaufherr war's, ein wack'rer, der ihn führte,
Geachtet und geschätzt wie's ihm gebührte,
Auch Wohlstands halber männiglich bekannt,
Malik geheissen, Su'ur zubenannt,
Jahraus, jahrein, der Lastkamele viele
Geleitend zwischen Syrien und dem Nile.

Dem Brunnen unfern wurde halt gemacht
Und Mensch und Thier entledigt ihrer Fracht,
Indessen zwei von Malik Su'ur's Slaven, —
Beschir und Buschra nannten sich die Braven —
Forteilten, wie der Herr es anbefohlen,
Aus der Cisterne Wasser herzuholen.

Mit Schläuchen und mit Eimern, Hand in Hand,
So traten sie an der Cisterne Rand,
Und Buschra liess — er war von beiden Leuten
Der ältere — den Eimer niedergleiten.

Da sprach zu Josef so der Himmelsrast:
„Heil dir! in Blüthen schiesst dein Hoffnungs-Ast!
Rasch auf, und in den Eimer dich gesetzt!
Dort oben wird dir besser sein als jetzt!“

Gleichzeitig — sagt man — hub, auf Gottes Wink,
Der Eimer selbst zu reden an und „Flink,
Nimm Platz! steig ein, dass man uns aufwärts winde“
Sprach er mit Menschenlauten zu dem Kinde.

Da setzte sich der Holde, und in Eile
Zog ihn der Knecht empor am starken Seile.

Nun aber, als er überm Brunnenrand
Auftauchte, flog ein Schimmer übers Land,
Als stiege, Morgens, überm Bergeswall
Des Ostens leuchtend auf der Sonnenball,
Nur milder, milder noch, wie Mondlicht schier,
Und, staunend, schauten Buschra und Beschir
In Josefs Wangen, wie in Spiegeln, reinen,
Die eignen Züge rückgestrahlt erscheinen.
Und weiter stets ergoss der Schimmer sich,
Dass selbst des Tages Glanz vor ihm erblich,
Und beide Slaven wie geblendet standen,
Aus Schrecken fast die Sinne ihnen schwanden.

Auch Josefs Brüder stutzten, als von ferne

Sie's leuchten sahen über der Cisterne,
 Und sprachen unter sich: „Was mag das sein?!
 Die Welt durchfliegt ein ungewohnter Schein
 Und wehen fühlt man eine laue Luft,
 Wie Kampfer würzig und wie Moschusduft;
 Woher nur dieser Wohlgeruch und Schein?!
 Sollt' etwa Josef auferstanden sein,
 Und zog ihn Gott aus dem Cisternen-Schlunde,
 Weil's also aufblitzt aus dem dunklen Grunde?!

Da ward die Rose ihrer Lust zum Dorne;
 Fortstürzten sie, wie toll, zum Wüstenborne
 Und stürmten in den Kreis, in wilder Hast,
 Darin der kindliche Profetengast,
 Im himmlischen Gewand, voll Duft und Farbe,
 Da stand, nicht ungleich einer Blumengarbe.

Verwirrt und sprachlos starrten hin die Zehn —
 Und, traun, sie hatten Grund, verwirrt zu steh'n
 Vor jenem Glorienschein auf Josefs Wange,
 Der Strahlen warf vom Auf- zum Niedergange! —
 Dann aber stürzten Alle auf ihn zu,
 Umringten ihn, ergriffen ihn im Nu,
 Und tobten, fluchten, wetterten, die Kecken,
 Als brächen los des jüngsten Tages Schrecken.

Doch Malik trat den Wüthenden entgegen
 Und sprach: „Beglück' euch Gottes reichster Segen!
 Was aber, sagt, verbrach der Knabe nur —
 Im Antlitz trägt er hoher Zukunft Spur —
 Und welchen Frevels that er sich erdreisten,
 Dass ihr ihn straft mit Flüchen und mit Fäusten?“

„Ein Slave, Herr,“ versetzte Simeon,
 „Ein Slave ist's und eines Slaven Sohn,
 Ja wohl, ein Slave, ein im Haus geborner,
 Doch ein misrathener und ein verlornen;
 Denn, dreifach ist er schlecht und niederträchtig:
 Triefäugig ¹⁾, erstens, zweitens, fluchtverdächtig
 Und, drittens, diebisch! Höre nur ein Mal:
 Drei Tage sind's, dass er ein Ross uns stahl
 Und dann abhanden kam als ob die Thore
 Des Abgrunds ihn verschlungen wie einst Kore;
 Wir suchten ihn; er aber blieb verschwunden,
 Bis wir ihn hier, am Brunnen, aufgefunden.“

Gleichzeitig raunten — in hebräischer Zunge —
 Die Andern Josef zu: „Verdammter Junge,
 Sprichst du nicht ebenso wie Simeon hier
 Und willst uns Lügen strafen, hauen wir

1) Offenbar eine Anspielung auf Josefs vom Weinen entzündete Augen.

Dich stracks mit unsern blanken Schwertern nieder,
Zermalmen dir die Seele und die Glieder!“

Sie riefen's — und Entsetzen überkam
Den armen Knaben, als er sie vernahm,
Weil ihm bewusst von jenen Fürchterlichen,
Dass ihre Thaten ihren Worten glichen.

So kam's, dass, als ihn Malik, liebeich frug:
„O du, der so bescheiden scheint wie klug
Und jetzt schon — mit und ohne Fehl — mir theuer,
Sag an, bist du ein Slave oder Freier,“
Der Zitternde, aus Angst vor jenen Zehn,
Statt, kecken Muths, die Wahrheit zu gesteh'n
Und offen sich als „Freien“ zu bekennen,
Es vorzog, sich ein Sklavenkind zu nennen,
Gedämpften Tons beifügend nur, im Stillen:
„Ja, Slave — aber nur von Gottes Willen!“

Dann aber fiel er vor den Brüdern nieder
Und rief — doch gleichfalls auf hebräisch wieder —
Sie, flehend, an: „O tilgt den alten Groll
Aus eurer Brust und seid erbarmungsvoll!
Folgt doch, wie lang sie immer währen mag,
Auch auf die längste Nacht zuletzt der Tag,
Und löst doch jeder Groll und Zwist hienieden, —
So heiss er tobt — sich endlich auf in Frieden!
Ich aber suchte niemals mit euch Streit,
Bin alles zu vergessen gern bereit,
Will Gutes euch erweisen, Gutes nur,
Will eure Heerden weiden auf der Flur,
Mich gürten mit dem Gurt der Sklaverei,
Thun was ihr heischt, ob leicht ob schwer es sei;
Nur — muss ich schon im Sklavenkittel wandern —
Lasst euch mich dienen, aber nicht den Andern!“

•So jammerte der Arme! Tief ergriffen,
Vernahm ihn Juda. Helle Thränen liefen
Ihm übers Antlitz, und des Bruders Sache
Vertrat er eifrig in hebräischer Sprache.

Doch jene Harten blieben unerweicht,
Dem Hauch der Scham, des Mitleids, unerreich;
Unmuthig an den Nägeln kauten sie
Und grimmen Blicks auf Juda schauten sie,
Als Malik ihren Wortkampf unterbrach
Und zu den Hassgefüllten also sprach:
„Kein halbwegs kluger Mensch — und zwar mit Recht —
Kauft solchen dreifach lasterhaften Knecht!
Ich aber wag es, will den Jungen nehmen,
Will euch befreien von dem Unbequemen
Und Zahlung leisten — aber nur in Stoffen,

Wenngleich in schön'ren als ihr je getroffen.“

Doch Simeon versetzte: „Herzlich froh
Sind wir des Handels! Doch nicht so, nicht so --
Nein, nicht für Stoffe, nicht für Waaren, nein --
Für baares Geld nur sei der Bursche dein!
Ja, gäbst du hundert Stücke Goldbrokat,
Wir würden sie verweigern, in der That!
Doch — zahlst du baar — und wären's nur zehn Batzen —
Wir sind's zufrieden: nimm ihn hin, den Fratzen!“

Da löste Malik seiner Börse Schnur,
Doch — siehe — achtzehn Silberlinge nur
Entrollten ihr — nicht weniger, noch mehr —
Wie eifrig er auch tappte hin und her.

Und hiebei blieb es auch! Sie übergaben —
Er ihnen den Betrag — sie ihm den Knaben!

So ward um wenig schnödes Silbergeld
Verschachert jenes Paradiesesfeld,
Und, die's verschachert, freuten sich sogar
Des Bettelsoldes, der ihr Antheil war,
Denn, — nicht auf dieser Waare zu gewinnen,
Nein — nur sie loszuschlagen war ihr Sinnen.

Doch nun, o sieh, auf göttlichen Befehl,
Tritt abermals vor Josef Gabriel
Und, sichtbar ihm — den Andern unsichtbar, —
Beut er des Welterschaffers Gruss ihm dar,
Der, durch den Engel, also zu ihm spricht:
„Ei, spiegle doch im Wasser dein Gesicht!
Nicht minder reizend ist in dieser Stunde
Als neulich, unten, im Cisternen-Schlunde,
Ja, holder noch, vielleicht, als da im Bronnen
Es dir entgegenleuchtete wie Sonnen!
Wie hat sein Anblick damals dich ergetzt!
Wie schwelgtest du in Selbstgefühl! — Und jetzt,
Jetzt kauft man dich um achtzehn Silberlinge! —
Hieraus entnimm den Werth der Erdendinge.“

Samum.

(Josef wird in Maliks Karawane, als Slave, nach Egypten geführt. Während der Reise kommt er am Grabe seiner Mutter Rachel vorüber, lässt sich, unbemerkt, vom Kamele herab, wirft sich auf den Grabstein nieder und klagt der Entschlafenen seine Leiden, sie laut und dringend beschwörend, auch ihn aus dem Leben hinwegzunehmen.)

So schrie er auf in höchster Seelenpein,
Doch Niemand hörte ihn als Gott allein,

Nicht Malik selber, noch die andern Reiter,
Und, achtlos, zog die Karawane weiter.

Da fiel von ungefähr der Blick des Mohren,
Den man zu Josefs Wächter auserkoren,
Auf dessen Thier, und — sieh — der Knabe fehlte! —
Flugs ritt der schwarze Knecht, der angstgequälte,
Den Weg zurück und sprengte, kreuz und quer,
Im Dunkel lange fruchtlos hin und her,
Bis ihm des Jungen eignes Wehgeschrei
Den Platz verrieth wo er zu finden sei.

Zornschnaubend, stürzte sich auf ihn der Wicht
Und hieb ihn also grimmig ins Gesicht,
Dass der Misshandelte im Schmerzesdrange
Sich wand und ringelte wie eine Schlange.

Da — wie ihn selber — so durchzuckte jäh
Das ganze Weltall namenloses Weh,
Ja, selbst die Engel in den sieben Sphären
Erbarmten sich und brachen aus in Zähren.

Auch Gabriel stand wieder da im Nu
Und flüsterte dem jungen Dulder zu:
„So spricht der Herr: Vertilgen, eh sie's ahne,
Will ich im Zorne diese Karawane;
Zweifache Sintfluth über sie verhäng ich,
Zugleich mit Fluth und Flammen sie bedräng ich,
Den Wüstengrund, darauf sie wandelt, spalt ich
Und in den Abgrund schleudre Jung und Alt ich!“

Der Engel sprach, doch Josef, voll der Güte,
Erwiederte: „Behüte, Herr, behüte!

Nicht allzustreng, du Allgerechter, richte
Und nicht die Seelen dieser Schaar vernichte;
Nur durch ein Zeichen deine Macht bezeuge,
Dass sich ihr Haupt vor Deiner Grösse beuge.“

So er! — und kaum war sein Gebet verhallt
Und aufgeschwebt des Engels Lichtgestalt,
Als heftiges Zittern Berg und Thal durchdrang
Und dumpfes Dröhnen durch die Lüfte klang;
Die Sterne wurden trüb und loschen aus,
Mit Wust erfüllte sich die Welt und Graus;
Losbrach ein Sturm, der so gewaltig schnob,
Dass er die Bäume aus den Wurzeln hob;
Dazwischen scholl ein Brausen und ein Rollen,
Wie einst am jüngsten Tag, dem schreckenvollen,
Und Erde, Steine, Staub und Wirbelsand —
Was derlei Zeugs sich in der Wüste fand —
Aufgriffs der Samum, und im tollen Fluge
Ins Antlitz warf er's jenem Handelszuge,
In Mund und Augen warf er's dem Gelichter,

Auf Gottes Wink, des mächtigsten der Richter.

Da stockte plötzlich der Kamele Gang;
Der Treiber Singsang und der Schellen Klang
Verstumte, Schauder fasste Leib und Seele,
Ein Stossgebet entrang sich jeder Kehle,
Und, schwindelnd, niederstürzten, Mensch und Heerde,
Nach Rettung kreischend zu dem Herrn der Erde.

Allein, umsonst! vergebens war ihr Flehen
Und toller nur begann der Sturm zu wehen,
So toll als ging die Welt aus ihren Klammern;
Fruchtlos verhallten Schreckensruf und Jammern,
Vergebens schollen Wehgeschrei und Stöhnen;
Des Himmels Rache liess sich nicht versöhnen!

Da, plötzlich, kam es Malik Su'ur vor
Als ob ihn Gott erleuchte. Rasch empor
Sprang er und rief: „Glückauf, glückauf, ihr Leute!
Errathen hab ich, was der Sturm bedeute!
Begangen wurde, glaubt mir, eine Sünde,
Dafür der Herr uns straft mit diesem Winde,
Verübt ein Frevel — und für diesen müssen
Wir Alle nun mit Leib und Leben büssen!
Darum, wer immer solche That gethan,
Er gebe, ich beschwör ihn, selbst sich an,
Dass Gott vielleicht, versöhnt durch unsre Reue,
Von dieser Unheils-Sandfluth uns befreie.“

So rief er! Schreckerstarrt, vernahm's der Mohr,
Der Hüther Josefs, fuhr in Hast empor
Und stammelte: „O Herr voll milden Sinns,
Der Frevler, den du meinst, ich selber bins!
Dort, jenen Burschen, den Hebräerjungen —
Im Dunkel war er heimlich abgesprungen,
Und wollte Reissaus nehmen, wie mirs schien,
Und floh auch wirklich — ich verfolgte ihn
Und trachte fruchtlos lange hin und her
Und sucht' ihn in die Kreuz und in die Quer,
Bis ich ihn endlich, hart am Strassenrand,
Auf einem alten Grabe liegend fand!
Sein Auge floss von Thränenlauge, trüber,
Sein Mund von Seufzern und von Klagen über;
Mich aber ärgerte der freche Wicht;
Da schlug ich ihm die Fäuste ins Gesicht
Schalt ihn Betrüger, Lump und Galgenstrick
Und schleppte, fluchend, ihn des Wegs zurück.
Er aber wand und krümmte sich aus Schmerz;
Dann sprach er leise Worte himmelwärts,
Und, — sonderbar — noch in derselben Stunde
Brach los der Sturm als ging' die Welt zu Grunde.“

Ergrimmt hört Malik den Verwegnen an,
Zerzt ihn vor Josef hin und spricht sodann:
„O Josef, du, des Glaubens Schirm und Huth,
An diesem Schwarzen kühle deine Wuth;
Schwer hat er dich beleidigt, wie er sagt,
Dich, Edlen, hart zu züchtigen gewagt;
Hier, nimm ihn, tödt ihn und besorge nichts —
Wen kümmerte das Leben solchen Wichts?! —
Dann aber, wenn gesättigt deine Rache,
Dann fieh den Himmel an in unsrer Sache,
Dass er vielleicht uns Schlimmeres erspare,
Schuldloses Volk vom Untergang bewahre.“

Doch Josef blickt ihn lächelnd an und spricht:
„Ich bin, o Herr, vom Stoffe Derer nicht,
Die an Denjenigen, die sie betrüben,
Durch Schläge oder Tod Vergeltung üben!
Nur Liebe, Liebe heg ich im Gemüthe,
Erbarmen nur für Jedermann und Güte,
Und, was auch dieser Mohr an mir verbrochen,
In vorhinein hatt' ich ihn freigesprochen.“

Hierauf zu Diesem trat er, sanfter Weise,
Und streichelte die dunkle Haut ihm leise;
Und da, o sieh, auf göttliches Geheiss,
Ward jener finstre Neger plötzlich weiss.

Dann betete der Fromme noch ein Mal,
Und Frieden senkte sich auf Berg und Thal,
Beschwichtigt ruhten Luft und Sand und Herzen,
Und wieder flammten auf des Tages Kerzen.

Eine neue Uebersetzung des Man-yô-siu.

Von

G. H. Schils.

Als das in aller Hinsicht wichtigste Monument der alt-japanesischen Poesie muss jedenfalls das Buch betrachtet werden, welchem die Eingeborenen den Titel Man-yô-siu beigelegt haben. Die Bedeutung dieses Titels ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Will man ihn nach dem Sinne der chinesischen Charaktere, die denselben ausdrücken, erklären, so müsste man ihn übersetzen: „Sammlung von zehntausend Blättern“. Die zahlreichen Commentare, welche im Laufe der Zeit diesem Werke beigegeben wurden, haben diesen Titel auch anders erläutert. Einige wollen, dass yô identisch sei mit go Zeitalter und setzen als synonym zu diesem Worte daï Regierung. Da nun das Wort man zehntausend häufig gebraucht wird um eine unbestimmte aber grosse Zahl zu bezeichnen, so würde nach gedachter Auslegung der Titel nichts anders als „Sammlung aus vielen Jahrhunderten“ oder „Regierungsepochen“ bedeuten. Wieder andere behaupten yô sei identisch mit dem Worte ka (Gedicht) und erklären demzufolge „Sammlung unzähliger Gedichte“. Natürlich wird den, welcher mit den Eigenthümlichkeiten der Sinico-japanesischen Sprache und Litteratur unbekannt ist, eine solche Interpretation nicht nur in Erstaunen setzen, sondern auch als willkürlich und sehr gewagt erscheinen. Wenn man jedoch bedenkt, dass dieses Buch ganz mit chinesischen Buchstaben geschrieben ist, die in sehr vielen Fällen die ihnen eigene Bedeutung verlieren um nur mehr als blosse Lautzeichen (Silben) zu figuriren; berücksichtigt man ferner, dass von der Zeit ab, wo diese Sammlung geschrieben wurde, bis heute, das Japanesische wahrscheinlich in seiner Aussprache Aenderungen erfahren hat: dann werden solche Erklärungen japanesischer Commentatoren mehr Wahrscheinlichkeit annehmen. Die Sammlung selbst soll von einem gewissen Tatibana Moroye, der den Titel Sa-daï-shin oder Grossofficier führte und zur Zeit der Kaiserin Kau-ken (749—759 n. Chr.) lebte, begonnen und unter dem elften Mikado Hei-shei (806—809) vollendet worden sein.

Wer die letzte Hand an dieses Werk gelegt, ist noch nicht mit Zuverlässigkeit bestimmt worden. Man nennt als solchen gewöhnlich Oho-tomo-no Sukune Yaka-moti.

Viele dieser Gedichte sind nur schwer oder gar nicht mehr verständlich, selbst für die Gelehrten Japans; andere bieten ein gewisses Interesse durch ihre historischen Anspielungen; viele endlich haben einen poetischen Ausdruck, der selbst von solchen empfunden wird, welche nicht in die Poesie und das eigenthümliche Leben der ostasiatischen Völker eingeweiht sind. Zudem wird auch der Sprachforscher durch das Studium dieses Buches in die alte Sprache Yamato's eingeführt werden.

Leider sind nur Bruchstücke dieser Sammlung in europäische Sprachen übersetzt worden. So z. B. hat Pfizmaier deren mehrere übersetzt in seinem Werke: „Ueber einige Eigenschaften der japanesischen Volkspoesie“, und in den „Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften“. (Wien, 1852, Band VIII, p. 377.) Andere finden sich in französischer Uebersetzung nebst Originaltext und zahlreichen interessanten Erklärungen vor in der prachtvoll ausgestatteten „Anthologie Japonaise“ von de Rosny (Paris, 1871, p. 1) und fünf Gedichte in den „Mémoires du Congrès international des Orientalistes“ (première session, Paris, 1873, Bd. I, p. 273)¹⁾, deren Uebersetzer der japanesische Gelehrte Imamura Warô ist. Eine gute hierhin gehörende Arbeit hat auch Dr. Lange geliefert in seinen „Altjapanesischen Frühlingsliedern“, welche er aus dem Abschnitt *Ko kin waka shu* der gedachten Sammlung übersetzt hat. (Berlin, 1884).

Nachdem wir so übersichtlich das Bestehende dargestellt haben, wollen wir hier nicht weiter von den genannten, sondern von der neuen von dem Japanesen Matu nami Masa Nobu unternommenen französischen Uebersetzung reden. Dieselbe soll nach der Absicht dieses Gelehrten das ganze Werk begreifen und in den „Mémoires de la Société académ. des Etudes Japonaises et Indo-chinoises“ (Paris, Maisonneuve) aufgenommen werden. Bis jetzt sind Uebersetzungen in zwei Lieferungen der erwähnten Zeitschrift erschienen (Januar- und Juliheft 1885). Es ist leicht zu begreifen, wie gross die Schwierigkeiten sind, die eine solche Arbeit bietet, und daher ist es als ein grosser Vortheil zu betrachten, dass die Uebersetzung von einem Manne unternommen wurde, der nicht allein des Japanesischen vollkommen mächtig ist, sondern auch die zahlreichen Commentare zu dieser Sammlung studiren konnte. In dem Hefte des Monates Januar 1885 finden wir den Text; seine Transcription und Uebersetzung. Die Transcription in lateinischen Buchstaben ist deshalb von grosser Wichtigkeit, weil das Werk selbst, wie schon vorher bemerkt, ganz mit chinesischen Charakteren geschrieben ist, die bald die Bedeutung des betreffenden Wortes darstellen, bald aber auch nur als Silbenzeichen dienen, und auch deshalb, weil die ganze Aussprache der Wörter nur eine echt japanese-

1) Jetzt unter dem Titel „Lotus“ erscheinend.

sische sein darf. Aus diesen Gründen ist nicht allein die Umschreibung der sinico-japanesischen Schriftzeichen von grösster Bedeutung, sondern es muss auch, da die Textausgaben in Europa ziemlich selten sind, die Wiedergabe des japanesischen Textes wie dieses auf Rath des Herrn de Rosny geschehen, als sehr nothwendig betrachtet werden, soll die Uebersetzung dem Fachgelehrten nützlich werden. Es ist deshalb sehr zu bedauern, dass der zweite Artikel im Julihefte 1885 den Text nicht mehr unterbreitet. Dieses benimmt der Arbeit einen grossen Theil ihres Werthes.

Was nun die französische Uebersetzung selbst anbetrifft, so ist dieselbe fliessend gehalten und deshalb auch nicht wörtlich; dadurch aber kann der Leser, welcher des Japanesischen nicht mächtig ist, sich kein vollkommenes Bild der japanesischen Form der Gedichte machen. Dieses wiederzugeben ist aber auch, sagen wir es gleich, der französischen Sprache schwer. Zum Beweise dieser Behauptung setzen wir eines dieser Gedichte hierher. Es ist eines der Lieder, welches die Prinzessin Nakano Mikono Mikoto, im Begriffe sich mit Kô-Toku zu verehelichen, ihrer Amme Ha-shiu-to-no Murashi oyu übergab, damit sie dieses zu den Füssen ihres Vaters des Kaisers Sho-wei niederlegen sollte, als derselbe in die Gefilde von Utino zur Jagd zog.

Japanischer Text:

Die deutsche Uebersetzung würde etwa lauten:

- | | |
|---------------------|--|
| 1. Yasumi tsishi | 1. Den doppelendigen Bogen, |
| 2. Waga oho kimi-no | 2. Seine Majestät der Grossherr |
| 3. Ashita niwa | 3. Zur Morgenzeit |
| 4. Tori made tamaï, | 4. Geruht er ihn zu streicheln, |
| 5. Yube niwa, | 5. Zur Abendzeit, |
| 6. Jyoshi tateteshi | 6. Nachdem er sich erhoben |
| 7. Mitora shi-no | 7. Ergreift der Kaiser ihn, |
| 8. Adusa-no yumi-no | 8. Den von Adusaholz gefertigten Bogen |
| 9. Nari hazuno | 9. Und die elfenbeinernen Enden (sc. des Bogens) |
| 10. Otsu nari. | 10. Ertönen. |

Die französische Uebersetzung von Matu Nami Masa Nobu lautet:

„On entend le son de la corde de l'arc d'Adusa que Sa Majesté l'Empereur caresse le matin et emploie pour chasser le soir.“

Aus dieser kleinen Notiz wird man sich leicht einen Begriff machen können von den Schwierigkeiten einer solchen Arbeit. Denn obgleich wir uns bestrebt haben, so viel als möglich den Text wörtlich zu übersetzen, so wird dem Kenner des Japanesischen nicht entgehen, welcher Unterschied zwischen dem Original und unserer Uebersetzung besteht. Hoffen wir, dass die von dem Japanesischen Gelehrten unternommene Arbeit bald fortgesetzt werde und ihren Abschluss finden wird, und dass er uns auch fernerhin den Orginaltext neben der Umschreibung geben wird.

Vergleichende Studien.

Von

J. Barth.

I.

Ueber biliterale Nomina.

Von schwachen Stämmen $\text{כ}''$ oder $\text{כ}'$ haben sich schon im Ursemitischen Nomina abgeleitet, welche den letzten Stammradical entweder gänzlich verloren oder nur noch in dem Vocal des verkürzten Nomens eine Spur desselben erhalten haben. Das Thema tin des Zahlworts zwei (אַתָּנָן , $\text{بَئِينَ$, اثنان) z. B. geht ¹⁾ auf den Stamm תָּנִי „falten, übereinanderlegen“ zurück, von dessen Bedeutung jene erstere erst abgeleitet ist. Daher gehen auch dreiradicalige Nomina vom gleichen Stamm in gleicher Bedeutung neben jenem verkürzten tin her, wie תָּנִי „ein Zweiter“ ferner תָּנִי (dasselbe), in einem alten Vers: $\text{יֵסוּדֹתָנָנָא מִן סְוָנָא}$ (Ham. 257, 1) „der Zweite unter uns ist Herrscher bei Anderen“. — Wie ferner im Hebräischen בָּל von demselben Stamm בָּלָה kommt wie das trilaterale בָּלָה , so auch im Arabischen بَل vom gleichen Stamm wie بَلَى . Von Nominibus ohne eine Feminin-Endung vgl. ferner im Nordsemitischen عَل mit arab. عَلَى , — عَل mit arab. إِلَى , — عَد ²⁾ mit عَدَل in حَبْل * حَبْل , — عَد mit عَدَل in حَبْل * حَبْل , — in welchen Fällen die

1) Vgl. darüber die Darlegungen von Philippi, ZDMG. 32, 21—98. zur Frage der verkürzten Nomina namentlich S. 72 ff.

2) Auf die von de Lagarde (G. G. A. 1884, S. 281) gegen die Radicalität des j erhobenen Einwendungen und einige damit zusammenhängende Fragen gedenke ich bei Gelegenheit eines weiteren Aufsatzes zurückzukommen.

vollen Formen im Nordsem. nur vor Suffixen und im Hebr. noch in archaistischer Diction vorkommen. Weiter ist das hebr. ^{אש} „Feuer“ hinten verkürzt, wie die Uebereinstimmung des syr. ^{ܐܫܐ} „Fieber“ mit äth. ^{አሳት}¹⁾ beweist. Hierhin ist auch das verkürzte ^{אש}, ^{אש} zu rechnen, dessen dreiradicaligen Stamm das Assyrische in ^{išû} bewahrt und der im Bibl.-Aram. in der absol. Form ^{אִשְׁתִּי} (Dan. 2, 10. 11, 3, 29 u. s. w.), sonst im Aram.-Syrischen in den Suffixformen (^{אש} u. s. w. wie ^{ܐܫܐ}) sich noch erhalten hat. Dass, wie die vorher genannten Präpositionen, auch ^{אש}, fem. ^{אשה} vom St. ^{אשה} ausgeht (vgl. hebr. ^{אִשָּׁה}²⁾ und die volle Form ^{אִשָּׁה} (im HL durchweg³⁾), ^{אש} = ^{אִשָּׁה} ist, ist bekannt und auch von Philippi (a. a. O. S. 72) angeführt. — Ferner gehört hierher das Thema ^{אש}, welches dem Plur. ^{אִשִּׁים} zu Grunde liegt, während der Sing. ^{אִשָּׁה} unverkürzt erscheint⁴⁾, sowie weiter das syr. ^{ܐܫܐ}, der targ. Plur. ^{אִשִּׁין}, mischn. ^{אִשִּׁין}, also ein Thema ^{pēr} vom St. ^{אשה}, während im hebr. ^{אִשָּׁה} die volle Form vorliegt. — In demselben Verhältniss steht das syr. ^{ܕܢܐ} „Kugelgelenk“ Hi. 31, 22 zu dem N. ^{כר} (Mischna) ^{ܕܢܐ} „runder, kugelartiger Haufen“ über dessen dreiradicaligen Stamm wir unten noch reden werden. Aehnlich, aber nicht dasselbe ist es, wenn im Moabitischen zum Plur. ^{אִשִּׁים}⁵⁾ der Sing. ^{אִשָּׁה}⁶⁾ gehört; hier wäre, nach der hebr. Umschreibung wenigstens, der letzte Radical nicht weggefallen, sondern vom Ausgang her in die Wortmitte gedrungen, wie bei ^{אִשָּׁה} „junger Löwe“, vgl. mit ^{ܐܫܐ}. (Vgl. das lange ^e in ^{pērê}, ^{kērê}).

Wenn solche verkürzten Nomina Feminina neben sich hatten, so konnte bei diesen die Endung ^t ohne vocalische Verknüpfung an das verkürzte Nomen antreten. Vgl. ^{ܬܢܐܢ} aus ^{tin} + ^t

1) Vgl. Nöldeke, neusyr. Gr. S. 97.

2) Uebereinstimmend mit dem arab. ^{راعي} (von ^{رعى}) „Genosse“ im modernen Beduinendialect von Syrien, vgl. Fleischer, ZDMG. 5, 9, Wetzstein, das. 22, 115.

3) 1, 9. 15; 2, 10. 13; 4, 7, vgl. auch das K'rê ^{wērê'ôthaj} zum K'thîb ^{wērâjôthaj} Ri 11, 37.

4) Genau so ist das Nomen masc. ^{אִשָּׁה} unverkürzt, während dessen Feminin ^{אִשָּׁה} die verkürzte Form ^{אִשָּׁה} zu Grunde liegt.

5) Jer. 48, 24.

6) Jes. 15, 1; 16, 11; Jer. 48, 31. 36; auf dem Meša-St. קר Z. 12. 24.

(+ ani) — בָּלִי aus bīl + tī¹⁾ — كَلَّانِ vom Thema *kel*, vgl. كَلَّانِ (Stamm כלל = כלל, vgl. בָּלִיִּם חָלָל).

Die Scheu des Semitischen vor zweibuchstabigen Nominibus bewirkte es jedoch, dass Masculina dieser verkürzten Nomina selbst im Nordsem. selten, im Arabischen fast gar nicht erscheinen. Das durchgreifende Gesetz der triliteralen Bildung hatte die Wirkung, dass bei Weitem häufiger solche verkürzte Nomm. von vornherein die Feminin-Endung zu sich nahmen. Diese hat hier keine geschlechtliche Function, sondern dient nur dazu, den Ausfall am Wortgewicht zu compensiren, der durch den Abgang des dritten Radicals entstanden ist²⁾. Von dieser Art ist im Hebr. שָׁקָה „Tränke“ (auch שָׁקָה in dem Plur. שְׁקָרוֹת) vom St. שָׁקָה = سَقَى (auch sab. und äth.) — גָּדָה „Leib“ Hi. 20, 25 vgl. mit dem gewl. גָּדָה, syr. ܡܕܐܝܬܐ³⁾. Im Arab. z. B. vom St. حَظَّ, (welcher Derivate wie حَظْوَةٌ, Plurr. fr. wie حَظَى حَظَاءٌ hervorgebracht hat und auch im Sabäischen als حَظِي vorliegt), ein verkürztes حَظَّ —, vom St. نَغَا „fehlerhaft sprechen“ (von welchem schon im Korān نَغَوٌ und نَغَا لَغِيَّة belegt sind; auch hebr. נָגַד Hi. 6, 3; auch Ob. 16?) ein verkürztes نَغَا —, كَبَّ „Kebricht“ vom St. كَبَا „ausfegen“, von dem auch كَبَا ausgeht. Eine Reihe weiterer Fälle wird unten im Einzelnen besprochen werden.

Wer nicht בָּל, גָּל, גָּל für älter hält, als die dreiradicaligen Formen, ist auch nicht berechtigt, das hebr. שָׁקָה für älter zu halten, als den ursemitischen triradicalen St. שָׁקָה —, das spät-hebr. und syr. *pēr* für älter als פָּרַי und den St. פָּרַה —, das Thema *kel* im Pl. *kelim* für älter als den Sing. כָּלִי und den ursemitischen Stamm כלל und כלל „einschliessen“⁴⁾. Da durch die erstgenannten

1) Ueber die Function des i in solchen Endungen vgl. Olshausen § 123 d, Stade § 343 a.

2) Wie dies ja beim Wegfalle eines ersten Radicals bekanntermassen geschieht, vgl. لَدَّ, لَدَّ, —, لَدَّ, لَدَّ, —, لَدَّ, لَدَّ u. dgl. m.

3) Nöldeke, mand. Gr. S. 103.

4) Beide Stämme wechseln im Hebr. und sind natürlich im Aram.-Syr. nicht zu unterscheiden. Die Bedtg. ist im Syr. durchweg, wie oft im Hebr. „einschliessen = hindern, hemmen“. Ges. lex. [10] vergleicht noch حَلَّ („Ein-

und die oben schon besprochenen Fälle die Verkürzbarkeit der Nomina von י"ו-Stämmen erwiesen ist, so ist ohnehin in diesen letzteren Bildungen die etwaige Annahme, dass die bilateralen Nomina älter sein sollten, als der trilaterale Stamm, ohne Stütze.

Durch die Einwirkung eines hinten weggefallenen i entsteht, wie die Fälle חָטָא, בָּלִים, בָּלִי, בָּלִי u. s. w. zeigen, in der verbliebenen

einzigen Stammsilbe, sehr häufig ein i. Dieser Vocal kann im Nordsemitischen noch eine weitere lautliche Umbildung erleiden. Tritt nämlich am Wortende die vocallose Fem.-Endung t an und entsteht hierdurch eine doppelt geschlossene Silbe¹⁾, so verwandelt sich im Hebräischen und, jedenfalls unter gewissen lautlichen Verhältnissen, auch im Syrischen, das kurze i der Stammsilbe in ä. — Um dieses wichtige Gesetz zu belegen, welches meist bei der Beurtheilung von einschlägigen Formen unberücksichtigt gelassen wird, sei hier auf einige Erscheinungen desselben verwiesen. Die verkürzten Infinitive von י"ו-Stämmen haben bekanntlich im Ursemitischen in der ersten Silbe ein i, vgl. z. B. לִבֵּא mit לִבֵּה, לִבֵּא mit לִבֵּה

und den hebr. Suffixformen שָׁבַי u. s. w. Sobald aber im Hebr. die Stammsilbe doppelt geschlossen wird, stumpft sich dort das i zu ä²⁾ ab. Vgl. לָרָה, שָׁבַה, רָרָה u. s. w. mit den Formen bei offener Silbe לָרָה, רָרָה, רָרָה. — Auf diesem Gesetz beruht weiter die doppelte Femininbildung zum Partep. praes. kōtāl, welche einerseits, bei offener zweiter Silbe ihr ursprüngliches i hat: בִּגְדָה, כִּתְרָה³⁾, dagegen bei doppelt geschlossener ein ä wie in אִמְנָה, יִשְׁבָּה, יִלְרָה auch יִלְרָה, bei Guttur. יִרְרָה u. s. w. Durch Verkennung dieses Lautgesetzes hat man mehrfach, wie Ols-

fassung" ==) Kopfbinde. — Im Arab. vgl. كَلَّ „schützen“ Kor. 21, 43; Ham. 152, 3, im Assy. das N. kalā kalātu, (s. Fr. Delitzsch, hebr. lang. 25) von einem י"ו- (י"ו) St. gebildet. Ein regelrechter hebr. Plural zu בָּלִי wäre בָּלִיָּם. Diesen darf man wohl in den erbeuteten כָּלִי הָאֵשׁ [וְחָן] des Meša-St.'s (Z. 23) sehen, nachdem der früher an anderer Stelle desselben gelesene Stat. estr. pl. כָּלִי (Z. 18) durch Socin's und Smend's Revision beseitigt ist.

1) Dies ist der wirkliche Charakter solcher Silben trotz des eingeschobenen tonlosen ä.

2) So wird es auch richtig von Stade 619 h gefasst, während Olsh. § 147 c die Y-Formen als „abgeschwächt aus a“ ansieht.

3) Bei nicht substantivischem Gebrauch ist in laufender Rede der Ausfall des Y-Vocals gewöhnlicher, wie יִשְׁבָּה אִמְנָה, s. Olsh. § 177 b. Dies liegt offenbar an verschiedenartiger Betonung des participialen und des substantivischen Nomens in älterer Zeit, als noch nicht die Feminin-Endung unter allen Umständen den Ton an sich zog.

hausen¹⁾, Stade²⁾, Kautzsch³⁾ sich für die letzteren Feminina ein eigenes angebliches Part. msc. *fā'al* construiert, welches weder im Hebr. noch sonst irgendwo aufzutreiben ist. Es wäre ja, falls ein solches je existirt hätte, unbegreiflich, warum nicht auch Femm. mit der Endung ה־ in der Form אֲהָרָה , אֲהָרָה , אֲהָרָה und אֲהָרָה u. A. m.⁴⁾ Ueberall ist hier das rein lautliche Moment der Doppelconsonanz am Silbenschluss der Anlass zur Trübung des *Y* in *e*. — Hierauf beruht es nun auch, dass verkürzte Nomina von ל־ -Stämmen, als deren Vocal wir ein *Y* erwarten würden, bei tonloser Feminin-Endung *t* ein *e* aufweisen. Ein solches hat z. B. בִּכָּה „Binde“ oder „Tuch“ Ez. 13, 18. 20 (vom St. בִּכָּה) mit welchem Fr. Delitzsch⁵⁾ assyr. *kustu* „Band“ verglichen hat —, קָרָה „Stadt“ vom St. קָרָה (קָרָה) + *t*, resp. von der verkürzten Nominalform des St.'s קָרָה (vgl. קָרָה), אֲרָה „Spanne“, dessen Stamm man wohl in dem אֲרָה Ps. 139, 3 wiederfinden darf⁷⁾. — Auch im Aram.-Syrischen finden sich die zwei letzteren Nomina mit *ä* in קָרָה (Targg.) קָרָה . Ob hier die lautlichen Vorbedingungen des Hebr. gleichfalls zureichend für die Umbildung waren — wofür Vieles spricht — oder das nachfolgende *y* die Entstehung des *ä* aus *Y* bewirkt hat (vgl. dazu das *ä* in בִּירָה gegenüber jerus. בִּיר , בִּיר und dem urspr. Thema *tin*) kann

1) Hebr. Gr. 176 a; 177 b.

2) § 213 b.

3) In Gesenius Gr. § 84 a IV.

4) Nur Ewald (§ 173 c; 188 b und c) bietet, so viel ich sehe, das Richtige.

5) Spec. gloss. zu Bär's Ezechiel S. 12.

6) „Mein Gehen und mein . . .“ (רָבִיעִי) אֲרָה „hast Du genau bestimmt, abgemessen und alle m. Wege kennst Du genau“. אֲרָה „worfeln“, welches hier die alten und neuen Erklärer annehmen, passt nicht dahin.

7) Auch דָּלָה „Thüre“ = ass. *daltu*, syr. ܕܠܬܐ (Nöldeke, ZDMG. 40, 723) ist kein ursprünglich zweiradicaliges Nomen; schon Pognon (Bar. 121) hat es mit dem assyr. *ūdilu* „verriegeln“ in Verbindung gesetzt, ohne sich über die Form des Stamms selbst auszusprechen. [Die Belege für d. Impff. I, 1 *i-di-il*; I, 2 *i-ti-il*; II, 1 *u-ud-di-il*, und Pl. *u-di-lu*; d. Nomen *midilu* s. jetzt bei Delitzsch, Assy. WB. 147 f.]. Als Stamm sehe ich ידל mit ursprünglich *j* an, gegen Delitzsch, der ידל aussetzt. Jene Formen entsprechen den Impff. *inik*, *šir*, von יִשָּׁר , יִשָּׁר also = urspr. יִדְלָה .

Das assyr. *midil* ist wohl von da aus erst in das Syrische als ܕܠܬܐ übergegangen, wofür sowohl die Isolirtheit des N.'s, wie die schwankende Schreibung spricht [so auch Delitzsch, Ass. WB. 149, wie ich bei der Correctur sehe]. Der phön. Pl. דלירות (C. J. S. 7, 3) ist eine secundäre Bildung von dem verkürzten Sing. *dalt* aus.

hier unerörtert bleiben¹⁾; die Möglichkeit des Uebergangs von י zu א aus irgend welcher Ursache steht auch hier fest.

Die bisherigen Bemerkungen über Möglichkeit und Art der Ableitung biliteraler Nomina aus י"ו und א"ו-Stämmen glaubte ich den nachfolgenden Erörterungen über verschiedene Probleme bei zweibuchstabigen Nominibus voranschicken zu sollen. Zur Darlegung derselben gab mir Anlass ein Congressvortrag: „Ueber den Gebrauch des äusseren Plurals in den südsemitischen Sprachen“ von D. H. Müller²⁾. In jener Darlegung hat Müller einerseits die verschiedenen Fälle des Vorkommens des äusseren Plurals im Arabischen und Sabäischen gesammelt und hierdurch, namentlich auch durch den Nachweis des Vorkommens derselben in der alten arabischen Literatur, die Lösung jenes Problems, unter welchen Bedingungen der alte äussere Plural sich dort erhalten habe, wesentlich gefördert. Daneben hat er jedoch aus dem Verhältnisse, in dem gewisse kurze Nomina zu ihrem äusseren Plural stehen und aus einzelnen auffallenden Formen dieser Plurale Schlüsse in Bezug auf die Ursprünglichkeit jener Biradicalität gezogen, welche meiner Ansicht nach unrichtig sind. Da einzelne dieser Anschauungen auch von anderer Seite schon ausgesprochen worden sind bisher aber noch keine Kritik erfahren haben, und da die Entwicklungsgeschichte der Biliteralia von einschneidender Wichtigkeit für die Auffassung einer Reihe weiterer linguistischer Erscheinungen ist, so wird eine Beurtheilung jener Darlegungen und eine Gegenüberstellung einer wesentlich anderen Auffassung ihrer Entwicklung wohl gerechtfertigt sein.

1.

Für die Bildung eines inneren, sogen. gebrochenen Plurals war, wie Müller mit Recht hervorhebt, die dreiradicalige Form des Singulars Voraussetzung. Demnach könnte ein Nomen, welches nur zwei Radicale enthielt, von dieser verkürzten Form aus wenigstens, einen inneren Plural unter keinen Umständen hervorbringen. Möglich war er in solchem Fall nur in der Art, dass vom Verbalstamme aus, der ja triradical sein konnte, ein Abstractum nach Art der sonstigen Plurr. fracti sich bildete und als Plural mit dem zweiradicaligen Derivat verband. Aber das zweiradicalige Nomen selbst konnte natürlich einen inneren, also dreiradicaligen Plural, aus sich heraus nicht erzeugen. Hierbei ist es natürlich ganz irrelevant, ob die Biradicalität des Singulars etwa eine ursprüngliche, uralte, oder eine sprachgeschichtlich erst gewordene, jüngere,

1) Vgl. auch z. B. das Impf. אִיִּי mit א gegenüber אִיִּיִּי der Targg. Dass im Syr. die Form mit י gleichfalls im Impf. früher vorhanden war, beweist der Impf. אִיִּי; das י ist nur später im Impf. in א übergegangen.

2) Actes du VI^{me} congr. d. Orient., II, 1, 445—464.

eine Verkürzung aus trilateralem Stamm ist. Ein Wort wie ^{قن} ^{جر} konnte wegen seiner Kürze einen Plur. frct. nicht bilden; ob diese Kürze aber eine uralte oder eine junge ist, das muss auf anderem Wege und mit anderen Mitteln erforscht werden; die äussere Pluralbildung war in jenem wie in diesem Falle eine Nothwendigkeit, wenn sie vom Singular des Nomens ausging.

Mit Unrecht hat daher Müller die äussere Pluralbildung mehrerer biliteraler Nomina als Indicium für die Ursprünglichkeit der Zweiradicalität verwandt. Bezeichnend hierfür ist das N. ^{جر} vulva¹⁾ mit dem Plur. ^{جرون} das gleichfalls ein ursprünglich zweiradicaliges Nomen vorstellen soll. Nun wird aber daneben ein dreiradicaliges ^{جرح}, pl. ^{أجرح} von guten Autoritäten überliefert (Gauh. Mugh., Mišb. bei Lane), welches auch weitere Derivate wie ^{أجرح} neben sich hat. Der dreiradicalige Stamm ^{جرح} war, wie leicht zu sehen, wegen des gleichen Gutturals an der ersten und dritten Stelle des Stamms, für die Aussprache lästig und es ist sehr begreiflich, dass aus ^{جرح} zur Vermeidung der Kakophonie ein ^{جر} entstanden ist, welches nunmehr, als secundär entstandenes Biliterale, einen inneren Plural nicht bilden konnte. Dass aber etwa der Process umgekehrt gewesen und aus einem ursprünglichen ^{جر} die Sprache erst künstlich die Kakophonie eines ^{أجرح} hervorgebracht und diese der ja möglichen Bildung ^{أجر} (wie ^{أبن} ^{أست}) vorgezogen habe, wird schwerlich Jemand annehmen. Demnach ist der Rückschluss von jenem Plur. aus ein irriger.

Es sollen ferner die äusseren Plurale ^{أبون}, der aber nur im Arabischen und auch da nur sehr selten vorkommt, dergleichen ^{أخون}, das sehr selten im Arabischen ist, aber das sabäische ^{أخون} (st. cstr.) neben sich hat, ein Beweismittel für den ursemitischen Zustand der Biradicalität dieser Nomm. sein. Da Müller hierunter versteht, dass sie ursprünglich nur die zwei Con-

1) Vgl. Agh. ed. Kos. 112, 5; Diw. Hud. no. 23, 5.

sonanten ohne den langen Endvocal besessen haben¹⁾, so widersprechen dem die ältest erreichbaren Formen dieser Nomina. Dass wir das Element kennen, aus welchem das Nomen für „Vater“ gebildet ist — der Labial b — nützt uns für die Kenntniss der Form des Nomens selbst noch Nichts. Soweit dieses als Wortform vorliegt, hat es, wie auch das Wort für „Bruder“, einen langen Endvocal ausser den zwei Consonanten²⁾. Die Formen *abû*, *ahû* (wie auch *hamû*) vor dem Genitiv im Arabischen und Syrischen, vor Suffixen im Aethiopischen, *abî* u. s. w. mit i im Hebräischen, die Rückwirkung des weggefallenen Endvocals auf den verbliebenen ersten in *أَخْتُ*, *أَبٌ*, *أَخٌ*, das nordsemitische Feminin *אִחָא*, *אָב*, deren Plurr. *אִחָו* *אָבִי* mit dem arab. *أَخَوَات* auf denselben Sing. des Masc. *أَخُو* zurückweisen, sind lauter Zeugnisse gegen eine Biradicalität im oben erwähnten Sinn; ein weiteres, von der Pluralbildung von *abû* entnommenes, vgl. weiter unten. Dem steht für die Biradicalität Nichts gegenüber als die indeterminirte Form des Sing's *أَبٌ* = *אָב* = **أَب* (in *أَب*) —, *أَخٌ* = *אָח* = **أَخ* (in *أَخ*). Diese Verkürzung des langen Vocals lässt sich aber im Arabischen, der einzigen Sprache mit klaren Flexionsendungen eben aus jener ersten Grundform ungezwungen herleiten. Es musste nämlich beim Antritt der Nunation statt *abû + u*, *abi + n*, *abâ + n* nothwendig in der letzten geschlossenen Silbe der Vocal kurz werden, also *أَبٌ*, *أَبٌ*, *أَبٌ* (ā!), genau so wie aus determinirtem *أَبِي* indeterminirt *أَب*, aus *أَخِي* indet. *أَخ* werden muss u. s. w. Die Verkürzung des langen Vocals und schliesslich dessen Wegfall auch im Nordsemitischen weist auch für dieses auf eine alte Nasalirung im Falle der Indetermination hin, für die auch weitere Spuren vorhanden sind³⁾.

1) Vgl. S. 449, Anm. 3.

2) So auch Nöldeke, mand. Gr. S. 99. Selbst Stade, der sonst in der Annahme von „isolirten Nomina kürzester Wurzel“ viel zu weit geht — er rechnet z. B. auch dahin *רָחִי* trotz *רָחִי* —, *נִיר*, *נִיר*, *נִיר* — u. A. m. — hat hier einen vocalischen Auslaut angenommen.

3) Natürlich lassen sich diese nur bei vocalischem Wortausgang, also bei Derivaten von *כִּי* und *כִּי*-Stämmen und anderen ebenso endigenden Nomina finden. Die Endung in *נִיר* (st abs.) wird sich zu der in dem deter-

Scheinbar liesse sich hiergegen einwenden, dass nur im Falle eines Suffixes und eines folgenden Genitivs, nicht aber in der Determination durch den Artikel der lange Vocal sich erhält.

(الْأَبُ nicht الْأَبُو, ebenso הָאָב, nicht הָאָבִי, trotz fehlender Nasalirung.) Hiergegen ist aber zu erwägen, dass die Determinirung durch den Artikel im Semitischen erst jüngeren Datums, jünger als die Trennung der Sprachen ist und daher nachweislich nicht an allen Wirkungen jener ältesten Determinationsart durch den Genitiv oder das Suffix theilnimmt. Haben doch die letzteren auch die Wirkung, im mascul. Plur. die Endung $\bar{\text{u}}$ resp. $\bar{\text{a}}$ abfallen zu machen, während der Artikel sowohl im Südsemitischen (Arabischen), wie im Nordsemitischen (Hebr. und Phöniciſchen) diese Endung unberührt lässt. Man sagt الْأَعْلُوْنَ wie hebr. הָאֱהָלִים, wie phön. הָאֱהָלִים gegenüber dem übereinstimmenden Abfall der Endung vor dem Genitiv oder Suffix. Wird ja ferner im Sabäischen der Artikel gerade durch eine Nasalirung ausgedrückt und es ist nicht ausgeschlossen, dass Aehnliches im Altsemitischen geschah. — Es stellt also $\bar{\text{a}}$ $\bar{\text{u}}$ und auch $\bar{\text{a}}$ $\bar{\text{u}}$ keine Form dar, welche wir berechtigt wären, von allen andern übereinstimmend mit wurzelhaftem langem Vocal auslautenden zu trennen.

Ebenso weist $\bar{\text{a}}$ „Sache“ in allen Formen, wo dies lautlich möglich ist, einen langen Endvocal auf: (حَنَا, حَنِي, حَنُو), womit auch die verwandten Nomina, das Fem. حَنَات (wie hebr. נָחָת von אָחוּ) Pl. حَنَوَات und das N. حَنُو übereinstimmt. Wäre in all' den letztgenannten Fällen ein langer Schlussvocal nicht von vornherein vorhanden gewesen, so hätte, wie die Flexion von نَمَّ يَدٌ u. A. m. zeigt, auch die Sprache dieselbe nicht künstlich geschaffen.

Die sehr seltenen äusseren Plurale أَبَوْنَ أَخَوْنَ im Arab. und אָבִי אָחִי im Sabäischen erklären sich demnach daraus, dass die Singulare

minirten מְגִלָּה (st. estr.) wie جَالٍ zu الْجَالِيَّ verhalten; ebenso מְגִלָּה zu

מְגִלָּה. Das stumpfe $\bar{\text{u}}$ gegenüber dem $\bar{\text{a}}$ (T) im Status determ. erklärt sich, wenn man eine alte Nasalirung des Vocals im ersteren Falle annimmt. Welcher Art diese gewesen wäre, ob gleich der arabischen oder der sabäischen, bliebe natürlich offen.

nur zwei eigentliche Consonanten enthielten und das schliessende Stamm-*ū* in dem Flexions-*ū* aufgehen musste (s. unten). Die weit häufigeren und besser bezeugten Plurr. fracti derselben aber behandeln den langen Endvocal wie einen dritten Radical; sie treffen in dieser Behandlung mit der syrischen Pluralbildung von *abū* (s. unten) und allen Femininformen von *abū* zusammen. Es kann also hier die Pluralbildung in keiner Weise ein Zeugnis für eine älteste Zweiradicalität der Nomina abgeben, welche zudem mit allen andern Indicien in Widerspruch stände.

2.

Ein weiteres Erkennungsmoment für ursprüngliche Biliteralität sieht Müller in dem Umstand, wenn zu zweiradicaligen Singularen mit femininem Geschlecht und Endung die masculine Pluralendung vorliegt. Es soll die Uebereinstimmung des Nord- und Südsemitischen in diesem Punkte jeden andern Erklärungsversuch ausschliessen und demnach auch den gleichen Schluss für die Fälle gestatten, wo eine Uebereinstimmung der beiden Sprachkreise nicht vorliegt (S. 452).

Es soll demnach der Umstand, dass das Feminin *هَنَكْ*, *سَنَكْ* übereinstimmend einen masc. Plural *هَنَكْ*, *سَنَكْ* bildet, ein derartiges Zeugnis für die ursprüngliche Biradicalität enthalten. Dieser Schluss ist, wie aus unzweifelhaften Gegenbeweisen folgt, unrichtig. So bildet das arab. Nomen *لِدَّة* gleichaltrig mit Jmdn. (urspr. Infinitiv „Geburt, Geborenes“, dann concret, wie *ثَقَّة*) sowohl den Dual *لِدَان* (Ibn Hišām 102 M.) als den Plur. *لِدُون* rein masculin¹⁾. Wir werden darum aber nicht etwa annehmen, dass der Stamm des Wortes ursprünglich nur zweiradicalig *lil* gewesen, und dass *لِد*, *لِد*, *لِد* erst ein späterer Versuch der Sprache sei, das Wort dreiradicalig zu machen. Vielmehr erweist das Verhältniss von *لِدَّة* zu *لِدُون* weiter Nichts, als dass das Semitische dann, wenn einem Nomen ein schwacher Radical des Stammes ganz verloren gegangen war, bestrebt war, durch Beifügung der Endung *at* das Wortgewicht wieder zu verstärken. Die Endung *at* bezeichnet, wie oben ausgeführt, hier nicht ein geschlechtliches Femininum, sondern das concrete Einmaligkeitswesen gegenüber dem allgemeinen Begriff; natürlich hat jene Einmaligkeitsbezeichnung

1) Das Geschlecht ist ganz irrelevant; vgl. die weiteren, femin., Fälle.

im Dual und Plural keinen Platz mehr. Dasselbe Verhältniss von fem. Sing. zu masc. Plural wie in *لَدُونِ*, *لَدَوْنِ* liegt im Syrischen z. B. in *لَوو*, pl. *لَوو* (neben *لَوو*) „Absturz, Tiefe“ vor, dessen dreiradicaliger Stamm *لَو* „fallen“ mit den Derivv. *لَوو*, *لَوو* ja häufig ist; vgl. auch im Hebr. *לָדָן* „falle nieder“ Hi. 37, 6 mit den Derivaten *לָדָן* und *לָדָן*. Wird nun diesen Zeugnissen gegenüber Jemand annehmen, das syrische *לَوו* sei ein ursemitisches Biradical und die Schärfung des Waw nur eine künstliche, darum weil neben dem femininen Sing. ein masc. Plural steht? — Ebenso z. B. das syr. *لَوو* „Tropfen“, das Nöldeke ¹⁾ sehr einleuchtend von *لَو* ableitet mit Abfall des Nûn wie in *لَوو*, *لَوو* „Hauch“ von *لَو*, *لَو*, hebr. *לָדָן*, *לָדָן*. Dieses verkürzte Derivat des dreiradicalen Stamms hat im Plur. *לَوו*, ebenso wie die späthebr. und talmud. Form *לָדָן* — *לָדָן* (z. B. Misch. B. bath. 5, 8; im jer. Talm., wie Levy beibringt, *לָדָן*). Es beweist also der masc. Plural zu dem fem. Singular für die ursprüngliche Biradicalität Nichts. Damit stimmt es denn auch zusammen, dass bei einer ganzen Reihe dreibuchstabiger Nomina die gleiche Erscheinung vorliegt, wie *לَوו* mit dem Pl. *לَوו*, der Land. anecd. III, 88, 16 bezeugt ist. Vgl. ferner die von Nöldeke ²⁾ für das Syrische beigebrachten Fälle: *לَوو*, Pl. *לَوو* — *لَوو*, Pl. *לَوو* — *لَوو*, Pl. *לَوو* — *لَوو*, Pl. *לَوو* — *لَوو*, Pl. *לَوو* u. s. w. Die mandäischen Fälle vgl. Nöldeke, mand. Gr. § 179. Will man aus alten Erscheinungen dieser Art, in welchen der masc. Plur. bei geschlechtlichem Feminin-Sing. steht, einen Schluss ziehen, so kann es nur der sein, dass in ältester Zeit für die Endungen des

1) Syr. Gr. § 105.

2) § 81. — Müller behauptet zwar in Bezug hierauf (S. 453, Anm. 3):

„Die übrigen dort aufgezählten Fälle [ausser *لَوو*, *لَوو*, *لَوو*] sind anders zu beurtheilen, da die Feminin-Endung, namentlich bei Pflanzennamen, die Einmaligkeit bezeichnet“, aber diese seine Einschränkung trifft, wie die angeführten Fälle zeigen, durchaus nicht zu. Es wäre auch merkwürdig, wenn eine besondere grammatische Form der Einheitsbezeichnung für Vegetabilien geschaffen worden wäre. Wie im Syrischen in den genannten Fällen; so findet sich im Hebr. bei Thierbezeichnungen, im Arabischen in weit grösserem Umfang das Feminin-*î* als Einheitssuffix.

Plurals *im* (in u. s. w.) einer-, *ist* andererseits noch nicht die Differenzirung für Masculina und Feminina durchgeführt war, ein Schluss, den wir schon ohnehin aus dem alten Plur. אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי einer- und אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי andererseits ziehen konnten. — In einer Reihe von Fällen erklärt sich die scheinbare Discrepanz von Singular und Plural daraus, dass das Semitische häufig dem Singular eine Feminin-Endung gab, nur um das Einheitswort zu bezeichnen, ohne aber ein begriffliches Feminin zu beabsichtigen. Beide Fälle vermögen wir oft nicht von einander zu scheiden. So ist wohl häufig wie in אֲבוֹתַי (vgl. אֲבוֹתַי mit dem Inf. אֲבוֹתַי) die Endung ursprünglich nur Bezeichnung des Einheitsnomens, das Wort dann aber zugleich, wie oben von diesem letzteren gezeigt, auch begriffliches Feminin. Da nun verkürzte Nomina mit besonderer Vorliebe eine Feminin-Endung zu sich nehmen, um das verminderte Wortgewicht wieder zu verstärken (אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי —, אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי ; אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי ; אֲבוֹתַי , אֲבוֹתֵי u. A. m.), so kann auch für die Fälle, wo man aus bestimmten Gründen den Abfall des dritten Radicals vor dem Antritt der Feminin-Endung anzunehmen veranlasst ist, die Nichtberücksichtigung jener Feminin-Endung im Plural gar nicht in's Gewicht fallen.

Wir können auch positiv an einer Reihe derartiger Fälle, die Müller nicht berücksichtigt hat, nachweisen, dass sie von אֲבוֹתַי - oder אֲבוֹתֵי -Stämmen ausgehen, also keine urspr. Biradicalia sind. So bildet das arab. Fem. أَغَاة neben dem Pl. أَغَاة auch einen masc. Pl. أَغَاة . Der dreiradicalige St. أَغَا liegt aber klar in koranischen أَغَاة und im hebr. אֲבוֹתַי (Pausa! Hiob 6, 3) vor. Der entfallene Radical hat, wie in أَغَاة und sonst, noch in dem ersten Vocal des Words eine Spur hinterlassen.

Einen weiteren Gegenbeweis liefert كَبَا „Kehricht“ Pl. كَبَا neben dem Pl. fr. كَبَا . Einen אֲבוֹתַי -Stamm weist sowohl das Arabische auf (كَبَا , Impf. u. كَبُو , كَبُو „ausfegen“ mit dem N. sing. كَبِي), wie das Aram.-Syrische in ܟܒܐ „Mist“ (schon in der Pesch.), bab. Talm. Erub. 29 b der Pl. ܟܒܝܝ ; zu einem Sing., der

B. Bath. 73 b כּוּפִּיחָא ¹⁾ geschrieben ist, einer Bildung die dem arab. كُفََّة ähnlich ist; doch steht Sanh. 98 b כּוּפִּיחָא, was wahrscheinlich auch in jener Parallelstelle einzusetzen ist. — Ueberall ein St. כּוּבָה.

Ferner ist hierher zu ziehen فُتُونٌ mit dem masc. Pl. „Abtheilung, Schaar“, welches schon Fleischer und Nöldeke mit hebr. פָּתוּחַ zusammengestellt haben (syr. ܦܬܘܠܐ, ass. patu Seite). Der arab. Stamm فَتَّى „durchschneiden, zertheilen“ liegt sowohl als Verbum, wie in dem N. فَتْوٌ „Kluft zwischen zwei Bergen“ u. s. w. vor. فُتْنٌ „Schaar“, urspr. „abgespaltener Theil“, wie es Fleischer übersetzt, ist zu seiner Bedeutung von demselben Grundbegriff aus gekommen, wie رَعِيلٌ, فُرْقَةٌ, قَطِيعٌ, صِرْمٌ u. A. m. Im Hebr. ist פָּתוּחַ „der abgeschnittene Theil, Ecke, Winkel, des Felds und des Gesichts“, und auch hier liegt der trirad. Stamm noch in אֶפְרַיִם „ich will sie vernichten“ (eigtl. „wegschneiden“, wie אֶפְרַיִם vor Im Minäischen hat Müller ²⁾ denselben dreiradicaligen Stamm im Causat. ספא „zerschlagen, zerspalten“ selbst nachgewiesen. Trotz dieses triradicalen Ursprungs bildet dies فُتْنٌ den masc. Plur. فُتُونٌ.

Auch von mehreren der von Müller beigebrachten und für ursprünglich zweiradicalig erklärten lässt sich der volle Stamm noch nachweisen. كُرَّةٌ „Kugel“, Plur. كُرُونٌ geht auf denselben Stamm zurück, wie das syr. ܕܪܐ = mischn. דרי „Getreidehaufen“ (eigtl. Kugel), dessen Plur. syr. ܕܪܐ, im jerus. Talm. דריים (s. Levy, nhbr. WB.) lautet. Mit diesem Stamm דרי stimmt, was dreirad. Ursprung betrifft, vollkommen der arab. Plur. frct. كُرَى كُرَى zusammen. Das syr. ܕܪܐ „kurz“, vermuthlich von der Grundbedeutung des Runden aus, erweist ebenfalls, wie auch das arab. كَرِيَتِ السَّاقِ „das Bein ist rund“ einen ك-י-Stamm. Eine

1) Dass die Lesart כּוּבָה in der Parallelstelle Seb. 113 b fehlerhaft ist, hat schon R. Jesaia Berlin z. St. angemerkt.

2) ZDMG. 30, 701—2.

verkürzte Form bildet dieser Stamm auch im Syrischen in ܕܠܐ (wie ܕܠܐ von ܕܠܐ) „Kugelgelenk“ Hi. 31, 22.

Ferner gehört deutlich ܕܠܐ „ein Holz, das man im Spiel mit einem andern treibt“, trotz des masc. Plur.'s ܕܠܐ zu dem ܕ-¹Stamm ܕܠܐ „treiben“; vgl. die allgemeine Bdtg. ܕܠܐ ܐܠܒܠ ܕܠܐ „treiben“; vgl. die allgemeine Bdtg. ܕܠܐ ܐܠܒܠ ܕܠܐ. Aus der allgemeinen Bedeutung des „Treibens“, die natürlich auch auf Holz sich beziehen kann (ܕܠܐ ܐܠܒܠ ܕܠܐ) ist dann erst dieses Substantiv mit seiner speciellen Bedeutung entstanden. Daher ist das trirad. N. ܕܠܐ ganz gleichbedeutend mit ܕܠܐ; beide sind eben Derivate des gleichen Stamms¹).

Ein masc. Plur. ܕܠܐ gehört ferner zum fem. Sing. ܕܠܐ „Schaar, Menge“, dessen dreiradicaliger Stamm gleichfalls noch vorliegt. Im Grundstamm kommt ܕܠܐ in der Bdtg. „ansammeln“ (ܕܠܐ ܠܐ ܕܠܐ) zwar nur vereinzelt vor. Dagegen in der II. Conj. in einer ganzen Reihe von Anwendungen, z. B. ܕܠܐ ܐܠܒܠ ܕܠܐ, ܕܠܐ ܐܠܒܠ ܕܠܐ; — „zusammenfügen“ (e. Kaside, Diw. Hud. 257, 19). Daraus ܕܠܐ „Ansammlung (von Menschen, Wasser)“.

Dieser Stamm ist von ganz besonderem Interesse, weil er auch einen bislang unbekannten hebräischen Stamm aufdeckt. Im Arab. erscheint nämlich neben dem St. ܕܠܐ ein vollständig synonymes St. ܕܠܐ. In dieser Variante des Stamms ist das Waw vom Schlusse des Stamms in dessen Mitte gedrungen, uraltes *tawaba* neben *tabawa*). Dieses ܕܠܐ, welches von dem bekannten ܕܠܐ, ܕܠܐ „zurückkehren“ zu trennen ist, obgleich die arab. Lexicographen sich verzweifelt bemühen, es künstlich mit dem letzteren zusammen-

1) Es ist mir wahrscheinlich, dass auch das hebr. ܕܠܐ „Treibstock, Stab“ mit seiner unaufgeklärten Etymologie zu diesem Stamm zu stellen ist.

2) Diese Verschiebung des Radicals *w* tritt leicht ein, wenn er hinter *b* stehen sollte; vgl. hebr. ܕܠܐ aus *habwāš* (ܕܠܐ); mischu. ܕܠܐ aus *habwāš*.

zuschweissen, ist geradezu das Intransitivum jenes ثَبَا und bedeutet „sich ansammeln“. Man vgl. nur ثَابَ الْنَاسُ = اجتمعوا — ثَابَ الْمَاءُ = امتلأ أو قارب الامتلاء = ثَابَ الْحَوْضُ = اجتمع في الحوض. Daher die Bedeutung „reichlich sein“ vom Besitz وَثَرَ Diw. Alḫama 8, 3 (Ahlw.). Ferner vgl. hierzu den Vs. des Abū Miḥgan¹⁾

قَدْ يُقْتَرُ الْمَرْءُ يَوْمًا وَهُوَ ذُو حَسَبٍ

وَقَدْ يَثُوبُ سَوَامُ الْعَاجِزِ الْكَبِيرِ

wo يَثُوبُ deutlich in der Bdtg. „reichlich sein“ steht. — Zu استثاب „reich werden“ vgl. den Vs. des Al-Kumait bei Lane n. d. W. — Daher auch die Derivate ثَثِبَ بِمَرْءٍ, ein Brunnen, der Wasseransammlung hat, — غَدِيرٌ مَثُوبٌ „ein wasserreicher Teich“ (Kāmil 94, 1)²⁾ — جَمَّتْ مَثَابُهُ جَهْلُهُ (in einer Tradition) „es häufte sich die Fülle seiner Thorheit“. Und diese engste Verwandtschaft wird ganz augenfällig dadurch, dass مَثَابٌ von diesem St. ثَاب in der Bdtg. „Ansammlungsplatz des Wassers“ mit jenem ثَبَا von ثَاب zusammentrifft³⁾.

Diesen gleichen Stamm haben wir nun auch im Hebräischen und zwar merkwürdiger Weise gleichfalls in den beiden Parallelformen שָׁבַח und שָׁיב, nur dass hier Beide, nicht bloß das erste, transitiv sind. Ich rechne hierher zunächst die vielbehandelte,

1) Landberg, primeurs Arabes 60 u.

2) Mubarrad strengt sich freilich an, das مَثُوبٌ vom „Hin- und Hergehen“ des Wassers zu erklären, was nach den oben erwähnten Bedeutungen des Stammes falsch ist.

3) Auch das bislang räthselhafte שָׁבַח, das auf sabäischen Inschriften das Vollenden eines Baues bezeichnet (vgl. z. B. Lang. 8, 1; Inschriften von Zafar und die von D. H. Müller ZDMG. 37, 356 noch beigebrachten minäischen Parallelen) geht von diesem Stamm in der Bdtg. „zusammenfügen“ aus Vgl. das ثَبَّيْتُ الشَّعْرَ und Diw. Hud. a. a. O.

aber noch nicht befriedigend erklärte¹⁾ Formel שׁוּב שְׁבִירָה mit ihren verschiedenen Varianten (zuweilen im Krê שְׁבִירָה; im K'thîb שְׁבוּיָה, noch öfter umgekehrt; auch kommt seltener statt שׁוּב der Hiph. שְׁבִירָה vor. Auch שׁוּבִינוּ ohne Obj. Ps. 85, 5 u. s. w.). Die Formel bedeutet also: „Die Sammlung (eines Volkes, eines Mannes) sammeln“, entsprechend dem arab. جَمَعَ (الله) جَمَلِيم. d. h. „sein Zerfahrenes wieder in Ordnung bringen, es wiederherstellen“. Daher auch ausserhalb dieser Phrase Num. 10, 36: שׁוּבָה ה' רַבּוּבוֹת אֲלֵסִי „sammle, schaare, o Gott, die Myriaden J.'s“; שׁוּבִינוּ „sammle uns“ Ps. 85, 5; von Hiob (Hi. 42, 10) „Gott sammelte seine Sammlung“ = stellte ihn wieder her. Das Nomen שְׁבוּיָה und שְׁבִירָה geht hiernach regelrecht auf שָׁבָה = ثَبَا zurück, das Verbum שׁוּבָה²⁾

שׁוּבִינוּ auf das mit jenem synonyme ثَابَّ. — So erklärt sich auch bei Amos (1, 3. c. 9. 11; 2, 1. 4) die räthselhafte mehrfache Phrase: „Wegen der mannigfachen Sünden des Volkes . . . אֶשְׁבִּיבוּ“, die zu übersetzen ist: „werde ich es (das Volk) nicht sammeln“, d. h. in Ordnung und Kraft erhalten oder bringen, لَا أَجْمَعُ جَمَلِيم. — Nebenbei möchte ich anheingeben, ob im Beginn des Deboralieds, wo Deb. den Barak auffordert, sich zu erheben und in den Kampf

1) Der Hauptsache nach wurden zweierlei Erklärungen versucht: 1) „Die Gefangenschaft . . . wenden“ (Ges. thes., Graf. zu Jer. S. 359, Hupf. zu Ps. 14, 7 u. A.). Hierbei hat man die Thatsache übersehen, dass der Stamm

שָׁבָה „gefangen nehmen“ = einem arab. سَبَى, syr. عَدَا, dagegen jenes

vermeintliche שׁוּב „wenden“ = ثَابَّ, אָב sein würde, und dass eine Paronomasio, die doch deutlich vorliegt, unmöglich wäre, wenn zwei verschiedene Arten des שׁ ihr zu Grunde lägen. — Um noch eins hervorzuheben, wird für „Gefangenschaft“ nur שְׁבִי, יָה, שְׁבִי niemals aber שְׁבִירָה, שְׁבוּיָה gebraucht; bezeichnend ist hierfür auch die unmittelbare Aufeinanderfolge von שְׁבִי „Gefangenschaft“ Jer. 48, 46 und שְׁבִירָה שְׁבוּיָה das., vs. 47. — Dass Formeln, wie: „Und Gott שָׁבָה אֵיבָה (K'thîb שְׁבִירָה) sich nicht mit jener Fassung erklären lassen, haben Andere schon besprochen. — 2) Die andere bisherige Erklärung: „Die Wendung [von שׁוּב] von Jemand wenden“ (Ewald, Böttcher, Dillmann u. A.) hat die zwei grossen Schwierigkeiten gegen sich, dass einmal שׁוּב in allen Idiomen nur intransitiv „zurückkehren“ ist und auch im Hebräischen (natürlich ausserhalb der hierhergehörigen Verbindungen) nur intrans. vorkommt, ferner dass von שׁוּב sich nur ein שְׁבִירָה, nicht aber ein שְׁבוּיָה (Num. 21, 29 sogar als Stat. absol.) hätte ableiten können; vgl. רָמוּתָה Ez. 32, 5.

2) Vereinzelt findet sich Ps. 127, 1 ein wie קִינָה von קָו gebildetes שְׁבִירָה (st. constr.).

zu ziehen: $\text{בָּרַק וַיִּשְׁבֶּה שְׂבָיָה בֶן אֲבִינוֹם}$ es nach dem Obigen sich nicht angemessener erklärt: „Auf, Barak! sammle Deine Schaaren Sohn Abinoam's!“, als wenn an dieser unzeitigen Stelle gesagt wird: „Auf B., führe Deine Gefangenen weg, S. Ab.'s“. Nach jener Auffassung schliesst sich dann auch sehr passend das Zusammenströmen der Heereskörper vs. 14 gleich daran an. — Endlich dürfte vielleicht noch שָׁבַר bei Am. 6, 3 hierhergehören, wo den Grossen entgegengehalten wird: „Die Ihr hinwegschiebet, ferne wäthet den Unglückstag, $\text{וְהָיָה יוֹם שְׁבַר חַמָּס}$ aber nahe bringet Ansammlung von Raub“, wozu das parallele הִיאֲצִירִים in $\text{וְהָיָה יוֹם שְׁבַר חַמָּס}$ zu vergleichen wäre¹⁾.

Es zeigt also trotz $\text{ثُبُونٌ} - \text{ثُبَّ}$ sowohl das Arabische wie das Hebräische den trilateralen Stamm, aus dem jenes hervorgegangen ist und merkwürdiger Weise liegt in beiden Idiomen auch daneben ein eng verwandter ز- Stamm vor.

Das arab. عِزَّةٌ Pl. عِزْرُونَ „Schaar“ (Kor. 70, 17) kann gleichfalls von عِزَّةٌ (in der Vrbdg. $\text{أَنَدَ لِحَسَنِ الْعِزْوَةِ}$ (auch الْعِزْبَةِ)) nicht getrennt werden. — عَزَى und نَعَزَى heisst „stark im Widerstand sein“ und trifft mit syr. ܚܠܒ „widerstehen, standhaft ertragen“ zusammen. Die arabischen Lexicographen erklären عِزَّةٌ als „eine Genossenschaft, die zu Schutz und Trutz zusammensteht“ (s. Laue u. d. W.). Ob nun wirklich das Nomen gerade von dieser Bedeutung ausgegangen, und die andere Verbalbedeutung in عِزَّةٌ und $\text{عِزْوَةٌ} = \text{عِزَاهُ إِلَى أَبِيهِ}$ demnach erst aus عِزْوَةٌ und عِزَّةٌ denominirt wäre, oder ob umgekehrt das Nomen von der letzteren Bedeutung des Stammes ausgegangen sei, wage ich nicht zu beantworten. Jedenfalls aber liegt uns auch zu diesem Nomen der drei-radicalige Stamm vor, aus dem es hervorgegangen ist.

Bei dieser Sachlage bedarf es keiner weiteren Ausführung darüber, dass durch den masc. Pl. حِجَابٌ „Gürtel“ zu حِجَابٌ (vgl. den hebr. masc. Sing. חָגַב neben חָגַב und den Stamm حָגַג schützen;

1) Das Nomen wäre gebildet wie חֶסֶד von חָסַד u. s. w. — Auch $\text{ثَوْبٌ} = \text{aram. } \text{ܚܘܬܒܐ}$ „Kleid“ (Nöldeke, mand. Gr. 133) geht von ثَب „zusammenhalten“, „in sich fassen“ aus, wie شَمْلٌ von شَمَلَ .

dah. einfriedigen) —, oder durch den Pl. ²חָלָל zum Sing. ¹חָלָל (vgl. dazu das triradicalig gesprochene מְחַלֵּל im Targ. und Syr., zum Stamm vergleicht Nöldeke, ZDMG. 40, 725 ¹אִמְלִי und ²אִמְלִי) für eine ursprüngliche Biradicalität des Nomens nicht das Geringste bewiesen ist. — Syr. ²ܠܚܝܬܐ Pl. ²ܠܚܝܬܐ hat nicht nur neben sich im Arab. ¹أَسْبَاطٌ „Stütze, Säule des Hauses“, dessen Plur. ²أَوَاسِي Tab. III, 166, 1, mit dicht. Lizenz als ²أَوَاسِي in einem Gedicht I. Hišām 517, 12 vorliegt, sondern auch das damit übereinstimmende *asātu* „Säule“ im Assyrischen (parallel mit *dintu* Assurn. I, 89; II, 19), beide von trilateralem Stamm.

Am allerwenigsten darf der masc. Plural ²בָּיִצִּים „Eier“ und die isolirte defective Schreibung im Syrischen gegenüber der übereinstimmenden diphthongischen bzw. Plene-Schreibung im arab. ¹بَيْضٌ, hebr. בַּיִצִּים und sogar im Aram. selbst (targ. בֵּיטִין, auch im Talmud immer בֵּיטִי) dazu verleiten, mit Müller in dem Wort ein altes Biradical zu sehen zu wollen. Zudem liegt auch hier das richtige Verhältniss von Sing. und Plur. klar. ¹בֵּיטִין ist ein urspr. Collectiv, aus welchem das Einheitswort ²בֵּיטָה erst gebildet wurde; daher wird im Arab. jenes, wie so viele Collectiva, als Plural dieses N. unitatis verwandt (Kor. 37, 47 ¹كَاتِهِنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ; Kāmil 168, 5 in e. Vs. ¹بَيْضٌ... مُرَكَّمٌ, das Adjectiv beide Male im Sing. masc.). Das Nordsemitische begnügte sich nun bei Collectiven häufig nicht mehr mit der ursprünglichen singularischen Form, sondern fügte ihr secundär noch eine besondere Plural-Endung hinzu. Vgl. mit dem arab. Collect. ¹أَنْسٌ und ²أَنْسٌ (Kāmil 745, 5) den hebr. Plur. ¹אֲנָשִׁים —, mit dem Collect. ²בָּקָר den Plur. ¹בָּקָרִים —, mit dem hebr. Collectiv ²אָדָם den Plur. ¹אָדָם im Phön. (Eschmunazar 6 [und 11, 22?]) — mit dem Coll. ¹נִינִי das hebr. ¹הָאֲנָשִׁים, syr. ²ܐܢܝܢ u. s. w.¹). Wie in diesen und anderen

1) Ueber einige Schwankungen dieser Art zwischen dem Arabischen und Sabäischen vgl. D. H. Müller, ZDMG. 37, 329.

Fällen, so ist ^עבִּישׁ als die ursprünglichste Mehrheitsform, als altes Collectiv anzusehen, an welches später das Nordsemitische noch eine besondere Pluralendung secundär anfügte. Diese Endung trat immer an das alte Nomen selbst an, welches Collectiv war: יִים + בִּישׁ, nicht an das Einheitsnomen בִּישָׁה.

Wenn demnach in Bezug auf שָׁקָה, keine gewichtigeren Anhaltspunkte für eine ursprüngliche Zweiradicalität vorliegen, als der masc. Plur. שָׁקִים, שָׁקִי, שִׁנּוֹן, so würde sie ohne Stütze sein. Dass das Wort „der Etymologie nach ganz dunkel sei“ (Müller 452), kann ich übrigens nicht finden. Ohne Rödiger's Bemerkung in Ges. thes. u. d. W. und Bernstein's übereinstimmende Ableitung ¹⁾ zu kennen, hatte ich es, — was ja nahe genug liegt — mit שָׁקָה „sich verändern“ = syr. ²⁾عَلَّ (auch assyrisch), woher der Pael ³⁾عَلَّ in der Bdtg. „wandern“ kommt, verknüpft und שָׁקָה als „Wandel, Veränderung“ erklärt, wie Rödiger bemerkt: „dictus ab iteratione et commutatione temporis“ etc. Wenn حَجَّ vom „Wallen, Wandern“, حَوَّلَ von حَالَ „sich ändern, wandern“ aus zur Bedeutung „Jahr“ kommen konnten, so kann das nur eine Stütze dafür sein, auch שָׁקָה mit dem genannten gleichbedeutenden Stamm zu verbinden.

3.

Einige dieser verkürzten Nomina nehmen in gewissen Pluralformen vor der Endung ein *h* an. Die thatsächlichen Verhältnisse hat Nöldeke ²⁾ zusammengestellt, aus denen sich ihm die interessante Beobachtung ergab, dass „die um *h* (wie um *w*) vermehrten Stämme von Haus aus, ob männlich oder weiblich, alle die weibliche Endung haben, dass die Formen auf ³⁾וֹ sich, wie es scheint, nur im Syrischen, nicht einmal in einem andern aramäischen Dialect nachweisen liessen“ (das. S. 1181). Diese Beobachtung erleidet nur eine Einschränkung durch den sab. Plural אֲבָדִי, ist aber sonst gesichert.

Während Nöldeke keine Erklärung für die Einschränkung dieses Einschubs auf den femin. Plural versucht hat, glaubt Müller eine

1) Gloss. z. Chrest. S. 532.

2) SBer. d. Berl. Ak. d. W. 1882, 1178—9.

3) D. H. Müller a. a. O. S. 450.

solche gefunden zu haben. Indem er anknüpft an die masc. Plurale zu fem. Singg., wie سَنَوٍ zu سَنَ , welche alle uralt sein sollen, bemerkt er: „Der Umstand, dass alle die oben behandelten Wörter [wie عَصَا , سَنَ], wenn sie Plur. fem. bilden, einen schwachen Consonanten einschieben müssen [was bei den masc. Plurr. nicht der Fall ist], deutet m. E. darauf hin, dass die Bildung der Plur. fem. zeitlich der Bildung des masc. Plur.'s folgte und sich daher schon dem Gesetz der Dreiradicalität anpassen musste“. — Schon die thatsächliche Voraussetzung dieser Deduction ist irrig. Nicht alle jene verkürzten Nomina nehmen bei fem. Plur. ein h an, sondern sie unterlassen es alle bis auf zwei Fälle. Es erscheinen nämlich ohne ein h : مَثَاتٌ , فَثَاتٌ , لَثَاتٌ , رَثَاتٌ , ثُبَاتٌ , لُغَاتٌ , قُلَاتٌ , كُرَاتٌ ¹⁾. Im Arab. kommt mit solchem h nur سَنَهَاتٌ (neben سَنَوَاتٌ) und عَصَهَاتٌ (neben عَصَوَاتٌ) vor; ferner bei einem Triliterale أُمَهَاتٌ , vermuthlich durch Angleichung an ein altes أَبَهَاتٌ ²⁾, vgl. sab. אבהאי mit syr. ܐܒܗܝܐ . Durch die Irrthümlichkeit jener Voraussetzung fällt allein schon jener daraus gezogene Schluss auf einen jüngeren Ursprung der Femin.-Endung. Wenn ferner die uralte Form des Plur.'s von abû „Vater“ sowohl im Sabäischen, wie im Aram. und Hebr. die Endung ât (ôt) hat, so widerstreitet auch dies jener Behauptung, die Pluralendung ât sei jüngerer Entstehung als die masc. Endung ûn .

Die Thatsache liegt also so: Das Arabische fügt ein h nur zweimal bei Biliteralen ein und zwar nur vor der Endung âthun ; das Aramäische ursprünglich auch nur vor der Endung âthâ , daneben einige Male (ܐܒܗܝܐ , ܐܒܗܝܐ , ܐܒܗܝܐ) vor der Endung în (ê), bei denen jedoch, wie Nöldeke nachgewiesen hat, die parallelen Feminin-Endungen âthâ ܐܒܗܝܐ , ܐܒܗܝܐ älter sind und vermuthlich erst diesen masculinen erweiterten Formen zum Muster gedient haben. Auch das Phön. (ܐܒܗܝܐ), das Hebr. (אבהו) hat dies r nur vor der Endung ôt . Da diese Endung nachweislich ebensogut

1) Wright, ar. gr. § 301, rem. c).

2) Nöldeke, in der Festschrift zu Ehren Prof. Leeman's.

uralt ist, wie die andere (*ûna* u. s. w.), so muss die Ursache für die ursprüngliche Insertion des *h* nur vor *âtun* in etwas Anderem als den zeitlichen Verhältnissen, einer sogen. bi- und triliteralen Periode liegen.

In allen Fällen, wo ein solches *h* oder *w* im Plur. auftaucht, hat entweder das Nomen selbst ursprünglich mit *û* (wie *أَبُو*, *حُمُو*) geschlossen oder es gehört wenigstens, als im Sing. verkürztes Nomen zu einem *ʾh*-Stamm. Im Sing. war aus lautlichen Ursachen das *û* (*w*) weggefallen, im Plur., wo günstigere lautliche Bedingungen vorliegen, hat es sich erhalten. Das *w* ist in solchen Fällen das Ursprüngliche, das *h* ist nur eine Variante desselben, die durch den Dissimilationstrieb (s. unten) in uralter Zeit schon entstanden ist. Daher stehen öfter die *w*- und *h*-Form in derselben oder in zwei Sprachen neben einander (*عَصَوَات* und *عَصَهَات*, *سَنَوَات* und *سَنَهَات*; *أَمْوَات* neben *أَمْوَهَات*; syr. *ܐܡܘܬܐ* (auch arab. mit *w*) mand. *ܐܡܘܬܐ* u. s. w.)

Die Ursache, aus der schon in ältester Zeit gerade die plur. Endung *ât*, nicht auch die Masculinendung dieses ursprüngliche Wurzelement bewahrt hat, ist eine rein lautliche; der Unterschied liegt in dem Vocalbeginn *û* der masculinen, andererseits *â* der femininen Pluralendung. Nehmen wir als Beispiel eines Nomens, das mit langem *û* schliesst, das N. *أَبُو*, so ist es natürlich, dass beim Antreten der masc. Pluralendung *أَبُونَ* *abû + ûna* zu *أَبُون* wurde und der oblique Casus dann, von dieser Form ausgehend, *أَبِين* lautete. Die Endung des Nomens und der Anfangsvocal des Pluralaffirmativs waren homogen und mussten sich in einander verschmelzen. Auf gleiche Art ist einst bei dem Verwandtschaftswort *ahû* „Bruder“ der Plural aus *ahû + ûna* zu *أَخُون* geworden, dessen Nominativ im Arabischen noch selten, dessen Cas. obliq. im Sab. als *ܐܚܝܢ* (st. cstr.), im Hebr. als *אחיו*, syr. *ܐܚܝܢ*, assyr. *ahî* als einziger Pluraleasus vorkommt. Für die Verwandlung des *û* in ein consonantisches Waw oder dessen Stellvertreter *Hê* war in diesem Fall weder Veranlassung noch Raum. — Anders aber, wenn die plur. Feminin-Endung *ât* antrat,

deren erster langer Vocal \bar{a} dem unmittelbar vorhergehenden \bar{u} gegenüber heterogen war. Hier konnte ein Zusammenfließen beider Laute, des \bar{u} und des folgenden \bar{a} , nicht stattfinden, und jenes musste sich zu einem Waw (oder Hê, s. unten) verhärten; aus $abû + \bar{a}n$ ward darum * $\bar{a}w$, resp. $\bar{a}h$ (1). Es ist sehr bezeichnend, dass das einzige Idiom, das Hebräische, in welchem das \bar{a} der Femin.-Endung \bar{at} zu \bar{o} getrübt ist, mit welchem nun jenes schliessende \bar{u} wieder homogen ist, auch die einzige Sprache ist, in welcher fast keine Form mit Hê (2) und nur verschwindend wenige mit neuauftretendem conson. Waw (3) sich finden. Weitere Beweise für diese rein lautliche Entstehungsursache sind es, 1) dass dasselbe Waw auch beim Dual, dessen Endung gleichfalls mit \bar{a} beginnt, wie die des femin. Plurals, zum Vorschein kommt, vgl. $\bar{a}bwan$ (Kâmil 537, 9 im Vs.) $\bar{a}xwan$, 2) dass nur in solchen Idiomen, deren masc. Plural nicht auf $\bar{u}n$ endigt, sondern mit einem i die Endung beginnt, welches i ebenso wie das oben besprochene \bar{a} dem schliessenden \bar{u} gegenüber heterogen ist, spätere Neubildungen mit dem Bindeconsonant $Hê$ auftreten. Daher im Sab. $\bar{a}bri$ (st. estr. pl.), syr. $\bar{a}bri$, $\bar{a}bri$, $\bar{a}bri$, lauter Bildungen, die erst in den betr. Idiomen entstanden sind, in welchen der Plur. mit i anlautet (4).

1) Ein ähnlicher Process liegt ja im Arabischen bei mehreren von \bar{u} - und \bar{u} -Stimmen ausgehenden Nominalformen vor. Kurz \bar{u} vor ju , ji , ebenso kurz \bar{y} vor ju , ji contrahirte sich zu i , z. B. $\bar{g}al$ aus $\bar{g}alju$, $\bar{g}alji$, $\bar{t}ajil = \bar{t}ajil$ und $\bar{t}ajil$; ein kurzes \bar{u} vor j verwandelte sich erst in homogenes i und contrahirte sich dann, ebenso wie kurz \bar{u} hinter dem j . Dagegen vor dem heterogenen \bar{a} bleibt das \bar{a} unverändert consonantisch: $\bar{g}alja$, $\bar{t}ajila$.

2) Nur $\bar{a}bri$, welches als ursemitische Bildung übernommen ist, wie dessen Uebereinstimmung mit aram.-syr. $\bar{a}bri$ und dessen Ursprung (s. unten) aus einer Form gleich dem arab. $\bar{a}bri$ ergibt.

3) Vgl. Olsh. § 165i.

4) Dazu stimmt es überraschend, dass der Plur. von $\bar{a}h$ „Bruder“, welcher trotz des schliessenden \bar{u} im Plur. kein w aufweist, nachweislich aus urältester

Warum erscheint nun öfter im Dual und Plural das Hê abwechselnd mit dem Waw? Die von Stade ¹⁾ gegebene, von Müller wiederholte Erklärung, dass die Sprache abwechselnd einen schwachen Consonanten *Waw* oder *He* hinter einen urspr. biradicalen Nominalstamm gehängt habe, um die Trilateralität künstlich herzustellen, und dass eben das Schwanken zwischen beiden Consonanten deren späteres Entstehen beweisen solle, hält nicht Stich. Das Hê im Plural von *abû* und *hamû* (sab. אבֿוּ = syr. ^{ܐܒܘܐ}) entspricht ganz deutlich dem schliessenden û des Singulars. Das Hê des Plur.'s ist also hier nicht Füllstoff des Stamms oder Lückenbüsser, sondern Vertreter des radicalen û. Bei solchen verkürzten Nomm. freilich, bei welchen der Endradical *w* (*û*) im Sing. schon nicht mehr vorhanden war (wie ^{لُعَا} u. s. w.), war es für die Pluralbildung das Nächste, dass sie vom Singular in seiner verkürzten Form ausging. Doch hat das Altsemitische mit feinem Sprachgefühl hierbei eine Unterscheidung gemacht. Da nämlich, wo der letzte Radical, der selbst im Sing. weggefallen war, wenigstens noch in dem Vocal des Nomens (*û*) zum Ausdruck kam, genügte diese Vertretung des letzten Radicals auch für den Plural. Man bildete also von dieser Art von verkürzten Themen des Sing.'s ^{ثُبَيْتٌ}, ^{قُلَاتٌ}, ^{لُعَاتٌ}, ^{ثُبَاتٌ} u. s. w. aus auch die Plurr. verkürzt: ^{ثُبَاتٌ}, ^{قُلَاتٌ}, ^{لُعَاتٌ} u. s. w. eben so (beim i-Vocal) ^{مِثَاتٌ}. Hingegen da, wo im Sing. der weggefallene letzte Radical *w*, *j* nicht einmal durch diese Vocale mehr vertreten war, wo das Nomen vielmehr das indifferente *a* hatte, wie in ^{سَنَآ}, ^{شَفَآ}, ^{أَمَآ}, ^{عَنَآ} empfand die Sprache das Bedürfniss, den gänzlich und spurlos entfallenen letzten Radical im Plur. wieder einzuführen und bildete daher hier Plurale mit *w* resp. *h*. Dass dies nicht etwa eine vom Arabischen ausgebildete Neuerung, sondern ein uraltes Gesetz der Sprache ist, beweist die Uebereinstimmung (s. weiter) von ^{أَمَوَاتٌ} mit hebr. אֲמֹתַי, syr. ^{ܐܡܘܬܝ}.

Zeit stammt vor der Trennung des Nord- und Südsemitischen; denn fast alle Sprachen stimmen in seiner Form überein. Vgl. ar. ^{أَخُونٌ}, sab. אֲחֹנ (cstr. pl.), hebr. אֲחֵי, syr. ^{ܐܝܝܝܐ}, assyr. alî (das Aeth. hat nur noch den inneren Plural). Damals lautete der Nom. Plur. mit *û* an, wie später noch im Arabischen

1) Hebr. Gr. § 182 Eude.

לְמַעַן —, sowie von שְׁפָּוֹת mit מַעַן. mand. ܡܥܢܐ. Die Sprache reagirte also gegen die völlige Ausmerzung des letzten Radicals durch Unterlegung des volleren triradicalen Thema's für den Plural. Entweder musste jener noch im Vocal des Nomens oder im Plur. als wirklicher Consonant zum Ausdruck kommen. Die Sprache setzt also in beiden Fällen einen triradicalen Stamm schon in ältester Zeit voraus und der dritte Radical ist nach ihrem Zeugniß ein w (resp. seltener ein j).

Wenn nun in mehreren dieser Nomina im Plur. ein He mit Waw wechselt, so ist zu fragen, ob denn nicht ein radicales Waw zu Hé hat werden können, beide Formen also auf denselben Wurzel-laut zurückweisen. Diese Frage ist zu bejahen. Mit ו"ו-Stämmen wechselt z. B. wiederholt ein ו"ו-Stamm. Auf Fälle wie hebr.

בוש = syr. ܒܫܐ, arab. بَشَّ —, hebr. מוּל = targ. מוּחַל — hebr.

רוץ, äth. ረረ = syr. ܪܘܥ —, bibl. aram. ܪܘܠ „können“ =

(= כוּל) —, hebr. עוּר = syr. ܥܘܪ, arab. عَيَّر ist schon

früher hingewiesen worden¹⁾. Nun liesse sich scheinbar auch hier einwenden, die betr. Stämme seien an sich nur biradical und die Sprache habe sie in ihrer Verlegenheit bald mit einem langen Vocal in der Mitte, bald mit He erweitert. Das hält aber nicht Stand.

Denn es entspricht auch ein syr. ܡܫܬܪܝܢ „Schreier, Zänker“ resp. dessen Fem. ܡܫܬܪܝܢ dem talm.-aram. קוללית Misch. Kethub.

7, s, Pl. masc. קוללנין von Vögeln „viel zwitschernd“ (Levit. rabb., s. Levy, Nbr. WB. IV, 259), dessen Abstammung von קוּל = קוּל

nicht zweifelhaft ist. Ferner entsprechen sich syr. Hê und Waw

in Stämmen, die gar nicht contrahirt sind, wie ܠܐܝܬܐ und ܠܐܝܬܐ „erstaunt sein“, deren Nomm. ܠܐܝܬܐ und ܠܐܝܬܐ, Adj. ܠܐܝܬܐ und ܠܐܝܬܐ —,

ܠܐܝܬܐ „bereuen“ und ܠܐܝܬܐ (Jul. Rom. 48, 22), arab. طَبَّ „braten“

(Mu' Imrlk. 67, Ahlwardt Chalef al-A. 28, 3) = aram. טוּא. Vgl. auch

äth. ንግሥ = arab. نَوْب „Bienen“ (s. Dillmann, lex. 681).

In diesen Fällen liegt es klar, dass das Hê für ein radicales Waw eintreten kann. Da ich aus einer Reihe anderer Erwägungen heraus auch als letzten Ursprung der schwachen ו"ו-Stämme ein dreiradicaliges Thema mit urspr. starkem w annehme — ohne natürlich zu leugnen, dass die contrahirbaren Formen schon in vor-

1) Z. B. Gesenius, WB. u. 77. — Vgl. noch ܡܡ „seufzen“ = شَيْق.

semitischer Zeit contrahirt wurden — so erkläre ich mir auch die erstgenannten Parallelstämme als Uebergänge aus einem St. *bawitha* zu *bahitha*, aus *rawiza* zu *rahiza*, aus *mawala* zu *mahala*, aus *'awida* zu *'ahida*. Ebenso steht an dritter Stelle *عمى* „verwirrt sein“ neben *عمى* (aus *عمو*) „(dunkel s. =) blind sein“ — *توى* neben *توى* (aus *توى*) = „zu Grunde gehen“. Dagegen dürfte es schwer sein zu erklären, wie aus vorgeblich uraltem *rāza* ein *rahiza*, aus *bātha* ein *bāhitha*, aus *māla* ein *mahala* sich organisch entwickelt haben soll, und ob etwa das Schwanken zwischen Waw und Hê in *מִכְנִיחַ* und *קִדְנִיחַ* und den andern oben dabei genannten Fällen auch beweisen soll, „dass darin das Streben vorliege, urspr. biradicalige Wörter in triradicalige zu verwandeln“. Da man dies schwerlich behaupten wird, da vielmehr hier zweifellos mehrfach ein radicales *w* durch *h* in einem Parallelstamm vertreten ist, so ist auch die einzige durch sprachliche Thatsachen begründete Erklärung jenes *Hê* vor der Pluralendung die, dass ein am Nominalende vorhandenes *û* oder *w* unter dem Schutze der günstigen Lautfolge *uā*, *ui* im Dual und Plural wieder zum Vorschein kommt, theils, dem Ursprung gemäss, als Lippenspirant *w* (*سَوَاتٍ*, *أَبْوَانٍ*) theils, als Kehlkopfspirant *He*: z. B. *عَبْدٌ* aus *abû + an*, *شَفِيَّاتٍ* aus *شَفَوَاتٍ*, *عَمْدٌ* aus *عَمَوٌ*.

Die Ursache des Uebergangs des pluralischen *w* in *h* lässt sich für die verhältnissmässig meisten Fälle sogar noch erkennen. Fast ausnahmslos in allen Fällen, wo im Aram.-Syrischen ein solches *He* statt Waw erscheint, geht ein Labial unmittelbar vorher; unter dem Einfluss desselben dissimilirte sich der nachfolgende labiale Spirant *w* in den Kehlkopfspiranten *h*. Vgl. das *b* in *'abāhân*, das *m* in *chemāhîn*, *semāhîn* (resp. . . hân) *'amhân*, das *φ* in mand. *פדיהאנא* = *שָׁפִיּוֹת*¹⁾, wogegen in dem fem. Pl. v. *'ahû* in Folge des Fehlens einer Labialis das Waw bleibt: *أَخَوَاتٍ*, *سَوَالٍ*. — Nur wenig Fälle machen Ausnahmen. Im Syrischen nur der Plur. *يَدَوَاتٍ* „Hand-

1) Auch die Nebenformen *ذَام* „tadeln“ neben *نَمَم*, *ذَاب* „abhalten“ neben *ذَب* scheinen auf Dissimilation des ersteren Labialen zu beruhen.

haben*, wo aber der dritte vorausgesetzte Radical ein Jä ist; arab. سَنَهَاتٌ, phön. דְּלִדְהוּת¹⁾, lauter junge Analogieformen, die immer nur in einer Sprache erscheinen.

Wir können das Wirken dieses Dissimilationstriebes noch weiter bei anderen radicalen Labialen belegen. Obgleich ²⁴אִם, ²⁵לִמָּ, ein verdoppeltes *m* besitzt, bildet das Syr. den Plur. nicht in der Form 'emman, sondern 'emhân, wahrscheinlich in Folge der Dissimilation des zweiten Labials; auch hier verwendet also die Sprache das *He* an Stelle eines wirklichen labialen Radicals²⁾. — Dessgleichen hat ²⁶אִמָּ = ²⁷לִמָּ = hebr. אִמָּ zweifellos ein doppeltes *m* als Radical, dissimilirt aber im Plur. emwân im Syr. den zweiten identischen Lippen nasal in den Lippen spiranten³⁾. Dass hier

1) Vgl. über dieses oben S. 607 Anm. 7.

2) Doch kann der Plur. auch dem arab. أَمَهَاتٌ entsprechen, wo trotz des unverkürzten Stamms ein parasitisches *h* erscheint, vermuthlich aus Analogie nach *'ababâtun (s. oben). Diese Form würde im Syr. evont. 'emmhân lauten.

3) Selbst die Verwandlung des urspr. *ü*-Vocals in ein *ä* im Plural beruht wahrscheinlich auf diesem Bedürfniss der Dissimilation bei Gelegenheit der Distraction der identischen im Singular einander assimilirten Labiale. — Durch diesen sporadischen Lautwandel von *m* zu *w* innerhalb des Aramäischen erklären sich auch, wie ich glaube, die etymologisch räthselhaften Präpp. ²⁸חָלָ und ²⁹חָלָ. Das erstere entspricht nämlich sicher dem mischnischen כְּמוֹת „wie“ z. B. in Phrasen wie: כְּמוֹתוֹ, כְּמוֹתִי „die Halacha bleibt wie er (sagt), ich (s.)“, in dem bekannten Grundsatz: כְּמוֹתוֹ שֶׁל אָדָם „der Bote des Menschen ist (an Verantwortlichkeit für ihn) ihm gleich“ u. s. w. Dieses כְּמוֹת ist aber eine feminine Fortbildung des uralten mā (in כְּנָוָ, ³⁰חָלָ, ³¹חָלָ, ³²חָלָ), des ³³مَا الزائد, welches nach *ka* im Hebr. ausser in כְּהֵם כְּהֵם und im Aeth. unentbehrlich ist, wenn es Suffixe annehmen soll. Im Syr. können aber nicht einmal an ³⁴חָלָ Suffixe antreten. Das Aramäische und Späthebr. hat also für den präpos. Gebrauch hinter כְּ und חָ eine Femininform des alten mā: mā t ausgebildet, welche im Späthebr. zu כְּמוֹת, im Syr. zu ³⁵חָ, resp. nach ³⁶חָ zu ³⁷חָ wurde. Für das Letztere wäre ja an sich im St. ³⁸חָ „begleiten“ eine geeignete Etymologie möglich; aber die Entsprechung von כְּמוֹת, ³⁹חָ und die Herkunft des ersteren aus כְּנָוָ beweist auch für ⁴⁰חָ die gleiche Entstehung. Im vorliegenden Fall kann ich freilich die Ursache der Verwandlung des urspr. *m* in ein *w* nicht angeben.

ein *w* auftritt, wird vielleicht in dem Trieb nach Unterscheidung von dem vorher genannten Plur. von ⁶כֹּחַ seine Ursache haben. — Auch das *Hē* der Sing.-Form ⁶מֵאֵ erklärt sich aus dem urspr. *māwun* (arab. zu ⁶مَاءٌ geworden) durch Dissimilation des *w* nach dem vorangehenden *m*. — Im N. ⁶شَا' neben ⁶شَا' „Schafe“ liegt scheinbar eine Analogiebildung nach ⁶مֵא vor; doch weisen die arab. Plurr. ²شَوِيَ, ⁶شَوَاهُ, ⁶أَشَاوُ auch hier auf *w* als mittleren Radical ¹⁾, von welchem sich das letzte *w* des Stamms zu *h* dissimiliren konnte (⁶شَاهُ und dessen weitere Derivate). Diese Fälle, zusammengehalten mit den Parallelformen *bahitha*, *mahala*, *tawiha* u. s. w. (S. 627 ob.) ergeben, dass die Sprache das Bedürfniss nach einer Dissimilation der in zwei Silben distrahirten unmittelbar einander folgenden Labiale hatte ²⁾. Genau aber, wie die letztgenannten Fälle erweisen, dass diesem Trieb im einzelnen Fall eine Sprache nachgab, die andere nicht ³⁾, so hat auch, wenn das *Waw* letzter Stammradical nach vorhergehendem Labial war, bei der Pluralbildung die eine Sprache dissimilirt, die andere nicht. Es beweist also z. B. ⁶أَمْوَاتٌ gegenüber ⁶כֹּחַ, ⁶שָׁפִיחַ — ⁶שָׁפִיחַ, syr. ⁶ܫܦܝܚܐ gegenüber ⁶ܫܦܝܚܐ nicht nur Nichts für eine urspr. Biradicalität, sondern beide Formen des letzten Radicals weisen gemeinsam auf einen und denselben urspr. Stammradical: *w*, welchen nur einzelne Idiome hinter dem vorhergehenden Labial verwandelten, andere aber unverändert liessen.

1) Die hebr. Suffixform ⁶שָׁפִיחַ setzt gleichfalls einen doppelt schwachen St. ein Nomen absol. ⁶שָׁפִיחַ voraus. — Der Ausnahme eines *w* als mittleren Radicals widerspricht weder diese, noch die arab. Parallelformen ⁶شَيْبَةٍ, ⁶شَيْبَةٍ und das daraus verkürzte ⁶شَيْبَةٍ. Die Formen mit *h* müssten in einer Zeit entstanden sein, wo das *w* des Stamms noch nicht mit den *ä*-Vocalen vorher und nachher zu einem *ä* contrahirt worden war, wie ja im hebr. ⁶שָׁפִיחַ wirklich keine Contraction vorliegt.

2) Weitere Fälle von Einwirkung der radicalen Labiale auf einander, vgl. unter No IV. Bekannt ist ja die Dissimilation in ⁶כֹּחַב (aus *kabkab*) ⁶כֹּחַב (aus *rabrebē*).

3) Vgl. nur hebr. ⁶כֹּחַב, ⁶כֹּחַב mit den oben erwähnten syr. Formen.

4.

Die bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, Schlussfolgerungen abzulehnen, welche m. E. irrtümlich aus der Art gewisser masc. und femininer äusseren Pluralbildungen zu Gunsten der ursprünglichen Zweiradicalität geltend gemacht wurden. Die Möglichkeit, dass in uralter Zeit die gleichmässige Trilateralität im Semitischen beim Nomen nicht so durchgeführt gewesen sei, wie in den uns erreichbaren Sprachperioden, ist theoretisch einzuräumen. Gerade die Geschichte der paar uralten Verwandtschaftswörter mit schliessendem *û* zeigt uns aber, dass in der uns überlieferten ältesten Form des Semitischen selbst bei urspr. Lallwörtern bereits die Einreihung in das System der Dreibuchstabigkeit vollzogen ist. Die Reste, die etwa das Semitische aus einer Urzeit mit noch nicht durchgeführter Trilateralität erhalten haben mag, scheinen mir weit weniger zu sein, als man jetzt gemeinhin annimmt und namentlich bezweifle ich, ob die Kriterien, die man gewöhnlich für ihre Bestimmung anwendet und welche in mehreren Fällen nur auf die kurze Form des Singulars im Gegensatz zu der des Plurals hinauskommen, ausreichend sind, einer Reihe von Nomina eine Ausnahmestellung gegenüber einem festgeschlossenen und durchgebildeten Sprachsystem anzuweisen. Im Folgenden möchte ich auf zwei Kriterien hinweisen, die bei der Bestimmung der Grundform kurzer Nomina bis jetzt, so viel ich weiss, noch nicht mit in Rechnung gezogen worden sind, die aber nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

Das erste betrifft den Stat. emphaticus plur. masc. im Syrischen. Dieser Dialect bildet bekanntlich, abweichend vom Biblisch Aramäischen und Targumischen, übereinstimmend mit dem Mandäischen, die genannte Form bei starken Nomm. masc. auf *ê*; nur die Derivate von *ܐܠ* und *ܐܝܬܐ*-Stämmen haben ständig *aijâ*. Nur zwei Nomina ausser den letztgenannten bilden noch den St. emph. auf *aija*: *ܐܝܬܐ* „Tausende“ und *ܐܝܬܐ* „Vorhang“¹⁾; aber

1) Nöldeke, syr. Gr. § 72. — Uebrigens scheint mir die Identität dieses Plur.'s *ܐܝܬܐ* = *ܐܝܬܐ* mit dem allerdings gleichlautenden Dual von *anp*, vor Suff.: *appai*, nicht sicher. Die Formbildung des Emphaticus Plurals wie von einem *ܐܝܬܐ*-Stamm, die Bedeutung, die sich an das syr. *ܐܝܬܐ*, nicht aber an *ܐܝܬܐ* anschliesst, die Zugehörigkeit im Syr. zum Sing. *ܐܝܬܐ*, sprechen für eine Abkunft vom St. *ܐܝܬܐ*, von welchem eben jener Singular stammt. Wie man das *ܐܝܬܐ* (ܐܝܬܐ) Prov. 25, 11 m. E. von *ܐܝܬܐ* ableiten muss (= *ܐܝܬܐ* „nach seiner Richtigkeit“), nicht von einem Stamm *ܐܝܬܐ*, so wird auch *ܐܝܬܐ* = *ܐܝܬܐ* sein und demnach *ܐܝܬܐ* auch organisch zum Sing. *ܐܝܬܐ* gehören, freilich nicht durch Inversion

Beide bilden daneben auch die regelrechten FF. ܐܢܝܐ und ܐܢܝܐ (in der Bedcutg. „Angesicht“). Gerade aber von mehreren kurzen Nominibus haben sich im Syrischen die Formen *ajâ* zähl erhalten und zwar ohne eine Nebenform. Es findet sich (abgesehen von dem für das Iranische beanspruchten ܐܢܝܐ ¹⁾ ܐܢܝܐ , ܐܢܝܐ , ܐܢܝܐ ; (ausserdem ܐܢܝܐ mit den Nebenformen ܐܢܝܐ , „Handhaben“ und ܐܢܝܐ). Diese Emphaticus-Formen weisen auf ܐܢܝܐ (ܐܢܝܐ)-Stämme hin²⁾ und sind wohl zu beachten, wenn sie mit unabhängigen Zeugnissen aus anderen Sprachen zusammentreffen. Die That-sache, dass es sich bei den zwei Nomina ܐܢܝܐ und ܐܢܝܐ (vgl. ܐܢܝܐ Dan. 2, 34. 45) um ursprüngliche Dualformen handelt, ändert an dieser Folgerung Nichts; denn das Syrische bildet auch diesen, wie den Plural, auf ܐܢܝܐ , vgl. ܐܢܝܐ u. s. w.

Das zweite Moment ist dasjenige, welches sich uns oben aus der ungewöhnlichen Form mancher Nomina von ܐܢܝܐ -Stämmen ergeben hat, das Verhalten eines schliessenden Labialen, namentlich des Spiranten Waw, unmittelbar nach einer Labialis. In solchem Fall erleidet der letzte Radical bald diese, bald jene Veränderung. Bald tritt Dissimilation ein. Wie im Syrischen im Plur. statt *'ummân* — *'emwân*, statt *'emmâthû* (durch Vermittlung von *'emwâthâ*) *emhâthû* wird, so erscheint im Hebr. schon im Sing. statt des N. ܐܢܝܐ „Zehntausend“ (vgl. äth. ጸርገ-ገ) in späteren Schriften ܐܢܝܐ = syr. ܐܢܝܐ , wo das ܐܢܝܐ die Stelle des zu wiederholenden ܐܢܝܐ vertritt. Aehnlich lag nun der Fall, wenn hinter einander zweierlei Lippenspiranten folgten, wie das aspirirte ܐܢܝܐ und das ܐܢܝܐ . Der Stamm des arab. ܐܢܝܐ „Lippe“ (= hebr. ܐܢܝܐ , syr. ܐܢܝܐ , assyr. ܐܢܝܐ) liegt im Arabischen in trilateraler Form in dem Derivat ܐܢܝܐ „Saum, Rand“ (die Bedcutg. wie häufig bei dem hebr. ܐܢܝܐ) schon im Sing. vor; vgl. das Bild ܐܢܝܐ

von *'a* und *p*, wie Aeltere (s. Bernst. chrst. 389) annahmen. — Vgl. das äth.

ܐܢܝܐ , nach Nöldeke = ܐܢܝܐ .

1) Lagarde, Reliq. jur. oec. gr. XXVIII, Perles, Etym. St. 80. S. Nöldeke, mand. Gr. S. 97.

2) ܐܢܝܐ hat wenigstens eine Endung gleich den ܐܢܝܐ -Stämmen.

„äusserste Noth“ Diw. Hud. 203, 4. Von einem solchen trilit. Grundstamm **שִׁפוּ** aus erklären sich nun alle die verschiedenen Umbildungen des Worts, von einem biliteralen **שִׁפ** aus aber nicht.

Zunächst stimmt mit jenem der gemeinsame Plur. des Arab. **شَفَوَات**⁵ und des Syrischen (**ܫܦܘܬܐ**). Im Hebr. ist in diesem und fast allen ähnlichen Fällen wegen der Trübung des schliessenden *a* zu *o* und der Kakophonie einer Lautfolge *wo* (in ***שִׁפּוֹ**) eine Secundärbildung im Plur. eingetreten, welche schon durch die Einbeziehung der Feminin-Endung in den Stamm (**שִׁפּוֹת**) ihr jüngeres Alter documentirt. Ferner erklärt sich aus diesem trilateralen Stamm die arabische Nebenform: **شَفَّات** übereinstimmend mit dem mand.

Plur. **עכפיראחא**, woraus der arab. Secundärstamm **شَفَّ** (**شَفَّاهِي**; **شَفَّاه** u. s. w.) entstanden ist, bei welchen das Waw, wie oben ausgeführt, hinter dem *q* sich zu *h* dissimilirt. — Und endlich erklärt sich hieraus die Parallellform **שִׁפּ** „Lippenbart“, welche auch im talm. Aram. (b. Sabb. 129 b **מאה שפני** „100 Rinderleffen“ oder „100 Lippen“, in einem Sprüchwort, vgl. Levy Nhbr. WB. u. d. W.) wiederkehrt. Hier hat sich der Lippenspirant *w* hinter dem aspirirten *q* zum labialen Nasal *m* dissimilirt¹⁾, **saqam** aus **saqaw** und die Sprache hat die Parallellformen in der Bedeutung differenzirt. — Allen diesen übereinstimmenden Formen aus einem St. **שִׁפוּ** steht ganz allein der ursemitische biliterale Singular gegenüber. Da aber der Wegfall eines schliessenden Waw und Jod schon in ursemitischer Zeit wiederholt nachweisbar und besonders hier durch die Lautfolge *qw* am Stammschluss sehr wohl motivirt ist, was sollte uns hiernach berechtigen, die Biliteralität des Sing. trotz alledem als ursprünglich und alle anderen übereinstimmend trilateralen Formen als jüngere Fortbildungen anzusehen?

In andern Fällen wird die Härte durch Assimilation ausgeglichen. Eine solche hat, wie es scheint, bei dem Nomen für „Tag“ in altsemitischer Zeit stattgefunden. Die einzige nachweislich allgemeine Form dafür ist **jiam** (arab., äth., hebr.²⁾, syr., assyr.

1) Vgl. noch unten das über **אִינִם**⁵, und das *m* im Stammnamen **אֲבִימָלֵךְ** Bemerkte.

2) So auch in der Silonh-Inschr. — Die Schreibung **ימין** (Pl.) in der Moša-Inschr. beweist nicht etwa eine andere Aussprache; denn die Diphthonge werden dort grossentheils defectiv geschrieben, vgl. **בִּלְלָה**, **הַשְׁעִי**, **וַאֲשֶׁב** (= **וַאֲרִשִׁיב**) u. s. w.

[*umu*]). Daneben erscheint nun in allen nordsemitischen Idiomen ein Thema *jmm* (syr. ^{ܝܡܡܐ}, phön. ^{יִמִּם}) als Sing. (z. B. C. I. S. no. 10, 1, 88, 1 u. 5.), assyr. *immu* neben jenem *umu*²⁾, wohin Nöldeke mit Recht auch das hebr. ^{יָמָם} weist. Dieser Stamm *jmm* wird von jenem *jwm* ebensowenig ursprünglich zu trennen sein wie *sgm* von *sgw*, vielmehr irgend eine Angleichung des *w* an den Labialen *m* darstellen (s. weiter). Das hebr. ^{יָמָם} scheint eine hybride Form aus diesem St. *jmm* und dem alten *jawm* zu sein. — Daneben liegt noch ein kürzeres Thema ^{יִם} den hebr. Plurr. ^{יָמִים}, ^{יָמֹת} zu Grunde, denen zuerst Prätorius, jetzt auch Müller süd-arab. ^{يَمَّ} (Plur. cstr.), sowie den Sing. ^{يَم} auf drei gefälschten Bronze-Tafeln nach Steinoriginalen³⁾ zur Seite stellen. Ueber das Verhältniss dieses ^{יִם} zu jenem ^{יָמָם} und ^{יָמֹת} erlaube ich mir kein sicheres Urtheil. Dass das kürzere Thema aber a priori das ältere sein müsse, halte ich für ein unberechtigtes Vorurtheil. Dass die Sprache erst ruckweise zu dreiradicaligen Nomina habe kommen können, dass eine bilaterale Vorstufe nöthig gewesen sei, damit später die Sprache es auf eine trilaterale bringen konnte, ist durch Nichts bewiesen⁴⁾. Es konnten ebenso gut Verkürzungen aus dreiradicaligen Stämmen mit lästiger Kakophonie gelegentlich die Nebenbildung eines biradicaligen veranlassen. Um nur eine Vermuthung — mehr ist bei diesem uralten Wort schwerlich möglich — anzuführen: Das uralte Nebeneinanderstehen eines Stamms *jmw* neben *jwm* könnte ebensowenig befremden, wie die Parallelformen S. 616 u., vgl. Anm. 2) und derer auf S. 641. Aus einem St. *jmw* erklärte sich aber ebensowohl ein Nomen ^{יָמָה} (wie fem. *šapatun* v. St. ^{شَفَو}) als ein N. ^{יָמָם} (wie ^{שָׁמָם}) mit Assimilation des *w* an das vorangehende *m*.

Die gleiche Ursache ist auch für das Entstehen der uralten Parallelbildungen des Stamms für das semit. Nomen für „Mund“ *qm* und *qw* anzunehmen⁵⁾ (vgl. arab. ^{قَم} und ^{قُو}, syr. ^{ܩܡܐ}).

1) Vgl. Nöldeke, ZDMG. 40, 721.

2) II R. 25, 23—24a, b.

3) Vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. 61.

4) Auch das Nebeneinanderbestehen von Stämmen mit zwei identischen ersten Radicalen und verwandter Grundbedeutung (Philippi, Morgenl. Forsch. 100—101) beweist nicht, dass jemals eine bilaterale Wurzel bestanden habe. Von einem triradicaligen Stamm aus können vielmehr sehr wohl sich andere Stämme mit Modification des dritten Radicals und demzufolge auch der Bedeutung abgeleitet haben.

5) Vgl. Fleischer, Beitr. III, 312, der das *m* als Vortreter des ursprünglichen Halbeconsonanten wie in ^{يَمَّ} betrachtet. — Nöldeke, mand. Gr. § 87 sieht ^{قَم} als urspr. bilaterale Grundform und alle anderen Formen als spätere Erweiterungen an.

besprochenen phonetischen Ursache die Form ف gebildet. Da die trilateralen wie die bilateralen Formen und von letzteren sowohl qm als qpw schon altsemitisch sind, so muss innerhalb dieser Formen doch nothwendig schon in jener frühen Periode eine Umbildung stattgefunden haben. Warum nun aber diese nur aufsteigend von der Bi- zur Triradicalität soll geführt haben, während für die event. Lautverminderung eines urspr. trilateralen Worts die phonetischen Ursachen deutlich wären, ist bis jetzt noch nicht begründet worden. Um aber dem Wort eine Ausnahmestellung bei seiner ersten Entstehung anzuweisen, müsste der Nachweis, warum die kürzeren Formen gerade die älteren sein sollen, erst geführt werden.

Das Wort für „Name“ ist schon im Altsemitischen im Sing. bilateral, arab. إِسْم (سَم), sab. סם , äth. ሰም , hebr. שם , phön. שם geschrieben, syr. ܫܡܐ , targ. daneben und mand. שום , ass. šumu . Dagegen setzt der Plur. überall ein Thema mit schliessendem ā voraus. Das syr. ܫܡܝܐ ganz wie ܐܒܝܐ von abā , geht von einem nordsemit. *šmā aus, dessen ū sich dort wie hier im Plur. nach dem Labial zu ā dissimilirt hat. Jenes N. שמי liegt auch der Composition in dem alten hebr. Namen שמיאל zu Grunde, welcher im Phön., wie D. H. Müller mit Recht bemerkt hat¹⁾, שמובל zur Seite steht. Auch der Namen שמיךמור hat einen langen Vocal am Ende. Diesen Formen steht auch das arab. سَمِي Baiḍ. I, 4, 2, s. Nöldeke, mand. Gr. 97 zur Seite. Auch das sab. N. pr. שמהכרב (Os. 1, 10. 10, 4 und sonst) zeigt jenes ā am Schluss des Stamms, welches hinter Labialen oft das wurzelhafte Waw vertritt. Auch der hebr. Plur. שמות weist durch die abnorme Dehnung des ī auf einen St. שמו (vgl. פירות , בָּלִים). Hiermit stimmen ferner sowohl die arab. Plurale (أَسْمَاء , أَسَام u. s. w.), wie der äth. ሰሙኦት ²⁾, sowie die obengenannten Sing.-Formen سَمِي , שמי , שמי . Den Stamm سَمَى „nennen“ überliefern zwar in der I. Conj. die arab. Lex. nur zweifelhaft (s. Lane), er ist aber nachweisbar in einem Vers aus der Zeit Muhammeds³⁾:

1) In Ges. WB. [10] u. d. W.

2) Eine Pluralform, welcher man nicht nachsagen kann, dass sie nach der Analogie gebildet sei; denn die Form ist selten. Dillmann § 136 Ende.

3) Von حسان بن ثابت IIIšām 569, 5.

أَتَعَجَّبُ أَنْ أَقْصَدْتَ حِمْرَةً مِنْهُمْ
نَاجِيًّا وَقَدْ سَمَّيْتَهُ بَنَاجِيْبَ

und trifft mit dem äth. ስዎፑ, ይከፍ zusammen. Das selbstständige Zusammentreffen der nord- und südsemitischen Pluralformen in der Voraussetzung eines mit *ā* schliessenden Nomens¹⁾, die genannten z. Th. alten Singularformen auf *ū* und *i*, sowie das Zusammentreffen der ebengenannten einfachen Stämme *ṣamā*, *ṣamaja* im Arabischen und Aethiopischen gestattet m. E. nicht, die letzteren als Denominative anzusehen, sobald wir eine Ursache zu erkennen vermögen, warum ein letzter Radical *ū* oder *w* hat im Sing. eventuell abfallen können. So wenig als der Sing. *alwān* gegen ein Thema *أَبُو*, beweist der Sing. *ismān*, *simān* gegen das Thema *سَمُو*. Die verkürzten Formen des Sing. sind aus diesem ebenso entstanden wie **إِئْن* (in *إِئْنَار*) aus dem St. *قَتْنِي* sich bildete (s. oben S. 603). Wie neben jenem **إِئْن* sich *ئِنَا* und andere dreibuchstabige Derivate erhielten, so hier *سُمِي* im Arabischen. Von einem derartig gebildeten Nomen gehen auch alle Pluralformen aus.

Von *أَمَّة* Magd stimmen gleichfalls die nordsemitischen Plurr. (נִמְרָאִים, *נִמְרָאִים*) mit den südsemitischen (arab. *أُمَوَات* u. s. w., äth. ስኦፐ) in der Voraussetzung eines St. *أَمُو* zusammen, da nach dem oben Dargelegten das *h* hinter dem *m* ein urspr. *w* vertritt. — Ebenso weist für das N. *سَنَة* Jahr = *שָׁנָה* u. s. w. der syr. Emph. Plur. *سِنَا* ebenso auf einen St. *שָׁנָה*, wie die arab. Plurr. (*سَنَاهَات* *سَنَوَات*).

Es wird kein Zufall sein, dass in *šaq-at*, *jam*, *gam*, *sim*, *'am-at* überall ein Labial dem abgefallenen Waw voranging. Doch ist (vgl. S. 603 f.) dies keine ausschliessliche Bedingung für die Verkürzung, sondern es war da, wo das Nomen von einem Verbalstamm *q* oder *'* ausging, schon in altsemitischer Zeit möglich, das Nomen von einer contrahirten Stammform abzuleiten, welche auch ein contrahirtes Nomen hervorbrachte, d. h. ein solches, in welchem der Schlusslaut höchstens in dem Vocal des nunmehr einsilbigen Worts vertreten war. Dies trat aber in uralter Zeit

1) Dass *q*-Stämme in *q* übergehen und umgekehrt, resp. entsprechende Nomina hervorbringen, ist durch zahlreiche Beispiele gesichert.

vornehmlich dann ein, wenn ein Waw hinter einem Labial am Ende des Nomens gestanden wäre.

Mit Abfall eines radicalen Schluss-Jâ liegt das Wort für „Brust“ im Hebr. (כֶּסֶל, auch כֶּסֶל) Syr. (ܟܬܠ), auch arab. vereinzelt (كُتْد¹⁾) vor. Dagegen weist كُتْدِي neben كُتْدِي, sowie die Plurr. كُتْدِي Alkama 12, 6 (Ahlw.), كُتْدِي, كُتْدِي sowie das verwandte N. كُتْدِي (كُتْدِي... و) deutlich ein triliterales Thema auf. Hiermit stimmt nun aber (vgl. oben S. 631) auch der syr. Emph. plur. ܟܬܠܐ, der gleichfalls ein ܟܬܠ-Nomen reflectirt. Auch in כֶּסֶל und כֶּסֶל ist die Spur des letzten Radicals im Vocal erhalten. Da wir oben die Thatsache des Abfalls eines wurzelhaften Waw und Jod am Schluss des Nomens schon im Ursemitischen erwiesen haben, so liegt kein Recht vor, den übereinstimmenden Zeugnissen gegenüber das N. für ursprünglich biliteral anzusehen, in diesem Fall besonders nicht, wo das Arab. im Sing. كُتْدِي gewöhnlich das Triliterales hat.

Im Singular hat zwar *jad* Hand nirgends ein Jâ an dritter Stelle; nur die Form vor Suffixen im Aeth. አይ enthält diesen Laut. Wieder aber stimmt mit den arab. Plurr. يَدَيَّ, يَدَيْهِ (vgl. auch Du. يَدَيَّ Nisbe يَدَيْهِ, das Philippi als dissimilirt aus يَدَيْهِ erkannt hat²⁾) nicht nur, wie Ph. schon hervorgehoben hat der äth. Plur. አይወ, sondern auch sab. אידודו (ZDMG. 33, 492) und min. אידודוס (Hal. 478, 10), wie wohl auch 517, 2 zu ergänzen ist, sowie 442, 1 איד[דוס], wie Müller, ZDMG. 37,

1) In einem Vers (s. bei Lane u. d. W., nach d. Muḥkam):

وَأَصْبَحَتِ النِّسَاءُ مُسَلِّمَاتٍ
لَهُنَّ الْوَيْلُ يَمْدَنَ الثُّدَيْنَا

dessen Form الثُّدَيْنَا die arab. Philologen nicht mehr verstanden, da sie sie für eine Nebenbildung aus الثُّدِيَا (t) ansehen, die dem Metrum zu lieb verändert wäre.

2) Vgl. dessen Ausführung ZDMG. 32, 74.

„Enkel“). Die Bildung eines äusseren Plurals im Arabischen und Sabäischen beweist nur, dass das sing. Nomen nicht mehr die drei Radicale des Stamms hat, was wir auch ohne diese Pluralbildung wissen, aber sie beweist nicht, was Müller aus diesem Plur. erschliessen will, dass das Wort aus einer vorsemitischen Zeit stammt, in welcher die Triliteralität noch nicht durchgeführt war. Man beachte wohl die Uebereinstimmung des arab. Plur. fr. أَبْنَاءٌ und des syr. Emph. حَنْلָ in dem Hinweis auf einen ʿ-^h-Stamm, von welchem ja auch die Singularformen sich herleiten lassen. Nun geht allerdings der Plur. san. בָּנִים, בָּנוֹן, sowie בָּנָתָם von einem Thema *ban* des Sing.'s aus. Wenn dies abnorm wäre, wäre es gleich unregelmässig, ob man das Wort als ein urspr. Biliterale oder als ein zweiconsonantiges Derivat eines ʿ-^h-Stamms ansieht ¹⁾. Es liegen aber nur zweierlei verkürzte Nominalformen eines St.'s בְּנִי vor, bei deren ersterem der ausgefallene Radical auf den Vocal eingewirkt hat, beim zweiten nicht. Der gleiche Fall liegt ja auch vor in dem doppelten Thema *bal* (בָּל, בֵּל) und *bil* (enthalten in בְּלִי) vom St. בְּלִי; ebenso in שָׂר (von שָׂרָא oder שָׂרָא) und שָׂרָא (in שָׂרָא). — Ich halte es darum für wahrscheinlich, dass in der Nebenform אִבְנִים der letzte Radical Waw sich durch Einwirkung des vorhergehenden *b* zu einem *m* verdichtet hat, wie schon Fleischer diese Form erklärt hat ²⁾, dass es also etwa aus *ibnuwum* entstanden sei. — Anscheinend ist nun auch der Stamm noch deutlich im Assyrischen erhalten. Dieses hat nämlich ein Verbum *banuu* = *alādu* (V R 31, 53 c, d) wozu auch *banuu* = *ēpīsu* II R 60, 41, c, d und sonst) zu ver-

1) Stade, hebr. Gr. S. 138, Anm. 3) behauptet zwar, die letztere Erklärungsweise „scheitert an arab. Formen wie بָנוֹן vollständig“. Wir möchten aber gerne hören, ob sich ein Plur. בָּנִים des Sing. בֵּן irgendwie besser organisch erklären lässt, falls man, wie er, den biliteralen Ursprung des Worts annimmt.

2) Beiträge III, 312. — So würde sich auch das *m* im arab. Stammmen אִבְנִים, mit welchem D. H. Müller (S. B. d. Berl. Ak. W. 1882, 1186, n. 3; Ges. lex. u. d. W.) אִבְנִים vergleicht, als aus radicalem *ū* entstanden erklären. Vgl. oben über שָׂרָא und שָׂרָא.

63; doch entspricht es wohl eher dem syr. ܠܚܝ . — Im Hebräischen steht jetzt eine Verbalform לָחַץ durchweg an der Stelle des obigen Stamms; im Syrischen hat ihn Nöldeke¹⁾ in dem N. ܠܚܝܢܐ nachgewiesen. Die Verschiebung des Rad. ך beweist aber hier ebenso wenig für die ursprüngliche Biradicalität, als z. B. die Verschiebung des w in ܠܚܝܢܐ und ܠܚܝܢܐ , das man mit ܠܚܝܢܐ zusammenzustellen hat, — in ܠܚܝܢܐ vgl. m. לָחַץ u. s. w. beweisen kann, dass diese Stämme urspr. ܠܚܝܢܐ gelautet hätten. — Mit jenen Derivaten eines St.'s ܠܚܝܢܐ stimmt endlich auch der arab. Plur. أَسْتَا nach unserer obigen Darlegung zusammen. Der Sing. أَسْت , syr. ܠܚܝܢܐ , verhält sich zu jenem Stamm, wie أَسْت zu أَسْت , wie כָּלִים zu כָּלִים u. s. w.; über das a in ܠܚܝܢܐ , vgl. S. 639. — Man beachte wie das Arabische bei verkürzten Nomina, falls sie den Vocal \tilde{a} haben, sich mit der verkürzten Form begnügt: يَد , أَلْف (نَم), dagegen dann, wenn sie ein \tilde{i} haben müssten, das أَلْف vorsetzt: أَبْن , أَسْم (aber neben seltenem أَسْم), بَنُون — أَبْن und wie es selbst in أَبْن = סֵן , סֵן , סֵן und wie es selbst in אֵסְט diesen Unterschied macht.

Unser Ergebniss ist demnach, dass für eine etwaige ursprüngliche Biliteralität kurzer Nomina weder der Gebrauch eines äusseren Plurals bei denselben im Südsemitischen, noch die masculine Pluralform bei femininen Singularen, noch das Auftreten eines im Singular fehlenden h vor der Pluralendung irgend etwas beweist, dass diese Erscheinungen vielmehr nachweislich auf andere Ursachen zurückgehen. Umgekehrt erweist aber die Prüfung der Pluralgebilde von einer Reihe sogen. zweiradicaliger Nomina, dass das Nord- und das Südsemitische unabhängig von einander dreiradicalige Themen voraussetzen, und dass die Annahme der Verkürzung der Singularformen aus diesen dreiradicaligen Grundformen in ursemitischer Zeit an einer Reihe nachweislicher Fälle einer solchen Verkürzung ihre Stütze findet.

1) ZDMG. 37, 535.

Das phönicische Suffix נם.

Von

J. Barth.

Ueber das in phönicischen Inschriften vereinzelt auftretende Pronominalsuffix, welches in Formen wie החרנם u. A. m. (s. unten) vorliegt, ist eine befriedigende Erklärung noch nicht gegeben. Schröder¹⁾ beschränkt sich darauf zu bemerken, dass „neben ך ein durch ך verstärktes נם vorkommt“, das er mit dem hebr. Suffix in יָשָׁנוּ, קָבְנוּ vergleicht. Letzteres setzt er = *nahu* an, demnach würde das erstere einem *nahum* entsprechen. — Euting²⁾ sieht in dem ך „das Nun epentheticum beim Nominalsuffix der 3. m. pl.“ und vergleicht im Anschluss an Hitzig und Levy einerseits das jesaianische קָצְוִיָּה (23, 11), andererseits ein neupunisches לאבֿענֿהם „für ihren todtten Vater“. — Ebenso Schlottmann (Ešm.-I. 117) u. A. — Stade's³⁾ Erklärung jenes החרנם, als einer Anfügung des Suff. ך an das nunirte נַחֲנָה, wird der Verf. wohl inzwischen selbst aufgegeben haben. Ihre Unzulässigkeit hat schon Nöldeke⁴⁾ betont, indem er auf die anderen z. Th. nach Stade's Aufsatz aufgefundenen Formen hinwies. Es sind dies ausser dem früher schon bekannten חֲבַרְנָם = hebr. חֲבִירָהם (C. I. S. 165, 10) noch: וַעֲזִרָנָם = וַעֲזִירָהם (91, 3) לאֲרִינָם = לאֲרִירָהם (93, 5) אֲבִירָנָם = אֲבִירָהם (60, 4, 93, 5). In der Eschmunazar-Inschrift erscheinen — wenn man die Verbalformen mit gleich aussehendem Suffix auscheidet, weil es hier anderer Art ist — ausser jenem החרנם noch ברנם (Z. 6, s. darüber weiter unten) בנם „bei, (über) ihnen“ (Z. 9) und die Inff.: לקצחנם (Z. 10) לכננם (Z. 20). Auch die Commentatoren des Corpus inscr. Semit. erklären das ך als „Nun epentheticum agglutinando pronomini inserviens“ (zu 2, 3, S. 16). — Es ist nun aber unerfindlich, welch eine Function ein solches Nun gehabt haben solle, um zwischen den fast ausnahmslos vocalisch

1) Phön. Gr. § 57.

2) Sechs phön. Inscr. aus Idalion S. 15.

3) Morgenl. Forschungen 192.

4) ZDMG. 29, 325.

Zusätze und Berichtigungen zu Bd. XL S. 234 ff.

Von

M. Grünbaum.

Zu p. 238, Z. 17 v. u. Die hier nur flüchtig erwähnte Erklärung Raschi's bezieht sich auf die Talmudstelle, in welcher — mit Bezug auf Ps. 65, 14 — gesagt wird, dass die Kornähren im Monat Nisan einen Gesang anstimmen — אימתי שבלים אומרור שירה בניסן. Hierzu bemerkt Raschi: Wenn zur Erntezeit im Monat Nisan das Korn reif (hart) ist, und man bei dem Wehen des Windes die Kornähren aneinander schlagen hört, so macht das den Eindruck, als ob sie singen — was einer der früher (p. 237) angeführten Erklärungen der Midraschstelle entspricht. Das im Text vorkommende שירה אומרור wird gewöhnlich von einem Gesang religiösen Inhalts gebraucht, wie z. B. Aboda Zara 24b, woselbst das וישירה 1. Sam. 6, 12 in diesem Sinne gedeutet wird.

Zu p. 256, Z. 8 v. u. Die Stelle Martial's ist XI, 95 (al. 94).

Zu p. 263, Z. 2. Ein ganz ähnlicher Spruch wird von Lane s. v. رحم (p. 1056 a) als حديث قدسي angeführt.

Zu p. 279 und p. 304. Neben der Wolkensäule — עמוד — ענני כבוד nach Exod. 13, 20. 21, an andren Stellen ענני כבוד (בזכות oder seines Verdienstes wegen) da war, wird Ta'anit 9a auch der Brunnen zu Ehren Miriam's sowie das Manna zu Ehren Moses' erwähnt, welche drei Dinge mit dem Tode der drei Personen aufhörten. Bei Albirûnî (p. 281, 4) werden neben dem Brunnen und dem Manna auch die Wachteln erwähnt, wahrscheinlich mit Bezug auf وانزلنا عليكم المن والسلوى Sur. 2, 54. Dass nun die Laubbütten eine Erinnerung an jene beschattenden und beschützenden Wolken sein sollen — auch Saadias übersetzt das בסקורה in der Stelle Lev. 23, 43 mit في ظلال من غمامي — wird, deutlicher als bei Albirûnî (p. 277, 14), in der (p. 279 erwähnten) Stelle Abûlfidâ's (Hist. anteisl. p. 162, Z. 7) gesagt: وامروا بذلك تذكرا لاطلال الله تعالى اياهم بالغمام في التيه

ebenso bei Maḳrīzī (De Sacy, Chrestom. arabe I, 94, Z. 3), der von dem *عيد المظله* sagt: *ويزرون أن ذلك تذكارٌ منهم لاطلال الد*. In der vorhergehenden Stelle (p. 93. 94) sagt nun Maḳrīzī, dass die Juden während der sieben Tage des Festes in Lauben wohnen, die aus den grünen Zweigen der Palmen, Oliven- und andrer Bäume, deren Blätter nicht abfallen, bestehen, während es bei Albrūnī (ibid. Z. 8) heisst, dass man während der 7 Tage unter Lauben aus Rohr, Weiden und Aehnlichem wohne *فيهِ يستظلون بأغصان الخلاف والقصب وغيرها*. *يستظلون فيها بالحلّاف والقصب وغير ذلك*: (ibid. Z. 6). Zu der Stelle Maḳrīzī's führt nun De Sacy (p. 316, N. 24) die talmudische Deutung des Wortes *הָדָר* Lev. 23, 40 mit *באילני הדָר* (Sukka 35a und an andren Stellen), sowie eine entsprechende Stelle des Plinius (XVI, 19. 20) an. Nun aber ist in jener Pentateuchstelle nicht von Laubhütten, sondern — nach der Ansicht der Rabbaniten, die sich auch bei Josephus (Ant. 3, 10, 4, ed. Havercamp. I, 175) findet — vom Feststrauss die Rede. Die Divergenz zwischen der Angabe Maḳrīzī's und der Albrūnī's und Abūlfidā's scheint nun darauf zu beruhen, dass Ersterer den Gebrauch der Karäer — die er in demselben Satze, gelegentlich des Fastens Gedalja, sowie an andren Stellen (p. 91. 90. 91. 94) erwähnt — im Sinne hat. Wie nämlich Munk (Palestine p. 188 b) und Geiger (ZDMG. XX, 544 fg.) bemerken, erklären die Samaritaner, Sadduceer und Karäer die Stelle Lev. 23, 40 dahin, dass die hier genannten Pflanzen für die Laubhütten verwendet werden sollen, indem sie diese Vorschrift mit Nehem. 8, 15 fg. in Zusammenhang bringen.

Der achte Tag des Laubhüttenfestes, im Pentateuch (Lev. 23, 36, Num. 29, 35) *זַמְנוּת*, wird von Maḳrīzī (p. 93, Z. 2 v. u.) *عيد* genannt. De Sacy (p. 289) übersetzt diesen Ausdruck mit *la fête de la demeure dans le lieu saint* und sagt — unter Anführung der betr. Stelle des Kāmūs — in der Note hierzu (p. 316, N. 23): *Le mot arabe اعتكف signifie: demeurer à prier et à faire des oeuvres de devotion, dans une mosquée*. In demselben Sinne erklärt auch Lane s. v. *عكف* nach dem Tag al-'arūs das Wort. Bei Boḥārī (I, p. 53—54 ed. Krehl) ist ein besondrer Abschnitt *ابواب الاعتكاف* überschrieben und anknüpfend an die Stelle Sur. 2, 183: *ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد الخ*, zu welchem Satze Zamahsārī (I, 30) bemerkt: *معتكفون فيها*. *والاعتكاف أن يحبس نفسه في المسجد يتعبّد فيه*.

Auch Abūwalid s. v. עֶצֶר (p. 543, Z. 4) erklärt עֶצֶר היא Lev. 23, 36 und אֵין וְעֶצֶרה Jes. 1, 13 mit اعتكاف, indem er ferner (Z. 7) — entsprechend den angeführten Erklärungen von ويقال المقيم في منسك من المناسك — sagt: تعبدًا عاكف كما قال العبرانيون في مثل ذلك ושם איש מעבדי שאל ביום ההוא נעצר לפני יי (1. Sam. 21, 8). Der letzte Tag des Festes wird nämlich, wie Abūwalid ferner sagt, genannt, von עֶצֶר — das er (p. 542, Z. 27) mit منع وسد وإغلاق وامتنع erklärt —, weil er die Wallfahrenden, die sonst vielleicht, eben weil es der letzte Tag ist, die Heimreise antreten würden, noch zurückhalten soll.

Auch Raschi bemerkt — nach dem Midrasch — zu dem עֶצֶר Lev. 23, 36: Gott sagt: Ich halte euch noch bei mir zurück (עֶצֶרתי); gleich einem Könige, der seine Söhne auf so und so viel Tage zu einem Festmahl eingeladen, und der, als die Zeit der Abreise gekommen ist, zu ihnen sagt: Meine Kinder, ich bitte euch, verweilt noch einen Tag länger, die Trennung von euch fällt mir sehr schwer. Ibn Ezra zu Lev. 23, 36 erklärt עֶצֶר — unter Vergleichung des auch von Abūwalid angeführten נעצר לפני יי — als Abgeschiedenheit von weltlichen Geschäften (בטל מכל עסקי העולם); ähnlich heisst es bei Lane l. c.: اعتكاف is thus termed, because it is the withholding oneself from the customary exercises of freedom of action in the disposal or management of affairs.

Mit Bezug auf das Wort עֶצֶר führt De Sacy (p. 316, N. 22) die von David de Pomis erwähnte Erklärung Kimchi's an, dieser Tag werde so genannt, לפי שהעם נעצר ונלכד במקום הקהל, quod populus retinetur in loco congregationis und fügt hinzu: c'est cette interprétation qu'a suivie Makrizi. De Pomis gibt aber noch eine andre Erklärung des Wortes, wonach der letzte Festtag עֶצֶר genannt werde — d. h. Zurückhaltung von der Arbeit בטול המלאכה — ab operibus cessatio, weil man sonst leicht denselben als Werktag betrachten könnte. Auch in Kimchi's Wurzelwörterbuch (s. v. עֶצֶר) ist unter den Erklärungen des Wortes עֶצֶר auch die, dass an diesem Tage, nachdem das eigentliche Fest zu Ende war, die Wallfahrer noch zurückgehalten wurden, um denselben als heiligen Tag zu feiern — או לפי שהיו נעצרים בו — עולי הרגל אחר השליש הג' הסכות לעשות אותו היום קדוש, welche Erklärung sich auch in Sal. b. Melech's יומי מכלל יומי zu Num. 29, 35 findet.

Die von De Sacy angeführte Erklärung Kimchi's erwähnt auch Gesenius (Thes. s. v. עֶצֶר, p. 1059), der aber das Wort עֶצֶר nicht in diesem Sinne, sondern — unter Vergleichung von يوم

الجمعة, جمعة — mit Concio, Coetus erklärt, entsprechend der chaldäischen und syrischen Uebersetzung **ܠܝܬܐܢܐ**, **ܠܝܬܐܢܐ**, **ܠܝܬܐܢܐ**, **ܠܝܬܐܢܐ** (Amos 5, 21 **ܠܝܬܐܢܐ**). Auch Arabs Erpen. übersetzt **עצרה** mit **جمع**, während Saadias dafür das Wort **مكت** gebraucht.

Abūlwalid erwähnt (l. c. Z. 14) noch ein andres **עצרה**. Anknüpfend an seine Erklärung dieses Wortes sagt er ferner: **ومن هذا المعنى ايضا قيل لحن השבועות . עצרה לئلا يستخف واحد به من اجل انه يوم واحد فينصرف فيه عن الالحاد**. Hier ist es also der Umstand, dass das Wochenfest nur Einen Tag lang dauert, was die Nichtbeachtung desselben zur Folge haben könnte. Es ist also **עצרה** nach talmudischem Sprachgebrauch gemeint. Es ist in der That ein merkwürdiges Beispiel von der Begriffsveränderung, welche biblische Ausdrücke im talmudischen Sprachgebrauch erfahren haben, dass in letzterem **עצרה**, **עצרה** die Benennung des Wochenfestes ist, das als Schluss des Pesachfestes betrachtet wird — auch mit Bezug auf die Ernte (cf. Munk Palestine, p. 187, N.) —, während der achte Tag des Laubhüttenfestes **שמיני של חג** heisst, wie z. B. Sukka 48 a, T. jerus. ibid. V, 7, Pesikta d. R. Kahna 192 b. In den nachtalmudischen Schriften, in der Liturgie, im gewöhnlichen Sprachgebrauch und so z. B. auch in den jüdischen Kalendern herrscht dagegen wiederum der biblische Sprachgebrauch, und so heisst das Wochenfest **חג השבועות** oder **שבועה** und der achte Tag des Sukkothfestes **חג העצרה** oder **שמיני עצרה**.

עצרה als Benennung des Wochenfestes kommt nun auch bei Makrizi unter der Form **عنصرة** vor, zugleich aber mit der Bemerkung, dass diese Benennung späteren Ursprunges sei. Mit Bezug auf den Monat Siwan — dessen Name, wie De Sacy p. 320, N. 36 bemerkt, nur in Folge eines Versehens ausgefallen, und der allerdings bei Albīrūnī (p. ۱۸۱, 10) der Erwähnung des Wochenfestes vorangeht — sagt nämlich Makrizi (p. ۹۸): **وفيه عيد الموقف**.

وهو حتى الاسابيع . . . ويقال لهذا العيد في زمننا عيد العنصرة. De Sacy bemerkt hierzu (p. 321, N. 38) — unter Hinweisung auf die Noten in Havercamp's Ausgabe des Josephus I, p. 179 — dass die Benennung des Wochenfestes mit **עצרה** schon alt sei. In jenen Noten werden nun mit Bezug auf das **Ἀσπιτά** des Josephus (Antt. 3, 10, 6) mehrere Talmudstellen angeführt, in denen die Benennung des Wochenfestes mit **עצרה** so wie die des 8. Tages des Sukkothfestes mit **השמיני** (יום) vorkommt.

Der letztere Tag wird bei Albīrūnī (p. ۲۷۷, 15) — entsprechend einigen der oben erwähnten Erklärungen — **عيد الجمع** genannt,

wie wenigstens zu vermuthen ist, denn die Stelle ist — wie das auch Sachau in den Noten zu seiner Uebersetzung (p. 431, zu p. 270, l. 39) bemerkt — corrupt, da auch der siebente und der achte Tag mit einander verwechselt werden. Bei Annahme einer Lücke ist vielleicht auch das räthselhafte *הָאֵרָא* (ibid.), *הָאֵרָא*, *הָאֵרָא* oder *הָאֵרָא*, aqua murmurans, zu lesen und bezieht sich möglicher Weise auf die Ceremonie der Wasserlibation (זִיסוּךְ הַמַּיִם), zu welcher man das Wasser aus der Quelle Siloah schöpfte (Mischna Sukka IV, 9, Dachs p. 366 fg., Winer II, 8). Das *מִי הַשִּׁלּוֹחַ הַהַלְכִים לָאֵרָא* Jes. 8, 6 übersetzt Gesenius — thes. s. v. *אֵרָא*, p. 76 b —: aquae Siloae euntes cum leni murmure, nach Anführung einer Stelle Abülwald's, die übrigens in Neubauer's Ausgabe — p. 36, Z. 14 fg. — nach einem zweiten MS. vollständiger mitgetheilt wird.

Das Wochenfest wird bei Albirānī *العنصرة* und *عيد (حجّ)* *العنصرة* genannt (p. ۲۸, Z. 15. 20. 22). Mit Bezug auf die Zeit zwischen dem Pesach- und dem Wochenfeste heisst es (Z. 22): *ومن أول أيام الفطير إلى العنصرة خمسون يوما وهي الأسابيع المعظمة التي فرض عليهم فيها الفرائض وكمل دينهم وتدابوا بآداب حجّ*. Bei Makrizi folgt in der oben angeführten Stelle nach *حجّ* *وهي الأسابيع التي فرضت على بني إسرائيل فيها*: der Satz: *الأسابيع* nicht die *الفرائض*. Es wäre möglich, dass unter diesem *الأسابيع* die Wochen, sondern — ähnlich dem späthebr. *שבועות* statt *שבועות* — das Fest selbst gemeint sei, denn dass während der sieben Wochen zwischen dem Pesach- und dem Wochenfeste Gesetze gegeben worden seien, wird nirgends erwähnt; der Tag der Gesetzgebung war, der Tradition zufolge, der sechste Tag des Siwan, wie es übrigens auch bei Makrizi, zwei Zeilen weiter, mit Bezug auf *عيد العنصرة* — als zweite Benennung des *عيد الخطاب* — heisst: *وفيهِ خُوطِبَ بنو إسرائيل من طور سيناء*.

In den oben erwähnten Noten zu Havercamp's Ausgabe des Josephus bemerkt Bernard — der auch die Stelle Makrizi's anführt — dass *العنصرة* als Benennung des Wochenfestes auch bei Mas'ūdi vorkomme und ebenso in der Londoner Polyglotte Act. ap. 2, 1 *يقرأ يوم العنصرة* (أيام الخمسين), auch in der Ueberschrift *يوم العنصرة (الخمسين)* — in der Ausgabe von Erpenius *عنصرة*; (أيام الخمسين) als Uebersetzung von Pentecôte findet sich auch bei Berggren s. v. (p. 622), bei Humbert (Guide &c. p. 154) und Dozy (Supplém. II, 181),

welcher gleichzeitig bemerkt, dass früher in Spanien (und noch jetzt in Marokko) der St. Johannistag, den auch die Mauren feierten, *عَصْر* genannt wurde. Bei Albīrūnī (p. ۳۸, 12, ۳۹, 13) wird das Pfingstfest, syrisch *عيد البنتليقسلى*, ähnlich Abūlfida p. 166, Z. 7 v. u.

Zu p. 282, Z. 12. Statt Çanaïç-Kara ist Çanaïçcara (der langsam einherschreitende) zu lesen.

Zu p. 283. Ebenso wie *جمعة* wird auch *سبت* für „Woche“ oder sonst einen Zeitabschnitt gebraucht, wie auch *שבוע*, das in Ges. thes. s. v. (p. 1361 a) mit *جمعة* verglichen wird. So heisst es im Tag̃ al-'Arūs s. v. *سبت* (p. ۷۰, Z. 1 fg.) — welche Stelle Lane s. v. *سبت* (I, 4, p. 1288 a) anführt — : *والسبت الاسبوع في الحديث فما رأينا الشمس سبتا قيل أراد اسبوعا من السبت الى السبت فاطلق عليه اسم اليوم كما يقال عشرون خريفا ويراد عشرون سنة وقيل أراد بالسبت مدة من الزمان قليلة كانت او كثيرة*. Zu dem hier erwähnten Gebrauch des Wortes *خريف* für „Jahr“ finden sich einzelne Beispiele in den von Lane s. v. *خرف* (I, 2, 726 b) und s. v. *ار* (I, 1, 109 b) angeführten Stellen. In gleicher Weise wird in den Schriften der Inder „hundert Herbst“ und „hundert Winter“ für „100 Jahre“ gebraucht (H. Zimmer, Altindisches Leben, p. 400 fg., p. 287, N., cf. Petersburger WB. VII, 51. 52. 93. 1620, Bopp Gloss. 384 a).

Ebenso wie *خريف* wird aber auch *حج* im Sinne von „Jahr“ gebraucht, so Sur. 28, 27 und in den von Lane s. v. (I, 2, 514 c) und Mas'ūdi (III, 207. IV, 141) angeführten Stellen.

Hierher gehört auch der Gebrauch des Wortes „Tag“ für „Tag und Nacht“, wie denn *יום* in beiden Bedeutungen schon im ersten Capitel der Genesis vorkommt, welche Stellen Abūlwalid (s. v. *יום*, p. 279, Z. 11) anführt, indem er sagt: *واعلم ان لفظة يوم تقتضى معانى. منها ما هو نهار بلا ليل وزمانه اثنتا عشر ساعة مثل ويقرأ آلهام لأور يوم (Gen. 1, 5) ومنها ما هو نهار وليل وزمانه אחד (ibid.) أربعة وعشرين ساعة مثل ويدي عרב ويدي بكر يوم אחד (ibid.)* nach dem MS. von Rouen statt des *יום שני* im Texte). Auch in

der von Gesenius (Thes. s. v. יום, p. 583 b) angeführten Stelle Kimchi's — im Wurzelwörterbuche s. v. יום — werden diese beiden Verse als Beispiele angeführt. Wenn übrigens Gesenius gleichzeitig bemerkt, dass die syrische Uebersetzung das erste יום mit **ܝܡܐ**, das zweite mit **ܝܡܐ** wiedergibt, so findet sich dieselbe Unterscheidung bei Saadias und Arabs Erpen., welche יום im engeren Sinne nicht mit **יום** sondern mit **نهار** übersetzen, so in den erwähnten wie auch in andren Stellen, z. B. Gen. 1, 14; 8, 22; 31, 40. Dass **نهار** den eigentlichen Tag bezeichnet, findet sich auch im *Ḳāmūs* (Ges. thes. s. v. **נְהַרָה**, p. 858 b), so wie bei *Ḳazwīnī* (I, 44) und *Albīrūnī* (p. 6).

Aber auch das Umgekehrte, dass „Nacht“ der Ausdruck für „Nacht und Tag“ ist, kommt vor. Auf der Vorstellung beruhend, dass die Nacht dem Tage vorangehe, findet sich nämlich — wie Zimmer p. 360 nachweist — eine Zählung nach Nächten im indischen und germanischen Alterthum wie auch im *Avesta*. In der von Zimmer aus dem *Rigveda* angeführten Stelle, in welcher „Nächte und Herbst“ für „Tage und Jahre“ gebraucht wird, ist also wie unter „Herbst“ das Jahr so unter „Nacht“ Nacht und Tag gemeint. Dasselbe ist auch der Fall bei dem englischen *Sennight* und *Fortnight*, in welchen Wörtern sich die altgermanische Zählung erhalten hat sowie in allen andren ähnlichen Ausdrücken.

Die arabischen Dualformen **الطريدان, الحرسان, الملوآن, الاصرمان**, **الردفان, الصرفان, العصران, الفتیان, الدائبان, الصرعان, المتباريان**. **الجدیدان**, das persische **شباروز, شبانروز (شبانہ روز)**, das türkische **دون کون**, das griechische **Νυχθημερον**, die indischen **ahōrātra, divaṇiça, divārātra, aharniça, naktandina, rātrindiya** (Bopp Gloss. 31 b, 187 a, 187 b, Petersb. WB. I, 573, IV, 7, VI, 319) — Alle in der Bedeutung „Nacht und Tag“ können wohl als Beweis dafür dienen, dass es kein Wort giebt, um die Zeit von 24 Stunden zu bezeichnen. Dass in fast allen diesen Ausdrücken das Wort für „Nacht“ dem für „Tag“ vorangeht, beruht wahrscheinlich wiederum auf der Vorstellung, dass die Nacht das frühere sei. Auch *Albīrūnī* (p. 4, Z. 1 fg.) sagt, dass die Araber bei ihrer Zeitrechnung den Tag auf die Nacht folgen lassen und dass diejenigen, die mit ihnen darin übereinstimmen, als Grund anführen, dass in der Ordnung der Dinge das Dunkel dem Lichte vorangehe und dass das Licht erst entstand, als die Finsterniss bereits vorhanden war. Auch bei den Indern wird — wie aus Zimmer l. c. zu ersehen — als Analogie für das Vorhergehen der Nacht angeführt, dass ja auch aus dem Dunkel und der Kälte das Licht und die zeugende Wärme entstand.

Zu p. 284, Z. 7 fg. v. u. Mit Bezug auf die, in einer Rede vorkommende, Stelle der 21. Abhandlung der lauterer Brüder ist zu bemerken, dass der Sprechende ein Jude, es also auch sachgemäß ist, wenn derselbe den biblischen Ausdruck gebraucht.

Zu p. 287, N. 41. Das מורדות של דגים kommt allerdings in der von Buxtorf angeführten Stelle (B. Mezia 23 b, Z. 1) vor.

Zu p. 296. Das Ueberspringen der Finger beim Nägelschneiden findet sich noch in einer dritten Stelle als Vorschrift. In Spiegel's Uebersetzung des Avesta wird I, p. 224, Note 4 (zu Vend. 17, 10) aus Anquetil ZAv. II, 117 angeführt: Lorsqu'on se coupe les ongles, on commence par celui qui est près du petit doigt . . . on rogne ensuite . . . l'ongle qui est près du grand doigt, puis l'ongle du petit doigt, celui du grand doigt et celui du pouce qui est au milieu.

In derselben Note so wie im Texte werden noch einige andre beim Schneiden der Haare und Nägel zu beobachtende Vorschriften gegeben, darunter auch das Begraben derselben. Hiermit hat es eine gewisse Aehnlichkeit, wenn im Talmud (Moed Katon 18 a, Nidda 17 a) von den abgeschnittenen Nägelfragmenten gesagt wird: Wer sie verbrennt ist ein sehr frommer, wer sie vergräbt, ein frommer Mann, wer sie wegwirft ist ein Gottloser; es wird aber zugleich als Grund dafür angegeben, dass wenn eine schwangere Frau über die abgeschnittenen Nägel — die in derselben Stelle als etwas Hässliches (מאוס) bezeichnet werden, — hinweggeht, sie leicht abortirt. Wie Raschi z. St. bemerkt, hat das Verbrennen derselben den Vorzug vor dem Vergraben, dass sie alsdann nicht wieder zum Vorschein kommen können.

Andres Hierhergehörige findet sich in der Zeitschrift Melusine II, 481 fg.

Die verschiedenen Stufen der Trunkenheit in der Sage dargestellt.

Von

M. Grünbaum.

Unter den ZDMG. XL, 412 mitgetheilten Sprüchen von indischen Weisen steht der Spruch über die vier Eigenschaften des Weines (Text p. 425, Z. 5 fg.) allem Anscheine nach in Zusammenhang mit der von Goldziher (ZDMG. XXIV, 209, Note 2) erwähnten Legende bei Damiri oder mit einer andren ähnlichen Erzählung. Bei Damiri (s. v. طاموس, ed. Bulak II, 1.4) wird nämlich erzählt: Als Adam den Weinstock pflanzte, kam Iblis und schlachtete über demselben einen Pfau, dessen Blut der Boden trank; als sich die Blätter zeigten, schlachtete er einen Affen, als die Frucht zum Vorschein kam, einen Löwen, und als sie gereift war, ein Schwein. Der Weinstock trank so das Blut dieser vier Thiere und so zeigen sich die verschiedenen Eigenschaften derselben in den einzelnen Phasen des Weintrinkers. Zuerst geht er gravitätisch einher, seine Farbe ist schön und glänzend wie die des Pfauen (يزهر لونه ويحسن) ähnlich لونه يزهو l. c. Z. 6). Fängt er an, berauscht zu werden, so beginnt er zu scherzen, zu hüpfen und die Hände aneinander zu schlagen — gleich einem Affen. Wird der Rausch stärker, so zeigt sich die Eigenschaft des Löwen (الصفة الاسدية) darin, dass er Streit anfängt, Schaden stiftet und allerlei unnütze und unsinnige Handlungen begeht. Alsdann (wenn die Trunkenheit den höchsten Grad erreicht hat) gleicht er dem Schweine, er wälzt sich (im Kothe), darauf folgt Erschlaffung und Schläfrigkeit.

Auf eine ähnliche Sage bezieht sich wahrscheinlich auch eine Stelle Mas'ûdi's (Pariser Ausg. II, 92). Nach Erwähnung einer orientalischen Sage über den Ursprung des Weines führt Mas'ûdi fort: Man sagt auch, Noah sei es gewesen, der den ersten Wein-

stock pflanzte; das Nähere über die Art und Weise wie Iblis ihm denselben entwendete als er aus der Arche ging werde ich — *كتب المبتدا* — *ان شاء الله* — in den Büchern der Ursprünge oder in einer andern Schrift erzählen.

In der von Goldziher a. a. O. erwähnten Stelle des Midrasch (Gen. r. s. 36) sagt der Dämon zu Noah, er wolle an der Pflanzung des Weinstocks Theil nehmen, weit mehr Aehnlichkeit mit der Erzählung bei Damiri hat aber eine Stelle des Midrasch Tanchuma (d. h. des längst gedruckten, nicht des vor Kurzem von Buber edirten) zu Gen. 9, 20, woselbst erzählt wird: Als Noah im Begriffe war, einen Weinstock zu pflanzen, gesellte sich der Satan zu ihm und fragte ihn: Was pflanzt du da? Einen Weinstock, erwiderte Noah. „Und welchen Nutzen gewährt dieser?“ „Seine Frucht ist süß, sowohl frisch als auch getrocknet, und man macht daraus Wein, der die Herzen der Menschen erfreut, wie es heisst (Ps. 104, 15): Und Wein der fröhlich macht das Herz des Menschen“. Darauf sagte Satan zu Noah: Wir wollen uns Beide bei dem Weinstocke theilhaben. Ich bin es zufrieden, antwortete Noah. Was that nun Satan? Er brachte ein Lamm herbei und tödtete es bei dem Weinstocke, dasselbe that er mit einem Löwen, dann mit einem Schwein und zuletzt mit einem Affen. Als er diese vier Thiere getödtet hatte, besprengte er mit ihrem Blute den Weinstock, den er auf diese Weise tränkte. Er wollte damit dem Noah andeuten, dass der Mensch, so lange er keinen Wein trinkt, unschuldig ist wie ein Lamm, wie ein Schaf, das vor seinem Scherer verstummt (nach Jes. 53, 7). Trinkt er Wein, aber mässig, so ist er stark wie ein Löwe und denkt, Keiner komme ihm gleich. Trinkt er mehr als sich gebührt, so wird er wie ein Schwein, das sich im Koth wälzt. Ist er betrunken, so gleicht er einem Affen, er hüpfet, springt und scherzt, führt unziemliche Reden und weiss nicht was er thut. Aehnlich erging es dem Noah, den doch die h. Schrift einen frommen Mann nennt, um wie vielmehr andren Menschen. Diese Erzählung wird ihrem Hauptinhalte nach, aber aus späteren jüdischen Schriften, auch bei Fabricius (Cod. pseudep. V. T. 2. ed. I, 274 Note) angeführt.

Eine ähnliche Stelle aus dem Midrasch *אבכר* wird im Jalkut zu Gen. 9, 20 (§ 61) mitgetheilt; hier sind es aber nur drei Thiere: Schaf, Löwe, Schwein.

Im Schalscheleth hakabbalah des Gedalja Ibn Jachja (ed. Ven. 92 b) wird erzählt: Noah sah einst, wie ein Ziegenbock unreife Trauben — die man auf Italienisch *למברוסקי* (lambruschi oder lambrusche) nennt — ass und darauf berauscht und fröhlich ward. Noah nahm nun die Wurzeln, wusch sie mit dem Blute eines Löwen, eines Schweines, eines Lammes und eines Affen, pflanzte sie, und als sie süsse Trauben hervorgebracht hatten, trank er den Saft derselben und wurde trunken.

Diese Erzählung ist einem nichtjüdischen Buche entnommen. Ibn Jachja erwähnt nämlich (4 b) unter den von ihm benutzten nichtjüdischen Schriften auch die Chronik des Fra Giacomo Filippo di Bergamo, womit ohne Zweifel das „Supplementum chronicorum a venerando patre Jacobo Philippo Bergomate“ gemeint ist. In diesem Buche (von dem auch italienische Uebersetzungen existiren) wird (ed. 1535, fol. 9 b) von Noah erzählt: Cumque (ut plerique ajunt) caprarum hyrcum in Coricum Ciliciae provinciae montem ad pascua emisisset, ibidem labruscas comedens e vestigio inebriatus est. Quamobrem caetera animantia cornibus petere coepit. Quo comperto Noe protinus labruscae virtutem agnoscens ipsam statim sanguine leonis, porci, agni et simiae inseruit. Per hoc (forte nescius) declarans praedictorum quatuor animalium in vino madefactis, quandam futuram significare voluisse significationem seu potius similitudinem. At labrusca ab ipso Noe in vineam bonam inserta optimum vinum protulit¹⁾. Darauf folgt die kurze Erzählung von Noah's Trunkenheit und Entblössung.

1) Dem Supplementum chronicorum (f. 8 b) ist es auch entnommen, wenn es im Schalscheleth hakabbalah von Noah ferner heisst (92 b): Man sagt, Noah habe seine Zeitgenossen fortwährend ermahnt, sich zu bessern, dass sie aber nicht auf ihn hörten und dass er, aus Furcht, sie möchten ihn mit seiner Frau und seinen Kindern umbringen, aus jenem Lande entflohe, worauf Gott ihm befahl, die Arche zu bauen. Zu Andreem finden sich in andren nichtjüdischen Schriften Parallelstellen. So sagt Ibn Jachjah ferner von Noah (92 b, 93 a): Man sagt, dass Noah auch יאנו (Jano, d. i. Janus nach der italienischen Benennung) genannt werde, von ין und dass er später von Armenien nach Italien gezogen sei. Bei Fabricius (l. c. I, 247 und Note) heisst es, dass Noah nach Italien wanderte und von den Lateinern Janus genannt wurde; ferner wird (p. 250) unter den Namen, welche Noah bei den Heiden hatte, auch Janus erwähnt, welche Benennung, ebenso wie Oenotrius von οἶνος, von ין abzuleiten sei; dieselbe Herleitung findet sich auch bei Heidegger (Historia s. patriarcharum, ed. 1729, I, 372. 375). Wenn ferner bei Ibn Jachjah (92 b) unter den Namen der Frau Noah's auch נציאתה erwähnt wird, sowie אשתה, von אש und ארציאתה von ארץ, so erinnern diese Namen an Tithen, Τίτην, Aetia sowie an das Noria (von נורא, d. i. aram. נורה, Feuer) und Pyrrha der Gnostiker bei Epiphanius (Fabricius I, 246, 271 fg., 274 fg.). Wenn es ferner bei Ibn Jachjah (93 a) mit Bezug auf Sem, dem Sohne Noah's heisst: Manche sagen, שם sei eine und dieselbe Person mit מלכיצדק und dass er den Bau Jerusalem's begonnen habe, so ist das eine Verschmelzung jüdischer und nichtjüdischer Sagen. In den jüdischen Schriften wird Sem mit Melchisedek identifizirt (nach dem Brauch der Hagadah, nur Einmal oder gar nicht genannte Personen mit bereits bekannten zu identifiziren), so im M. Tanchuma ed. Buber I, 38 a und — nach dem Talmud (Nedarim 32 b) — bei Raschi und im Jerus. Targum (I und II) zu Gen. 14, 18, welche Identifizierung auch Hieronymus in den Quaestiones hebr. zu Gen. 14, 18 (ed. Vall. III, 328) und in seinen Briefen (ep. 73 ad Evangelium I, 444 ed. Vall.) erwähnt. Ferner wird (Bereschith R. s. 43 und Midrasch לכה נורב ed. Buber I, 38 a) מלכיצדק mit אדניצדק (König von Jerusalem Jos. 10, 1. 3) verglichen und צדק auf

Die Erwähnung des wilden Weinstocks erinnert an die Form, unter welcher dieselbe Erzählung in den *Gestis Romanorum* (No. 159, ed. Ad. Keller p. 78, ed. Österley p. 539) vorkommt. Hier heisst es, Josephus in seinem Buche von den Ursachen der natürlichen Dinge erzähle, dass Noah einen wilden Weinstock fand, den man *Labrusca* nennt, weil er an den Rändern (*labra*) des Landes und der Wege wächst. Da derselbe aber bitter war, so nahm Noah das Blut eines Löwen, eines Lammes, eines Schweines und eines Affen; dieses Blut mischte er mit Erde und machte so eine Art Dünger, den er an die Wurzeln legte. Der daraus entstandne Wein war nun süß, Noah trank davon, ward berauscht, und da er entblösst da lag, wurde er von seinem jüngeren Sohne verspottet. Er sagte hierauf zu seinen Söhnen, er habe das Blut der verschiedenen Thiere hinzugethan, um die Menschen zu belehren. Darauf folgt die „*Moralisatio*“, welche nicht sowohl die verschiedenen Grade des Berauschtseins als vielmehr die verschiedenartigen Wirkungen erwähnt, welche der Wein bei den Menschen (je nach der Verschiedenheit ihres Temperaments) hervorbringt, indem die einen durch den Genuss desselben zu Löwen, die andren zu Schweinen, wieder andre zu Lämmern oder, je nachdem, zu Affen werden. Dabei wird die tippische Nachahmungssucht des Affen hervorgehoben, welche die Menschen benutzen, um ihn — durch bleierne Schuhe — zu fangen.

Ganz ähnlich — nur kürzer — findet sich dieselbe Erzählung in Pauli's „*Schimpf und Ernst*“ (ed. Österley, No. 244, p. 161 fg.);

Jerusalem bezogen (nach Jes. 1, 21), wie an einer andren Stelle (Ber. R. s. 56. zu Gen. 22, 14) das שלם Gen. 14, 18 mit dem שלם Ps. 76, 3 identifizirt und ebenfalls auf Jerusalem bezogen wird.

Dass Sem und Melchisedek eine und dieselbe Person seien wird von Epiphanius (bei Heidegger II, 27) als Meinung der Samaritaner erwähnt. Bei Suidas s. v. *Μελχισεδέκ* und bei andren von Heidegger (II, 28. 40) und Fabricius (I, 320. 375) angeführten Autoren heisst es, Melchisedek habe Salem erbaut, welcher Name gleichbedeutend sei mit *εἰρήνης πόλις* oder *Εἰρηνόπολις*. Suidas sagt ferner, *Σαλήμ* sei später, durch Hinzufügung von *ισραὺ*, in *Ἱερουσαλήμ* verwandelt worden. Cedrenus, der ebenfalls angeführt wird, sagt nur (ed. Bonn I. 49), dass *Μελχισεδέκ* — d. i. *Μελχι, βασιλεύς* und *Σεδέκ δικαιοσύνη* — in Jerusalem geherrscht habe und dass dieser Name, mit Verwandlung von B in R, zusammengesetzt sei aus dem früheren Namen *Ιεβού* (יבוס) und *Σαλήμ*, das „Friede“ bedeute. Als Erbauer von Jerusalem wird Melchisedek auch bei Abulfarağ (Hist. dyn. p. 15) genannt — *بنی ثم مدينة* ... اسمها اورشليم اى قرية السلام ولذلك يسمى هو ايضا مليخ شليم اى ملك السلام.

Diese Stelle gehört übrigens einem andren Sagenkreise an, wonach Sem und Melchisedek nach dem „Mittelpunkt der Erde“ (Golgotha) wandern, um dort Adam zu bestatten, so bei Eutyehius (Annal. p. 45. 49), im Morgenl. Adamsbuch (Ewald's Jahrbücher, V, 109. 112 fg.) und in der „Schatzhöhle“ (ed. Bezold p. 26 fg.).

auch hier äussert sich die Wirkung des Weines bei dem Einen so, bei dem Andern anders, also bei verschiednen Menschen in verschiedner Weise. Österley führt in den Noten zu den *Gestis Romanorum* und zu Pauli noch andre Schriften an, in denen derselbe Gegenstand behandelt wird; zu diesen kann man auch Scheible's „Schaltjahr“ (I, 179) zählen, nur ist es hier ein Bär statt des Löwen und statt des Blutes ist es der Mist der vier Thiere, womit der Weinstock gedüngt wird.

Dieselbe Sage kehrt in andrer Form in dem folgenden neu-griechischen Märchen wieder, das C. Wachsmuth (*Das alte Griechenland im neuen*, p. 24) nach J. G. v. Hahn (*Griechische und albanesische Märchen*, II, 76) mittheilt.

Als Dionysius (ein Heiliger, der an die Stelle des alten Dionysos getreten, wie z. B. auch Elias mit seinem feurigen Wagen die Stelle des Helios oder Ilios einnimmt) noch klein war, machte er eine Reise durch Hellas, um nach Naxia (Naxos) zu gehen. Unterwegs setzte er sich, da er sehr müde war, auf einen Stein, um auszuruhen. Da sah er ein Pflänzchen aus dem Boden hervorspriessen, das er so schön fand, dass er beschloss, es mitzunehmen und anderswohin zu verpflanzen. Er grub es aus und trug es mit sich fort; da aber die Sonne sehr heiss schien, fürchtete er, dass es verdorren werde, bevor er nach Naxia komme; da fand er ein Vogelbein, in dieses steckte er das Pflänzchen und ging weiter. Allein in seiner gesegneten Hand wuchs das Pflänzchen so rasch, dass es bald oben und unten aus dem Knochen herausragte und er fürchtete wieder, dass es verdorre; da fand er ein Löwenbein, das dicker war als das Vogelbein und er steckte das Vogelbein mit dem Pflänzchen in dasselbe. Aber bald wuchs das Pflänzchen auch aus dem Löwenbein heraus, da fand er ein Eselsbein, das noch dicker war als das Löwenbein und er steckte das Pflänzchen mit dem Vogel- und Löwenbein in das Eselsbein und so kam er auf Naxia an. Als er nun das Pflänzchen pflanzen wollte, fand er, dass sich die Wurzeln um das Vogel-, Löwen- und Eselsbein fest geschlungen hatten; da er es also nicht herausnehmen konnte, ohne die Wurzeln zu beschädigen, pflanzte er es ein sowie es eben war, und schnell wuchs das Pflänzchen empor und trug zu seiner Freude die schönsten Trauben, aus welchen er sogleich den ersten Wein bereitete und den Menschen zu trinken gab. Aber welch Wunder sah er! Als die Menschen davon tranken, sangen sie wie die Vögelein, wenn sie mehr tranken, wurden sie stark wie die Löwen, und wenn noch mehr, wurden sie wie die Esel.

Diese Legende enthält, wie es scheint, zugleich eine dunkle Erinnerung an die mehrfach behandelte Sage von der Fahrt des Dionysos nach Naxos mit den dabei vorgekommenen Metamorphosen (Præller, *griech. Mythologie*, I³, 562), welche Sage — wie in Ersch und Grubers *Encyclopädie* s. v. Dionysos (p. 371) bemerkt wird — zu den naxischen Volkssagen gehörte.

Ueber die Grammatik Kātantra.

Von

O. Böhtlingk.

Kathāsaritsāgara 6, 109 fgg. wird erzählt, dass der Fürst Śatavāhana eines Tages mit seinen Frauen sich in einem Teiche badete und sein Vergnügen daran fand sie mit Wasser zu bespritzen. Eine dieser Frauen, von dem Spiele ermüdet, ruft dem Fürsten zu **मोदकेदेव परिताडय माम्** „belästige mich, o Fürst, nicht mit Wasser“. Der Fürst missversteht die Worte **मोदके**: und lässt alsbald Confect (**मोदक**) herbeibringen. Die Frau lacht auf und führt dem Fürsten zu Gemüthe, dass er die einfachen Regeln des Saṁdhi nicht kenne. Darob verfällt der Gemahl in Schwermuth. Der kluge Śarvavarman erräth, dass das Bewusstsein der Unwissenheit die Ursache der Schwermuth sei und er bietet sich dem Fürsten in sechs Monaten die Grammatik beizubringen, während man auf das Studium derselben in der Regel zwölf Jahre zu verwenden pflegt. Dieses leichtsinnig gegebene Versprechen fängt an ihn zu gereuen, und er klagt der Frau seine Noth. Diese rāth ihm den Gott Kumāra um Hülfe anzugehen. Durch Kasteiungen aller Art gewinnt Śarvavarman die Gunst des Gottes. Dieser erscheint ihm leibhaftig, und die Göttin der Beredsamkeit lässt sich in seinem Munde nieder. Alles dieses berichtet Śarvavarman dem Fürsten und fährt dann fort (7, 10 fgg.) „Darauf liess Kumāra das Sūtra **सिद्धो वर्णसमाश्रयः** (das erste Sūtra des Kātantra) erschallen“. Ich errieth²⁾ das folgende und sprach es, in Folge des beim Menschen so häufig angetroffenen Leichtsinns, selbst aus. Da sagte zu mir der Gott „Wenn du es nicht selbst ausgesprochen hättest, würde dieses Lehrbuch Pāṇini's Grammatik zu Schanden gemacht haben. Jetzt wird es wegen seines geringen Umfanges Kātantra und nach dem Schweife (**कलाप**) meines Reitthiers (eines Pfauen) auch Kālāpaka heissen. Nach diesen Worten verkündete der Gott dieses neue und kurze Lehrbuch“.

1) उदेरयत् zu lesen.

2) अभ्युह्य zu lesen.

Dieses ist vielleicht die früheste (Anfang des 12. Jahrh. n. Chr.) Erwähnung des Kātantra); seine Abfassungszeit ist nach der Märchensammlung in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. zu setzen. Çarvavarman gilt bei den späteren Commentatoren des Werkes für einen Erklärer der Sūtra, für den Verfasser der Vṛtti, und unter Kātantra versteht man nicht bloss die Sūtra, sondern auch diese Vṛtti, und wohl mit Recht, da wir aus den 1401 Sūtra ohne Hülfe der Vṛtti nicht die Grammatik der Sprache zu erlernen vermögen. So sind, um nur ein Beispiel anzuführen, die Personalendungen der verschiedenen Tempora und Modi, nicht in den Sūtra, sondern erst in der Vṛtti verzeichnet. Dass diese beiden Theile unzertrennlich zu einander gehören, ersieht man unter Anderem auch daraus, dass 4, 6, 54 die Bedeutung des अ in einem Suffix erklärt wird, während ein solches Suffix in den Sūtra gar nicht vorkommt, sondern nur in der Vṛtti zu 4, 1, 37. Sollten diese Erscheinungen uns nicht berechtigen, Çarvavarman auch für den Verfasser der Sūtra zu halten?

Die uns hier beschäftigende Grammatik ist in der Bibliotheca indica unter dem Titel „The Kātantra, with the Commentary of Durgasiṃha. Edited, with Notes and Indexes, by Julius Eggeling“ gedruckt worden. Von den versprochenen Indices ist nur das alphabetische Verzeichniss der Sūtra bis यह् erschienen. Seit dem Jahre 1878 warten wir vergebens auf die Vollendung des Werkes.

Das Werk beginnt mit der Ueberschrift: अथ श्रीदुर्गसिंहविरचितवृत्तिसहितं कातन्त्रम्. Darauf folgt गणेशाय नमः und folgen der Çloka:

देवदेव प्रणम्यादौ सर्वज्ञं सर्वदर्शिनम् ।

कातन्त्रस्य प्रवक्ष्यामि व्याख्यानं शार्वर्मिकम् ॥

Was in dieser Vṛtti dem Çarvavarman und was dem Durgasiṃha angehört, wird uns hoffentlich Eggeling einmal sagen. Zu der Kātantravṛtti hat derselbe Durgasiṃha noch eine Tika verfasst, aus der Eggeling in den „Notes“ Auszüge mittheilt.

Das Kātantra zerfällt in vier Hauptabschnitte, der 1. behandelt den Saṁdhi, der 2. das Nomen, der 3. das Verbum finitum, der 4. die kṛt-Suffixe. Der 2. Abschnitt hat vier Unterabtheilungen: die Declination, die Lehre von den Kāraka, die Composita und die taddhita-Suffixe²⁾. Wir haben hier also, wie wir sehen, eine systematisch angelegte Grammatik, an die wir jedoch keine zu strengen

1) Nach Bühler soll das Kātantra vom 12. Jahrh. an vielfach commentirt worden sein; vgl. Weber, Lit.² S. 336.

2) Das Wort तद्धित erscheint erst im Commentar.

Anforderungen machen dürfen. Ein europäischer Grammatiker würde manche Regel an eine andere Stelle gesetzt haben, so z. B. den das Verbum finitum betreffenden Saṁdhi nicht im 3., sondern im 1. Abschnitte behandeln.

Zu Grunde liegen dem Kātantra die Sūtra Pāṇini's, die häufig genug Wort für Wort hier aufgenommen werden. Die vedische Sprache ¹⁾ und die Accente werden nicht berücksichtigt. Auch die Terminologie stimmt zum grossen Theil mit der von Pāṇini gebrauchten überein oder basirt auf einem Sūtra Pāṇini's. Hierher gehören: अधिकरण 2, 4, 11 ²⁾; अनुनासिक 1, 1, 13; अनुस्वार 1, 1, 19; अन्त Endlaut; अपादान 2, 4, 8; अपृक्त 4, 1, 34; अभ्यस्त 3, 3, 5; अभ्यास 3, 3, 4; अव्यय 2, 2, 64. 4, 4; अव्ययीभाव 2, 4, 1. 5, 14; आत्मनेपद (abgekürzt आत्मने 3, 1, 2. 2, 29) 3, 2, 40; आदिकर्मन् 4, 1, 17; आदेश 3, 4, 51. 6, 25; उत्तम 3, 1, 3; उपधा 2, 1, 11; उपपद 4, 2, 2; उपसर्ग 4, 1, 25; उपलुष्ट, अनुप^० 3, 4, 71; ओष्ठ्य 3, 5, 43; करण 2, 4, 12; कर्तृ 2, 4, 14; कर्मकर्तृ 3, 2, 41; कर्मधारय 2, 5, 5; कर्मन् 2, 4, 13. 3, 2, 30; (एककर्मक dasselbe Object habend 4, 6, 32); कर्मप्रवचनीय 2, 4, 23; कारक 4, 5, 4; कृत 4, 2, 7 fgg.; कृत्य 4, 2, 46; गुण 3, 8, 34; (गुणिन् Guṇa enthaltend und — erfordernd 3, 4, 54. 5, 8. 6, 84. 4, 1, 9); गुरुमत् 3, 2, 19; चतुर्थी 2, 3, 1; तत्पुरुष 2, 5, 7; तृतीया 2, 1, 7. 4, 2; तृतीयासमास 2, 1, 34; दीर्घ 1, 1, 6; द्वंद्व 2, 5, 11; द्विगु 2, 5, 6; द्वितीया 2, 3, 1; द्विवचन 3, 3, 1; द्विवचन 1, 3, 2; धातु 3, 1, 9. 2, 16; नदी 2, 1, 9; नपुंसक 2, 1, 4; निपात 1, 3, 1; निष्ठा 4, 1, 84; पञ्चमी 2, 4, 1; पद 1, 1, 20; परस्मैपद (abgekürzt परस्मै 3, 2, 23) 3, 1, 1; पुंस 2, 2, 14; पूरण, पूरणी 2, 6, 16. 5, 18; प्रत्यय 3, 2, 1; प्रथम 3, 1, 3; बहुवचन 1, 3, 3; बहुव्रीहि 2, 5, 9; भविष्यत् 3, 1, 15; भाव 2, 4, 28. 34. 3, 2, 30. 4, 1, 17; भूत 3, 1, 14; मध्यम 3, 1, 3; लघु 3, 2, 13. 3, 36; लिङ्ग 2, 5, 15; लोप 1, 2, 1; (लुप्त 2, 3, 58; लोप्य 1, 2, 8); वर्ण (stets in Verbindung mit einem kurzen Vocal, der in diesem Falle auch die

1) मन्त्रे finde ich nur 4, 3, 65.

2) Hier und in der Folge führe ich nur die Hauptstellen an.

Länge einschliesst) 1, 2, 2 fgg.; विभक्ति (nicht Personalendung) 2, 1, 2. 6, 24 fgg.; विभाषा (im Instr.) 2, 5, 26; विराम 2, 3, 44; विसर्जनीय (daneben auch विच्छेद 2, 5, 29. 3, 8, 2) 1, 1, 16; वृद्धि 3, 8, 35; षष्ठी 2, 3, 1; संयोग 2, 2, 59; संज्ञा 2, 5, 19; सप्तमी 2, 4, 2; समास 2, 2, 52; संप्रदान 2, 4, 10; संप्रसारण 3, 4, 1. 8, 33; संबुद्धि 2, 1, 5; सर्वनामन् (सार्वनामिक 2, 1, 33) 2, 1, 25; सवर्ण 1, 1, 4; सार्वधातुक 3, 1, 34. 4, 1, 5; स्थानिन् 2, 3, 17; हेतु 2, 4, 15; ह्रस्व 1, 1, 5.

नामन् Nomen 2, 5, 1. 4, 2, 3 und आख्यात Verbum finitum 2, 6, 40 erscheinen schon bei Jāska. Pāṇini verwendet sie nicht, kennt sie aber in dieser Bedeutung. Ebenso verhält es sich mit जिह्वामूलीय der Hauch vor क् und ख् 1, 1, 17.

Von Pāṇini nicht gebrauchte, aber aus den Prāṭiśākhja und anderen älteren Werken bekannte termini technici sind: अक्षर Laut (अनेकाक्षर mehr als einsilbig 2, 2, 59) 2, 5, 23; अघोष ein tonloser Consonant 1, 1, 11; अद्यतनी Aorist 3, 1, 22. 28; अनुबन्ध stummer Laut, stumme Silbe 2, 1, 6. 6, 42; अनुषङ्ग der einem Consonanten vorangehende Nasal 2, 1, 12; अनुषङ्गिन् mit einem solchen Nasal versehen 4, 1, 18; अन्तःस्था Halbvocal 1, 1, 14. 3, 4, 1; आगम Augment 2, 1, 6. 3, 3, 29; उपध्मानीय der Hauch vor प् und फ् 1, 1, 18; ऊष्मन् die Sibilanten und ह् 1, 1, 15; एकत्व Singular 2, 3, 3; °कार Laut häufig; कारित Causativum 3, 2, 9 fg. 26. 4, 13; घोषवन्त ein tönender Consonant 1, 1, 12. 5, 8, 11; चतुर्थ der vierte Laut einer Consonantengruppe, eine tönende Aspirata 1, 4, 4; तृतीय der dritte Laut einer Consonantengruppe, eine tönende Media 1, 4, 1; द्वितीय der zweite Laut einer Consonantengruppe, eine tonlose Aspirata 1, 1, 11; द्वित्व Dual 2, 3, 2; द्विभाव Verdoppelung eines Consonanten 1, 5, 18; द्विस् dass. 3, 8, 10; नामिन् alle Vocale mit Ausnahme von अ und आ 1, 1, 7; पञ्चम der fünfte Laut einer Consonantengruppe, ein Nasal

1, 4, 2; परोच्चा Perfectum 3, 1, 13. 29; प्रथम der erste Laut einer Consonantengruppe, eine tonlose Tenuis 1, 1, 11; वङ्गत्व Plural 2, 1, 19; भविष्यन्ती das 1. Futurum 3, 1, 15. 32; रेफ der Laut र् 2, 3, 63; वर्ग Consonantengruppe (क° Guttural u. s. w.) 1, 1, 10. 2, 3, 48. 4, 46. 3, 3, 13; वर्णसमाम्नाय Alphabet 1, 1, 3; विकरण Präsenscharakter 3, 2, 32. 4, 92; विकार 2, 4, 47; व्यञ्जन Consonant 1, 1, 9; शब्द Silbe 3, 2, 13. 14. 36; ह्यस्तनी das 2. Futurum 3, 1, 15. 30; संधि 1, 5, 16; संध्यचर Diphthong 1, 1, 8; स्वर Vocal 1, 1, 2.

Dem Kātantra eigenthümlich sind: अग्नि ein Nominalstamm auf इ und उ (= घि bei Pāṇini) 2, 1, 8; आशिस् Precativ 3, 1, 15. 31; क्रियातिपत्ति (vgl. Pāṇini 3, 3, 139) Conditionalis 3, 1, 33; चेक्रीयित Intensivum 3, 2, 14. 43; दा die verschiedenen Wurzeln दा und धा mit Ausnahme von दाप् (घु bei Pāṇini) 3, 1, 8; द्विवाचिन् ein Suffix des Duals 2, 3, 7; पञ्चमी Imperativ 3, 1, 18. 26; लिङ्ग Nominalstamm (auch in Kāṭjājana's Pāli-Grammatik) 2, 1, 1; वर्तमाना Präsens 3, 1, 11. 24; अज्ञा ein Femininum auf आ 2, 1, 10; सप्तमी Potential 3, 1, 20. 25; समान ein einfacher Vocal, kurz oder lang (= समानाचर der Prāṭiśākhya) 1, 1, 3; ह्यस्तनी Imperfect 3, 1, 23. 27.

Ich komme jetzt zu den Suffixen und anderen grammatischen Elementen. Auch hier zeigt sich die Abhängigkeit von Pāṇini, obgleich auch neue, diesem unbekannte sich finden. Vieles ist ohne Hilfe Pāṇini's gar nicht zu verstehen. Da das Kātantra die Accente nicht berücksichtigt, sind selbstverständlich die dieselben anzeigenden stummen Laute weggeblieben; hier und da haben sich jedoch einige erhalten, z. B. das ल् in यल्. Bei den Augmenten findet in der Bezeichnung keine Unterscheidung zwischen vorn und hinten tretenden Statt; das consonantische Augment hat ein उ nach sich. Consonantisch auslautende Elemente fügen in der Regel ein इ an; dieses tritt auch an consonantisch auslautende Wurzeln an. Statt dessen finden wir aber auch अ, oder die Wurzel erscheint in der

3. Sg. Praes. Inconsequenzen aller Art findet man in Menge. Beachtenswerth ist, dass die auf **त्** und **स्** auslautenden Suffixe, die in den starken Casus und im Femininum nach Pāpini einen Nasal vorschlagen, im Kātantra diesen Nasal schon im Suffix haben. Ich gebe hier ein alphabetisches Verzeichniss der in den Sūtra vorkommenden grammatischen Elemente, scheidet aber diejenigen aus, die in der gegebenen Form wirklich an den Stamm antreten. Die Bedeutung eines stummen Lautes findet man unter diesem Laute, wenn sie in den Sūtra überhaupt angegeben wird. Mehrere stumme Laute finden nur bei Pāpini eine Erklärung. Ich führe nicht alle Stellen an, sondern nur eine Auswahl derselben.

- अक्** kṛt अ 4, 2, 60. 5, 65. **अल्** kṛt अ 4, 1, 83. 5, 81.
अर् kṛt अ 4, 5, 82. **आर्** die Präposition आ 4, 1, 26.
अच् kṛt अ 4, 2, 48. 3, 11. 5, 66. **आत्** langes आ. Seine Bedeutung als Anubandha bei Wurzeln 4, 6, 91.
अट् 1) 1. und 3. Sg. Perf. 3, 5, 27. 41. — 2) Augment अ 3, 6, 94. 8, 16. **आनम्** kṛt आन 4, 4, 2.
अण् 1) Aoristcharakter अ 3, 2, 27. 4, 48. 6, 11. — 2) kṛt अ 4, 3, 1. — 3) taddh. अ 2, 6, 1. **आयनम्** taddh. आयन 2, 6, 3.
अन् kurzes अ 2, 6, 41. 3, 3, 37. **आयि** die Silbe आय् und Denominativsuffix आय् 3, 2, 8. 44. 4, 68. 70. 72. 6, 20.
अन् Präsenscharakter अ 3, 2, 32. 4, 73. 5, 3. Erfordert keinen Guṇa nach den Wurzeln der 6. Klasse 3, 5, 25. 5, 9. **इ** nach Consonanten bedeutungslos.
अनिट् kein Augment इ (इट्) erhaltend 3, 2, 25. 5, 9. **इकण्** taddh. इक 2, 6, 8.
अन्ति die Silbe (im Auslaut) अन्त्. Wann न् ausfüllt 2, 2, 29. 3, 5, 38. **इच्** Aoristcharakter इ in der 3. Sg. Pass. 3, 2, 29. 4, 32.
अन्तृन् kṛt अन्त् 4, 3, 95. Vgl. अन्ति und 2, 4, 50. **इज्** kṛt इ 4, 5, 90.
अन्ति = अन्स् (अंस) 2, 4, 50. **इट्** Augment (Bindevocal) इ 3, 4, 28. 7, 1 fgg. 4, 6, 76 fgg.
अर्वन्ति = अर्वन्त् 2, 3, 22. **इण्** taddh. इ 2, 6, 5.
अर्वन्ति = अर्वन्त् 2, 3, 22. **इत्** kurzes इ 3, 3, 24. Bedeutung desselben als Anubandha bei Wurzeln 3, 6, 1.
अर्वन्ति = अर्वन्त् 2, 3, 22. **इचन्** (v. l. इचण्) kṛt इच 4, 4, 63.
अर्वन्ति = अर्वन्त् 2, 3, 22. **इन्** Verbalstämme (Causat. u. s. w.)

bildendes इ 3, 2, 9. 45. 5, 27.
4, 6, 100.

इनुण् कृत् इन् 4, 5, 39.

इष्णुच् कृत् इष्णु 4, 4, 16.

ईट् Augment (Bindevocal) ई 3,
6, 88.

ईत् langes ई. Seine Bedeutung
als Anubandha bei Wurzeln
4, 6, 90.

उकञ् कृत् उक् 4, 4, 34.

उणादयः 4, 4, 67. 6, 52.

उत् kurzes उ 3, 3, 33. Seine
Bedeutung als Anubandha bei
Wurzeln 4, 6, 84.

उदीचि = उदीच् 2, 2, 51.

ऊर् Femininsuffix ऊ 2, 5, 18.

ऊट् das für व् substituirte ऊ
4, 1, 56. 6, 116.

ऊत् langes ऊ 2, 1, 9. Seine
Bedeutung als Anubandha bei
Wurzeln 4, 6, 83.

ऋत् der Vocal ऋ 2, 1, 63. Seine
Bedeutung als Anubandha bei
Wurzeln 3, 5, 45.

ऋमन्त् ein ऋ enthaltend 3, 3, 34.

ऋत् der Vocal ऋ 3, 5, 42. 6, 16.

एत् der Vocal ए 2, 1, 55.

एयण् taddh. एय 2, 6, 4.

ओत् der Vocal ओ. Seine Be-
deutung als Anubandha bei
Wurzeln 4, 6, 104.

औत् der Vocal औ 4, 1, 31.

क्, seine Bedeutung als Anu-
bandha 4, 1, 7. 6, 79.

क कृत् अ 4, 2, 51. 3, 4. 63. 5, 65.

कान् कृत् आन् 4, 4, 1.

कि 1) der Laut क् 3, 6, 32. 55.

— 2) कृत् इ 4, 4, 53. 5, 70.

कुर कृत् उर 4, 4, 42.

क्त कृत् (Participialendung) त 4,
1, 84. 4, 66.

क्तवन्तु कृत् (Participialendung) त-
वन्त् 4, 1, 84.

क्ति कृत् ति 4, 5, 72.

क्ता कृत् (Absolutiv) त्वा 4, 1, 9.
10. 75 (Loc. क्ति). 6, 1.

कु कृत् नु 4, 4, 20.

क्यप् कृत् य 4, 2, 20. 5, 75.

क्लनिप् कृत् वन् 4, 3, 66. 88.

क्लन्तु कृत् वन्स् (वंस्) 4, 4, 1.
Vgl. अन्ति.

क्लरप् कृत् वर 4, 4, 48.

क्लि = क्लिप् 4, 1, 53. 69.

क्लिप् कृत् ० 4, 1, 19. 3, 68.

Vgl. वि.

ख्, seine Bedeutung als Anu-
bandha 4, 1, 20.

ख कृत् अ 4, 3, 39.

खमिञ् कृत् (Absolutiv) अम् 4, 6, 7.

खल् कृत् अ 4, 1, 25. 5, 102.

खप् कृत् अ 4, 3, 30. 80.

खि कृत् इ 4, 3, 29.

खिष्णु कृत् इष्णु 4, 3, 58.

खुक्ञ् कृत् उक् 4, 3, 58.

ख्यट् कृत् अन 4, 3, 57.

गि der Laut ग् 3, 6, 31.

घ, seine Bedeutung als Anu-bandha 4, 6, 56.

घ कृत् अ 4, 1, 19. 5, 96.

घञ् कृत् अ 4, 1, 25. 5, 1.

घि der Laut घ 2, 2, 32. 3, 6, 28.

घनिष् कृत् इन् 4, 1, 67. 4, 21.

घुट = Pāṇini's सर्वनामस्थान 2, 1, 3.

घुर कृत् उर 4, 4, 41.

घ्यण् कृत् य 4, 2, 35. 6, 59.

ङ, seine Bedeutung als Anu-bandha 4, 1, 6. Bei Wurzeln 3, 2, 42.

ङवत् eine Casusendung mit stummem ङ 2, 1, 42. 2, 5.

ङस् Endung अस् des Gen. Sg. 2, 1, 22.

ङसि Endung असि des Abl. Sg. 2, 1, 21.

ङे Endung ए des Dat. Sg. 2, 1, 24.

ङुनिप् कृत् वन् 4, 3, 94.

चण् Aoristcharakter अ mit Reduplication 3, 2, 26.

चि der Laut च 3, 6, 32.

च्च = Pāṇini's च्वि 3, 4, 70. 72.

जस् die Endung des Nom. Pl. 2, 1, 4.

झ, dafür अन्त् in einem Suffix substituiert 4, 6, 54.

ञ, seine Bedeutung als Anu-bandha 4, 1, 1. Bei Wurzeln 3, 2, 45.

ञि, seine Bedeutung als Anu-bandha bei Wurzeln 4, 4, 66.

ट hat dieselbe Bedeutung wie bei Pāṇini, was aber nicht gesagt wird.

ट कृत् अ 4, 3, 19.

टक् कृत् अ 4, 3, 9. 53. 75.

टा Endung आ des Instr. Sg. 2, 1, 23.

टु, seine Bedeutung als Anu-bandha bei Wurzeln 4, 5, 67.

ड, seine Bedeutung als Anu-bandha 2, 6, 42.

ड 1) taddh. अ 2, 6, 16. — 2) कृत् अ 4, 2, 52. 3, 47. 91.

डु 1) कृत् उ 4, 4, 59. — 2) Anu-bandha डु bei Wurzeln 4, 5, 68.

ण, seine Bedeutung als Anu-bandha 2, 6, 49. 3, 5, 7. 4, 1, 1.

ण कृत् अ 4, 2, 55. 3, 3. 5, 43.

णच् कृत् अ 4, 5, 40.

णम् कृत् अम् (Absolutiv) 4, 6, 5. 11.

णिन् कृत् इन् 4, 2, 50. 3, 52. 5, 111.

णिनि desgl. 4, 3, 76.

ण्ण taddh. य 2, 6, 2.

ण्युट कृत् अन 4, 2, 63.

तमट taddh. तम 2, 6, 21.

तिक् कृत् ति 4, 1, 62. 73. 5, 112.

तिरश्चि = तिरश्च 2, 2, 50.

तु Augment त 2, 2, 8.

तृच् कृत् तृ 4, 2, 47. 5, 108.

तृन् krt तृ 4, 4, 15.

चन् krt च 4, 1, 19.

चिमक् krt चिम 4, 5, 68.

यमु taddh. und Vibhakti यम्
2, 6, 39.

यल् Endung य der 2. Sg. Perf.
3, 4, 52.

दि Endung ढ (त्) der 3. Sing.
Imperf. u. s. w. 3, 1, 33.
6, 89. 101. 8, 15. दि und
nicht ति, weil dieses die
3. Sg. Praes. und Fut. be-
zeichnet.

धुद् alle Consonanten mit Aus-
nahme der Halbvocale und Na-
sale 2, 1, 13. 3, 4, 47. 5, 31.
8, 1. 4, 1, 55. 71.

नङ् 1) krt न 4, 5, 69. — 2) अ
privativum 4, 5, 91.

नजिङ् krt नज् 4, 4, 54.

नि der Laut न् 2, 2, 38.

नु Augment न् 2, 1, 72. 2, 11.

प्, seine Bedeutung als Anu-
bandha 4, 1, 30.

मरक् krt मर 4, 4, 40.

मु Augment म् 2, 2, 7.

यण् 1) taddh. य 2, 6, 14. —
2) Passivcharakter य 3, 2, 31.
4, 70. 74. 4, 1, 7.

यत् taddh. य 2, 6, 11.

यन् Präsenscharakter य 3, 2, 33.

यप् krt य (Absolutiv) 4, 1, 38.
49. 6, 55.

यिन् Denominativsuffix य् 3, 2, 5.
4, 68. 70. 72. 78.

यु 1) dafür अन् in einem Suffix
substituirt 4, 6, 54. — 2) krt
अन् 4, 2, 49. 4, 30. 5, 85.

युद् krt अन् 4, 5, 92. 94.

रि der Laut र् 3, 5, 40.

रक् krt र् 4, 4, 56.

लुक् 1) Abfall eines Suffixes 2,
4, 3. 3, 4, 92. 8, 29. 4, 1, 4.
— 2) krt लु 4, 4, 56.

वति taddh. वत् (Adverb) 2, 6, 12.

वन् = वनिप्, क्कनिप् 4, 1, 70.

वनिप् krt वन् 4, 3, 66.

वन्ति krt वन्त् (वंस्) 2, 2, 46.
3, 44 = क्कन्त्, वन्त्. Vgl.
अंसि.

वन्तु krt वन्त् (वंस्) 4, 4, 4. 6, 76.

वि in einem Suffix fällt ab 4, 1, 34.

विच् krt ० 4, 3, 66. Vgl. वि.

विट् krt ० 4, 1, 70. 3, 64.
Vgl. वि.

विण् krt ० 4, 3, 59. 65. Vgl. वि.

वु, dafür अक् in einem Suffix
substituirt 4, 6, 54.

वुण् krt अक् 4, 2, 47. 4, 27. 69.

वुज् krt अक् 4, 4, 28. 5, 87.

वुष् krt अक् 4, 1, 67. 2, 61.

श्, seine Bedeutung als Anu-
bandha 4, 1, 5.

श krt अ 4, 2, 53. 5, 77.

शन्तु = शन्तुङ् 4, 4, 72.

शन्तुङ् krt (Participialsuffix) अन्त

- 4, 1, 8. 4, 2, 10. Vgl. 2, 4, 50 und अन्ति.
- शस् Endung अस des Acc. Pl. 2, 1, 4.
- शान्ह् कृत् आन 4, 4, 8.
- शि Endung इ des Nom. und Acc. Pl. neutr. 2, 2, 10.
- शिट् die Sibilanten und ह् 3, 2, 25. 3, 10, 8, 9. 32.
- ष, seine Bedeutung als Anubandha bei Wurzeln 4, 5, 82.
- षाक् कृत् आक् 4, 4, 35.
- घ्नन् कृत् च 4, 4, 60.
- सक् कृत् स 4, 3, 75.
- सण् Aoristcharakter स 3, 2, 25.
- सण् mit dem Anubandha ण् versehen 2, 6, 49.
- सन् Desiderativcharakter स 3, 2, 2.
- सन्नु mit dem Augment न् versehen 2, 2, 15.
- ससु mit dem Augment स् versehen 2, 1, 43.
- सि Endung स des Nom. Sg. 2, 1, 5. 37.
- सिच् Aoristcharakter स 3, 2, 24. Dafür लुक् substituiert 3, 4, 93. 7, 34.
- सु Augment स 2, 1, 29.
- सुट् desgl. 3, 7, 37. 38.
- सेट् mit dem Bindevocal इ versehen 3, 4, 52.
- सेट् dass. 2, 2, 46.
- सुक् कृत् सु 4, 4, 19.

Die paar Druckfehler, die ich bemerkt habe, lasse ich hier folgen: 2, 2, 46 मेङ्कस्यापि st. सेङ्कस्यापि: 2, 3, 1 षष्टी st. षष्ठी: 2, 3, 60 तृतीय: st. तृतीयः: 2, 4, 52 im Comm. Z. 4 अतिखट्टः st. अतिखट्टः; 3, 7, 30 am Ende °र्वात् st. °र्हात्.

Das Wenige, was ich über das Kātantra mittheile, wird vielleicht diesem oder jenem Leser desselben zu Statuten kommen. Ich gebe aber noch immer nicht die Hoffnung auf, dass Eggeling über Kurz oder Lang das begonnene Werk zu Ende führen und damit meinen Artikel der Vergessenheit übergeben wird. Auch der Garatnamahodadhi ruht seit dem Jahre 1881. Bei beiden Werken sind die versprochenen Indices vom grössten Belang.

Miscellen.

Von

O. Böhlingk.

1.

Taitt. Br. 2, 1, 2, 1 lesen wir: प्रजापतिरभिमुखत । तं प्रजा
अन्वक्ष्यन्त । तमभाग उपास्त । सो ऽस्य प्रजाभिरपाक्रामत् । तमव-
रुहत्समानो ऽन्वित् । तमवरुन्ध नाशक्रोत् । स तपो ऽतप्यत । सो
ऽग्निरुपारमत । तापि वै स्य प्रजापतिरिति । स रराटादुदमुष्ट ॥

Schwierigkeit machen nur der Acut auf der Endsilbe von उपा-
रमत und das unbetonte तापि. Im Commentar, wo die Worte
des Textes wiederholt werden, wird zu तापि वै स्य प्रजापतिरिति
in einer Note bemerkt: तापी वै स प्रजापतिरिति । इति भाष्यसंमतः
पाठः. Das Bhâshja zu dieser unverständlichen Stelle lautet: ततो
ऽग्निस्तं दृष्ट्वा स प्रजापतिस्तप्त इत्येवं वदन्पलायनादुपरतः । Die Con-
jectur ist eine unglückliche, da auch तापी, abgesehen von der
Unbetontheit, hier nicht erwartet wird, sondern ein Verbum finitum
und zwar ein Aorist. Diesen erhalten wir, wenn wir das Inter-
punctionszeichen | in I verwandeln. उपारमतातापि zerlegt sich in
उपारमत und अतापि, und nun stimmt auch die Betonung, da
अतापि am Anfange eines Satzes den Acut auf dem Augment
haben muss.

2.

Praçnopanishad 6, 6 wird folgender Çloka citirt:

अरा इव रथनाभौ कला यस्मिन्प्रतिष्ठिताः ।

तं वेद्यं पुरुषं वेद यथा मा वो मृत्युः परिव्यथा (इति) ॥

Der dritte und vierte Stollen sind ohne allen Zweifel stark verdorben. Wir nehmen Anstoss an वेद, an der Verbindung यथा मा, an zwei überschüssigen Silben und an परिब्रथाः. Die Corruptelen haben das ehrwürdige Alter von über 1000 Jahren, da sie schon Çamkarāk'arja vorgelegen haben. Das Sprachliche macht ihm, wie so oft, keine Schwierigkeiten: er erklärt वेद ohne alles Bedenken durch जानीयात् und परिब्रथाः durch परिब्रथयतु. Dieser Erklärung schliesst sich Roër's Uebersetzung genau an: „Let man know the spirit, who ought to be known, in order that death may not pain you“. Aehnlich Dr. Lucian Scherman (Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Sanhitā, S. 66): „Diesen zu erkennenden Purusha möge man erkennen, damit euch nicht der Tod aus der Fassung bringe (umhülle?)“. In einer Anmerkung hält der vorsichtige Gelehrte eine Corruption des Textes für möglich. Das in Klammern stehende, mit einem Fragezeichen versehene „umhülle“ beruht auf der Vermuthung Ludwig's, dass परिब्रथाः auf ब्रथा zurückgeführt werden könne. F. Max Müller (Sacred Books, Vol. XV, S. 284) übersetzt: „That person who is to be known, you know him, lest death should hurt you“. Er fasst also वेद als 2. Pl. Praes. (Perf.), diese lautet aber विद. Wir erwarten aber auch hier kein Präsens, sondern, wie schon Çamkarāk'arja es empfunden hat, einen Imperativ oder einen andern, diesem in der Bedeutung nahe kommenden Modus. Einen Conjunctiv der 2. Pl. Praes. erhalten wir, wenn wir in den Silben यथा die Vocale umstellen: वेद्याथ ist ein richtiger solcher Conjunctiv, der in einem alten Cloka nicht befremden darf. Die Corruptel kann sowohl dem Gesicht als auch dem Gehör ihren Ursprung verdanken. Mit dieser geringen Aenderung entfernen wir zugleich das anstössige यथा मा und die zwei überschüssigen Silben im vierten Stollen. वेद्यं im dritten Stollen, so berechtigt es auch an dieser Stelle erscheinen mag, kann nichtsdestoweniger nach meinem Dafürhalten später hinzugefügt worden sein um den dritten Stollen vollzählig zu machen, nachdem das verdorbene यथा zum vierten Stollen gezogen wurde. परिब्रथाः kann nicht richtig sein, weil hier eine 3. Sg. erwartet wird, und weil ब्रथ् nicht transitive Bedeutung hat; auch würden wir hier statt des Conj. Praes. lieber einen Aorist ohne Augment sehen. थादिति könnte für यदिति verlesen sein; wenn ich ferner annehme, dass परि aus प्रवि entstanden sei, so würde dieses theils

auf ein Verlesen, theils auf eine Correctur (परि statt प्ररि oder पवि) zurückzuführen sein. Die zweite Hälfte des Cloka würde also nach meinen Conjecturen folgenden Wortlaut haben:

तं पुरुषं वेदयाथ मा वो मृत्युः प्रविष्यथ ॥

Wer statt des Conjunctivs hier lieber den Imperativ und statt des Activs das Medium sähe, könnte वेदयध्वं vermuthen; वेद यथा wäre alsdann kein verlesenes, sondern ein verhörtes वेदयध्वं.

3.

Der die Vocale aufzählende Vers im R̥gveda-Prātiçākha (S. 6 bei Regnier, 1, 9 bei Max Müller) lautet:

अकारकीरावि उ ए ओ ऐ औ पदाबन्तयोर्नन्तारः स्वरेषु ।

आकारादीन्दीर्घरूपान्द्वितीयान् ह्रस्वेषु पञ्चस्वपि तानि सन्ति ॥

Regnier übersetzt den 3. und 4. Stollen: „Aux brèves [s'adjoignent, comme] secondes, des longues, telles qu'*a* etc. — Elles sont[en y comprenant le *ā*, au nombre de cinq,] pour les cinq [brèves]“. Max Müller: „Zu diesen kurzen Vokalen (erkenne man) *a*, *ā*, *i*, *ū*, *ṛ*, welche lang sind, als die Zweiten, die Dvitiyas. Diese langen Vokale (dirghāṇi) finden sich bei fünfen“. Beide ungenau: Jeder Stollen bildet einen Satz für sich: ह्रस्वेषु ist zum 4. Satz zu ziehen, und अपि bedeutet nach पञ्चसु, wie stets nach Zahlwörtern, so v. a. „alle“. Man übersetze demnach: „*आ* u. s. w., die lang sind, (erkenne man) als die Zweiten; diese (Längen) finden sich bei allen fünf Kürzen“. Uvata's Bemerkung अपिशब्द लृकारस्य विकल्पायै ist ganz werthlos. Auf die Gefahr hin als Purist verschrien zu werden, will ich noch bemerken, dass mir द्वितीयान् verdächtig erscheint. Nirgends werden sonst die Längen als zweite Laute bezeichnet, und जानीयात् oder प्रतीयात् wäre doch wahrlich in jeglicher Beziehung hier besser am Platze.

4.

Winternitz, ein Gelehrter, auf den sein Lehrer Bühler wohl mit Stolz blicken darf, hat uns so eben mit einer hübschen Ausgabe des Âpastambija Gṛhjasûtra beschenkt. Der Text ist wie auch der des Dharmasûtra des Âpastamba an vielen Stellen verdorben, was aber den uns schon bekannten Commentator Haradatta, auf dessen Autorität in sprachlichen Dingen ich sehr wenig gebe, nicht abhält die Corruptelen in seiner gewohnten Art zu rechtfertigen.

Hier einige Beispiele. In **मर्गे** 20, 12 (ich citire wie Winternitz nach Kharḍa und Sūtra) soll die Kürze **कान्दस** sein ¹⁾; desgleichen in **यासवरार्थ** 21, 9, obgleich wir in demselben Sūtra richtig **त्र्यवरार्थ** finden. **उद्विजेत्** 19, 7 ist nach den Commentatoren entweder eine falsche Lesart oder eine vedische Form für **उद्विध्येत्**. **उद्विजेत्** mit verdoppeltem Consonanten kann ja nur durch ein nachfolgendes **य** erklärt werden: **उद्विध्येत्** ist nach Pāṇini 8, 4, 47 eine erlaubte Schreibweise für **उद्विध्येत्**. Wenn Haradatta etwas als einen **अपपाठ** zu erklären bereit ist, sollte es doch auch uns gestattet sein dasselbe zu thun. 18, 11 wird für das uns ganz unbekannte und unerklärbare **संपुष्क** wohl **संगुष्क** zu lesen sein. Ich gebe noch immer nicht die Hoffnung auf, dass Bühler und seine Schüler einst in ihrem bis jetzt unerschütterlichen Glauben an Commentatoren wie Haradatta nebst Consorten wankend gemacht werden. Ich habe es nicht geläugnet und läugne es auch heute nicht, dass gute Autoren hier und da eine ungrammatische Form gebraucht haben können, aber ich verlange, dass man diese auf eine einfache, uns überzeugende Weise erkläre. Die Uebereinstimmung der Handschriften beweist sehr wenig, da sie alle auf eine gemeinschaftliche, sehr fehlerhafte Handschrift zurückgehen können, die ein mangelhaft gebildeter Schüler aus dem Gedächtniss oder wie es ihm der Lehrer vorsprach niedergeschrieben haben konnte. Zwischen dieser Quasi-Urschrift und dem Autor können viele Jahrhunderte liegen. Auf Bühler's Artikel in Bd. 40, S. 527 fgg. dieser Zeitschrift antworte ich ein anderes Mal, wenn ich besonders gut aufgelegt sein werde.

5.

Freund Weber machte mich vor einiger Zeit darauf aufmerksam, dass in Katjājana's Ārautasūtra Feminina auf **ई** am Anfange und im Innern eines Compositums nicht selten diesen Vocal verkürzen. Diese Mittheilung veranlasste mich das Sūtra darauf hin zu untersuchen. Ich hoffte ein Gesetz zu entdecken, habe mich aber in meiner Erwartung getäuscht. Vielleicht ist ein Anderer glücklicher als ich. Um diesem die Arbeit zu erleichtern, theile ich hier das zur Lösung der Frage erforderliche Material vollständig mit.

1) Im Dharmas. wird **मार्ग** geschrieben, und auch im Gṛhyas. finden wir **मार्गशीर्ष**.

Verkürzt wird das ई nur in fünf Wörtern: एकादशिनि 19, 4, 6. औदुम्बरि 8, 6, 23. लस्युजनि 8, 4, 21. वसतीवरि 8, 9, 7. 9, 3, 21. 12, 4, 2. 13, 4, 28. 14, 1, 13. सामिधेनि 5, 8, 33.

Unverkürzt bleibt das Femininum in einer bedeutend grösseren Anzahl von Fällen. Ich lasse die Wörter in alphabetischer Ordnung folgen: अधूधी 6, 7, 11. अनुचरी (°जातीय) 20, 2, 11. अश्वतरी 22, 2, 25. आश्वयुजी 23, 4, 4. आसन्दी 22, 6, 12. कुमारी 20, 6, 18. गायत्री 22, 11, 21. जाघनी 6, 8, 14. दृषद्वती 24, 6, 38. नदी 1, 7, 13. 15, 4, 30. पञ्चाङ्गी 16, 1, 4. पत्नी 3, 7, 1. 5, 4, 33. 6, 9, 14. 8, 1, 7. 8, 41. 10, 8, 10. 12, 1, 18. 2, 3. 11. 3, 21. 20, 8, 10. 22, 1, 37. 26, 4, 12. पात्री 2, 3, 29. पीर्णमासी 15, 9, 20. 24, 3, 36. 4, 21. प्रचरणी 10, 6, 17. फाल्गुनी 13, 1, 3. 15, 3, 49. 20, 1, 2. बृहती 22, 11, 25. माघी 15, 1, 6. मैत्रावरुणी 22, 7, 30. रोहिणी 4, 7, 2. वत्सतरी 24, 5, 28. वारुणी 5, 5, 29. वैशाखी 24, 7, 1. शमी 4, 7, 22. 5, 5, 1. शामीली 18, 4, 6. सरस्वती 24, 5, 30. सिनीवाली 18, 6, 21. सौचामणी 8, 8, 37. ख्याली 6, 10, 36. 9, 6, 25. 25, 5, 24.

In Āpastamba's Grhjasūtra 1, 9 finden wir चतुर्थिप्रभृति mit der v. l. चतुर्थी°. Winternitz hat, obgleich 4 Handschriften die Länge bieten, die Lesart चतुर्थि in den Text aufgenommen, weil sie durch einen Commentar bezeugt wird.

Im alten Epos und in späteren metrisch abgefassten Werken ist die Verkürzung eines langen ई bei Femininis eine ganz gewöhnliche Erscheinung, wird aber durch das Metrum bedingt.

Wergeld im Veda.

Von

R. Roth.

Wer zu wissen verlangt, wie in den Gemeinden und Stämmen der vedischen Arier Ordnung und Friede erhalten, die Freiheit geschützt und Recht gehandhabt wurde, der wird in den gelehrten Werken A. Ludwigs und H. Zimmers nur die allgemeinen Umriss finden, meist Dinge, die sich von selbst verstehen. Sollte aber in der That nicht mehr darüber im Veda zu lesen sein, als wir heute wissen? Sollte die ansehnliche vedische Literatur, zu welcher wir in diesem Fall auch die Brähmaṇa füglich rechnen, uns weniger darüber sagen, als ein einziges Kapitel des Tacitus von den Germanen erzählt? Freilich sind diese Priesterschriften nicht dazu verfasst, um uns über Recht und Staat zu belehren, aber jede Schrift von einigem Umfang verrät ja eine Menge von Dingen absichtslos. Die ihren Verfasser umgebende Welt spiegelt sich ohne sein Zuthun in seinen Worten, Redewendungen, Bildern und Gleichnissen, und unsere Kunst sollte aus dem Widerschein die Sache erkennen, welche den Schein geworfen hat. Aber allerdings kann nur ein erschöpfendes Verständniss, zu dem wir langsam und mit Mühe durchdringen, uns diese Frucht liefern.

1.

An dem Worte *ṣatā-dāya*, das nicht darnach aussieht, als ob es eine sonderliche Bedeutung bürge, versuche ich zu zeigen, wie sich da und dort etwas jener Art finden lässt. Eine Genie ist in Rv. 2, 32, 4 angerufen, dem Opferer einen Mann d. i. Sohn zu schenken, der *ṣatādāya* und *ukthya* ist. Dieses bedeutet einfach „rühmlich“ und von jenem sagt uns Śaṅkara, so heisse einer, der viel Geld und Gut (*dhanam*) habe oder viel verschenke. Das Hundert verpflichtet sich in die Vielheit. Wir wundern uns freilich, dass ein so landläufiger Begriff — im Veda ist ja von Geschenk und Besitz bis zur Sättigung die Rede — nur ein einziges Mal gebraucht sei. Was im Atharvan 7, 47, 1. 48, 1 steht, ist blosser Wiederholung unserer Stelle. Aber wie sollen wir zu einer anderen Deutung gelangen? Es stehen uns nur die Wurzeln *dā* und *dāy*

zu Gebote. Halten wir uns an *day*, so kommen wir etwa auf Ludwigs Erklärung: der hundertfachen Anteil hat. An was er Anteil habe, vielleicht am Gemeindegut, sagt uns niemand.

In dieser Ratlosigkeit ist uns neuerdings eine Hilfe erschienen in der Maitrāyaṇīya Samhitā, der überhaupt mancher neue lexikalische Stoff abzugewinnen und deren Herausgabe ein Verdienst L. v. Schröder's und zugleich unserer Gesellschaft ist.

Dort lesen wir I, 113, 13: *vīrahā vā esha devānām yo 'gnim utsādayati, çatādāyo vīro, yad etāh çatāksharāh panktayō bhavanti vīram vāvaitad devānām avadayate* d. h. einen Männermord unter (an) den Göttern begeht, wer das Feuer (den Agni) vertilgt (auslöscht). Nun ist die Abfindung für den Mann ein Hundert. Indem die hierbei üblichen Panktiverse hundert Silben zählen, büsst er dadurch den Göttern ab für den (erschlagenen) Mann. Ich meine, dass das letzte *devānām*, obwohl es auch in Kāṭhaka und Kāpishthala steht, wie mir Weber freundlichst mitteilt, gleichwohl fehlerhaft ist für *devān*, und dass der Fehler aus dem vorangehenden Satze hereingekommen ist.¹⁾

Dazu gibt uns Tāṇḍya Brāhmaṇa eine hübsche Parallele und Ergänzung, wenn es 16, 1, 12. 13 sagt: *tasya dvādaçaṃ çatam dakṣhiṇā, vīrahā vā esha devānām yāh somam abhishuṇoti, yāh çatam vīram tad devān avadayate, 'iha yā dāça dāça prānāh, prānāns tābhīh sprṇoti, yāikādaçy ātmānam tayā, yā dvādaçī saiva dakṣhiṇā* d. h. der Opferlohn, den er zu geben hat, besteht in 112 (Kühen). Denn wer den Soma zerdrückt, der erschlägt einen Mann aus der Zahl der Götter. Die hundert (Kühe) sind die Mannbusse (*vīram*), die er den Göttern hinauszahlt, die (weiteren) zehen sind die zehen Lebenshauche, mit denen freit er seine Hauche (sein Leben), mit der elften sein Ich (Selbst), die zwölfte ist der eigentliche Opferlohn.

Hieraus ergibt sich, 1. dass *dāya* in *çatādāya* zu der Wurzel *day* zu ziehen ist und die gesetzliche Zuteilung d. i. den zugesprochenen Werth, die *capitis aestimatio* bezeichnet, und 2. dass *vaira* „das was für den Mann gehört“ d. h. Entgelt für den Mann, genau dasselbe ist, was *Wergeld*, sogar geeignet, wenn es dessen noch bedürfte, die richtige Etymologie dieses Ausdrucks zu stützen. Angelsächsisch wird ja das einfache *vere* ebenso gebraucht wie hier *vaira*.

Gleichzeitig lernen wir das wesentlich gleichbedeutende, ebenfalls vedische *vaira-deya* verstehen als Zahlung oder Leistung des Wergelds. Die bis daher nicht verständliche Stelle Rv. 5, 61, 8 *utā ghā nemo āstutaḥ pūmān iti bruve pañṭh | sá vaṭradeya it*

1) *devān eva vīram niravadāyāgnim punar ādhatte* Ts. 1, 5, 2, 1. Der doppelte Accusativ ist auch in unserer Stelle zu erwarten, obschon nicht in Abrede zu ziehen ist, dass der Genitiv ebenfalls einen Sinn gäbe: er büsst für einen Mann der Götter.

samāh übersetze ich, und zwar, um verständlich zu sein, etwas freier: so ist auch mancher Mann nicht zu loben, mehr ein Paṇi (unfromm, gegen die Götter karg, zugleich Bezeichnung habstüchtiger Dämonen) obschon man ihn einen Menschen nennt — nur am Wergeld steht er den andern gleich.¹⁾

Hatten wir uns seit der ersten Bekanntschaft mit dem Veda daran gewöhnt, die Zustände des Volkes mit den germanischen zu vergleichen, so ist es doch überraschend hier einen Rechtsbrauch, der nicht überall in gleicher Weise entwickelt ist, eben so wieder zu finden wie bei den Germanen: *luitar etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus*. Tac. Germ. 21. Die Bestimmung, dass die satisfactio der Familie bezahlt wird, wiederholt sich: die Götter sind hier die Geschlechtsgenossen, an welche, wie wir sahen, die Busse für ihre Angehörige, den erschlagenen Agni und Soma geleistet wird.

Weiter lässt sich aus der Anwendung des Ausdruckes *catadāya* in der Stelle des Rigveda, wo ein Sohn erbeten wird, der ein Hundert wert sei, schliessen, dass das der Ansatz eines bevorzugten Mannes ist, und dass es, wie sich von selbst versteht, verschiedene Stufen der Schätzung gab. Dem entsprechend ist auch der Angehörige der Göttergenossenschaft auf ein Hundert gewertet. Und so zählt nach der Legende von Çunaḥçepa, in welcher der Brahmana höher gestellt wird als der Krieger, Rohita einem Rishi, also einem Brahmanen für dessen Sohn ein Hundert. Obschon hier die Standesverhältnisse andere sind, sehen wir doch daraus, dass ein Hundert ein gutes Wergeld gewesen sein muss. Es mag in der alten Zeit zwar nicht für ein Stammhaupt, aber doch für einen der honestiores oder optimates, wie die germanischen Gesetze sagen, gegolten haben.

Der Preis selbst, hundert Kühe, 'nach der Stelle im Tāndya und nach den Scholiasten, wenn er auch bei einer Zahlung schwerlich so buchstäblich genommen wurde, dass nicht minderes Vieh mituntergelaufen wäre, dürfte sich nicht wesentlich von den Ansätzen unterscheiden, welche nach unseren Leges Barbarorum bei germanischen Stämmen für den gemeinen freien Mann galten.

Wenn sich nach der Zusammenstellung bei Grimm, Rechtsalterthümer S. 661 die einfache Taxe zwischen 150 und 240 Solidi bewegte — nur die Visigothen hielten sich für kostbarer — und wenn ein Stück Rindvieh je nach der Beschaffenheit einen oder zwei, höchstens drei Schillinge galt (Wilda, Strafrecht der Germanen. S. 339), so hat sich der Preis des Mannes im Laufe der Jahrtausende nicht wesentlich geändert²⁾.

1) Grassmann: ein solcher ist der Strafe verfallen. Ludwig: der ist auf böse Gabe nur bedacht.

2) Nach Friedrich S. Krauss wurde bei den Slaven in der bocca di Cattaro noch im Jahre 1874 der Mann zu 124 Golddukaten taxiert. Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885.

2.

Der gefundene Faden führt weiter. Das Wergeld, nach Namen und Sache, reicht in spätere Zeiten hinab.

Die klarste und vollste Erwähnung liefert die Gesetzsammlung des Āpastamba 1, 24, 1—5, und erweitert zugleich unsere Kenntniss über dasjenige hinaus, was uns der Veda bisher gelehrt hat. Wer einen Kshatriya erschlagen hat, soll 1000 geben als Ausgleichung der Mannbusse (*vairayātanārtham*), bei einem Vaiçya — das ist der gemeine Freie der alten Zeiten — 100 Kühe, bei einem Çūdra 10. Ausserdem in sämtlichen Fällen einen Stier zum Zweck der Sühne (*prāyaścittārtham*). Für Weiber der genannten gilt das gleiche.

Bühler hat in seiner Note zu der Uebersetzung bereits gesagt, dass es sich hier um die Ueberbleibsel einer gesetzlichen Bestimmung über Composition für Totschlag handle, um einen den Verwandten zu leistenden Ersatz. Zugleich hat er die gut brahmanische Fiction des Commentators, die bei Manu 11, 131 schon in das Gesetz selbst hineingeschoben ist, zurückgewiesen, nach welcher diese Strafsumme an die Brahmanen zu zahlen wäre. Wir können daran lernen, mit welcher Vorsicht wir diese beteiligten Ausleger anzuhören haben. Auch in Gautama 22, 14 haben sich die Bestimmungen erhalten, nach dem Geschmack der Folgezeit mit einer ganz willkürlichen Ascese verziert.

Was ich zu Bühlers Erklärung hinzufügen kann, ist nur die Deutung von *vaira-yātana* selbst als „Bezahlung des Wergeldes“ statt „Beseitigung der Feindschaft“ und ein Aufschluss über die für sämtliche Fälle vorgeschriebene Leistung eines Stiers als Sühne. Das Wort hiefür, *prāyaścittam*, gehört der Sprache des Rituals an und bezeichnet jede Art von Gutmachung irgend eines Versehens, vom geringfügigsten an, wie etwa das Umwerfen eines Topfes beim Opfer, bis zu wirklichen Verfehlungen. Die Phantasie der Brahmanen ist in Erfindung von Surrogaten und Nachbesserungen unerschöpflich gewesen und hat dadurch die Strenge des Rituals erträglicher gemacht. Dasselbe System haben sie mehr und mehr in die Gesetzgebung eingeführt und die Mehrzahl der Strafen in unsinnige Bussübungen verwandelt.

Wofür ist nun jener Stier die Sühne? und wie verhält sich die Sühne zu dem *vairam*?

Der Sinn der Sühne ergibt sich schon daraus, dass sie in sämtlichen Fällen, der grossen Unterschiede des Wergeldes ungeachtet, dieselbe ist. Sie muss also Genugthuung sein für einen bei jedem Totschlag, treffe er hoch oder nieder, gleichbleibenden Faktor. Und das ist der Bruch des Friedens oder des Rechtes, der Frevel als solcher.

Die Busse, jene 10 oder 100 Kühe, sind der Schadenersatz an die Beschädigten, diese Sühnung, der Stier, ist die dem Gemein-

wesen, dem Fürsten oder einer Obrigkeit geleistete Genugthuung für die Störung des Friedens, sie ist die eigentliche Strafe. Sonach wäre dieses *prāyaścittam* genau das, was im germanischen Brauch als *fredus* oder *fridus*, Friedensgeld die Ergänzung des Wergeldes bildet, die dem König oder Volk geleistet wird. Eine Uebereinstimmung der Rechtsbräuche beider Völker, die kaum vollständiger sein könnte.

Ein Stier neben den vorgeschriebenen, in Kühen berechneten, hohen Bussen will nicht viel besagen. So ist also das Friedensgeld unbedeutend und hat mehr den Wert einer Recognition — eine sachgemässe Anschauung, indem der ideale Schaden mit Geld überhaupt nicht zu begleichen ist. In den germanischen Rechten ist der *fredus*, je höher sie hinaufreichen, desto kleiner gewesen im Verhältniss zur Busse, er wächst aber in der Folge, da er zu einem Einkommen des Fürsten, zum Gegenstand des Eigennutzes wird.

Auch das berührt uns angenehm, dass das Wergeld der Frau, selbst der unteren Klasse, dem des Mannes gleichsteht wie z. B. im Langobardenrechte, ist aber nicht ganz im Einklang mit späteren indischen Anschauungen.

Ich halte also diesen Abschnitt in *Āpastamba* für ein Bruchstück älterer Gesetzgebung, nur dürften in der alten Fassung statt der Kastenbezeichnungen andere Namen gestanden haben z. B. *Rājanya* statt des *Kshatriya*.

Baudhāyana, der mit *Āpastamba* vieles gemein hat, aber nach Böhler's Ansicht älter sein soll als jener, hat dieselben Bestimmungen teilweise wörtlich gleich, fügt aber 1, 18, 1 die Vorschrift bei, dass Wergeld sammt Stier dem König abzuliefern sei (*rājna utsrjed vairaniryātanārtham*). Es wäre damit allerdings noch nicht geradezu gesagt, dass die Zahlung in des Königs Händen bleibe, der Satz nimmt sich aber auf den ersten Anblick doch so aus, ich bin deshalb geneigt, hier eine spätere Auslegung zu sehen, welche den Sinn des Gesetzes abändert. Sollte das richtig sein, so würde diese Differenz eher für Priorität des *Āpastamba* zeugen, oder auch uns zu der Annahme führen, dass dieser eine gemeinsame ältere Quelle treuer wiederholt habe als *Baudhāyana*.

Verfolgt man auf Grund der gewonnenen Bedeutung des *vairayātana* den Gebrauch des Zeitworts *yat* und seiner Abkömmlinge, so wird man finden, dass dasselbe in der Gerichtssprache ältester Zeit wichtig und verbreitet ist. Eine Menge von Stellen im Veda wie in der folgenden Literatur gewinnen dabei andere Bedeutung und erhöhtes Interesse.

Der Artikel des Wörterbuchs über *yat* ist im Vergleich zu dem damals bekannten ein Fortschritt gewesen, aber er bedarf einer Ergänzung und Berichtigung darin, dass der Begriff des Prozessierens — wie wir kurz sagen würden — und was daran hängt, eingefügt und mit sonstigen Bedeutungen verwoben wird.

Anzeigen.

The Melanesian Languages by R. H. Codrington.
Oxford, the Clarendon Press MDCCCLXXXV. VIII, 572 pp.
8°. 6 Karten. 18 s.

Das Buch beginnt mit einer allgemeinen Einleitung über die Beziehungen der melanesischen Sprachen unter einander, sowie zu den Sprachen des indischen Archipels und Polynesiens. Als das eigentliche thema probandum der ganzen Arbeit wird die Zusammengehörigkeit der oceanischen Sprachen hingestellt. Es wird einerseits hervorgehoben, dass Grammatik und Wörterbuch des gemeinsamen Gutes genug bieten, um die Annahme blosser Entlehnung auszuschliessen und den Schluss auf Verwandtschaft zu rechtfertigen, während andererseits der Umstand, dass gerade diejenigen melanesischen Sprachen, welche, wie beispielsweise das Sesake (in nächster Nachbarschaft von Mae) oder das Fiji durch ihre geographische Lage polynesischem Einflusse am stärksten ausgesetzt erscheinen, keineswegs deutlichere Spuren eines solchen zeigen, als andere, welche diesem Einflusse weit weniger exponirt sind, gegen die Theorie geltend gemacht wird, dass malaiischer Handel und polynesische Einwanderung die melanesischen Sprachen zu dem gemacht haben sollen, was sie sind. Was in der Einleitung in allgemeinen Zügen dargelegt wurde, wird dann in den übrigen fünf Capiteln im Einzelnen des Näheren ausgeführt.

Es folgt nun zunächst unter Zugrundelegung der von Wallace aufgestellten Vocabularen ein Verzeichniss von siebenzig Wörtern in vierzig melanesischen Sprachen mit ihren Aequivalenten im Malaiischen, Malagasy und Maori, dessen Hauptwerth in den beigegeführten, überaus lehrreichen Bemerkungen liegt. Das dritte Capitel enthält unter dem Titel: *Short comparative Grammar of Melanesian Languages* eine sehr übersichtliche vergleichende Zusammenstellung der grammatischen Formen. Wenn der Verfasser in diesem Abschnitte in Betreff des Artikels bemerkt: „In some languages it coalesces with the Noun, and is written with it in one word (die conventionelle Schreibweise in einem solchen Falle überhaupt besonders zu berücksichtigen, dürfte wohl eigentlich überflüssig erscheinen), as in

Anaiteum and Fate, where it has not even been recognised as an Article at all, so beruht die letztere Behauptung auf einem Irrthum, da der Artikel in beiden Fällen bereits von H. C. von der Gabelentz als solcher erkannt und bezeichnet worden war (vergl. § 144 der ersten und § 3 der zweiten Abhandlung desselben über die melanesischen Sprachen). Die im vierten Capitel gebotene „Phonology“ ist im Wesentlichen nur eine vergleichende Uebersicht des Lautbestandes. Mit dem darauf folgenden Abschnitte über Zahlwörter und Zählmethode schliesst der erste, allgemeinere Theil des Buches, und es folgt nunmehr eine Reihe von mehr oder minder ausführlichen grammatischen Monographien, in denen der Verfasser im Ganzen 34 melanesische Idiome behandelt (nicht 35, wie im Inhaltsverzeichnisse zu lesen ist, denn Nr. 13 fehlt sowohl in dem letzteren als auch im Texte). Es sind dies die folgenden: I. Banks-Inseln: Sugarloaf Island: Mota; Saddle Island: Motlav und Volow; Vanua Lava: Pak, Leon und Sasar, Vuras, Mosin und Alo Tegel; Star Island: Merlav; Sta. Maria: Gog und Lakon; Bligh Island: Norbarbar. II. Torres-Inseln: Lo. III. Nördlich von Fiji: Rotuma. IV. Neu-Hebriden: Aurora Island: Maewo; Lepers' Island: Oba; Pentecost Island: Arag; Espiritu Santo: Marina; Ambrym; Three Hills Island: Sesake; Sandwich Island: Fate. V. Loyalitäts-Inseln: Britannia Island: Neugone. VI. Santa Cruz: Deni und Nifilole. VII. Salomon-Inseln: San Cristoval: Fagani und Waio; Contrariété Island: Ulawa; Malanta: Saa; Florida: Ngela; Guadalcanar: Vaturana; Ysabel Island: Bugotu und Ngao; Savo; Duke of York Island. Das Fiji ist, als hinreichend bekannt, fortgelassen worden. Ausserdem finden wir noch kurze Notizen über das Tasiko, Lemaroro, Tohoa, Nuna und Anaiteum (Annatom), wobei der Verfasser für das letztere, wie es scheint, leider nur die sehr dürftigen und mangelhafte grammatische Skizze von Inglis benutzt hat.

Wie man aus diesem Verzeichnisse ersieht, fallen nur sieben der darin enthaltenen Sprachen mit den von H. C. von der Gabelentz behandelten zusammen, nämlich: Ambrym, Sesake, Fate, Neugone (= Mare), Vaturana, Ngela (= Anudha) und Bugotu (= Mahaga). Doch handelt es sich auch in diesen wenigen Fällen keineswegs um eine Wiederholung dessen, was man bereits wusste, sondern qualitativ um eine wesentliche Vervollständigung der bisher bekannten Daten, da der Verfasser sich, seinem berühmten Vorgänger gegenüber, als Missionar in der ungleich günstigeren Lage befand, in den meisten Fällen lebendiges Material zu seiner Verfügung zu haben. Durch seine Kenntniss des Mota, welches eine Art lingua franca der Melanesier zu sein scheint, sah er sich in den Stand gesetzt, mit den Eingeborenen der verschiedenen Inseln in directen Verkehr zu treten und auf diese Weise sämmtliche in dem Buche behandelten Idiome (mit Ausnahme des Duke of York, Rotuma, Sesake und Fate) aus eigener Erfahrung kennen zu lernen.

Uebrigens finden sich ausser den bereits erwähnten noch manche anderweitige Berührungspunkte zwischen den beiden Arbeiten: so z. B. sind das Arag und Vumuarana, das Waño und Bauro, das Saa und Mara Ma-Siki nur dialektisch von einander verschieden; aber immerhin findet sich auch hier des Neuen genug. Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser mit der Mittheilung von Textproben allzu sparsam gewesen ist. Ein längerer Text ist nur der Mota-Grammatik beigelegt, die überhaupt bei weitem am ausführlichsten behandelt wird, und zwar findet sich hier ausser einer Originalerzählung noch ein Specimen des „Song dialect“, der auch im Motlav vertreten ist. Dieser Liederdialekt bildet eine Eigenthümlichkeit der Banks-Inseln. Als charakteristische Merkmale desselben werden angeführt: 1) Sylbenverminderung durch Ausfall von Vocalen, 2) gelegentliche Anfügung eines Endvocales, 3) gewisse Wörter, welche in der Umgangssprache theils gar nicht, theils mit anderer Bedeutung gebraucht werden, 4) Nachahmung fremder Formen. Für die naheliegende Annahme, dass man es hier mit einer älteren Sprachform zu thun haben könnte, scheint dem Verfasser jeder Beweis zu fehlen, — ob aber nicht dennoch gerade jene in der Umgangssprache nicht mehr vorhandenen Wörter für eine solche sprechen sollten? Abgesehen von den beiden genannten Idiomen sind noch das Lo, Maewo, Arag, Ambrym, Waño und Bugotu mit kurzen Sprachproben bedacht worden.

Die grammatischen Skizzen sind (mit Ausnahme des Mota) zwar knapp gehalten, doch wird das Charakteristische meist in gebührender Weise hervorgehoben und durch Beispiele veranschaulicht. Ueberhaupt ist der Darstellung Klarheit und Uebersichtlichkeit nachzurühmen. Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser sich nicht einer einheitlichen Transcription bedient hat, ein lästiger Uebelstand, welcher angesichts der grossen Lautarmut der behandelten Sprachen doch wohl mit Leichtigkeit zu vermeiden gewesen wäre. Auch hätte die Benutzung des Buches durch einen Index wesentlich erleichtert werden können. Sehr dankenswert ist hingegen die Beigabe der Specialkärtchen, wie überhaupt die äussere Ausstattung des Buches als eine vorzügliche und dem inneren Werthe desselben entsprechende hervorgehoben zu werden verdient.

Berlin.

W. Grube.

Das Uralaltaische und seine Gruppen von Dr. Heinrich Winkler. Erste und zweite Lieferung. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Harwitz und Gossmann 1885. VIII, 184 pp. 8°. M. 3.60.

Der Verfasser des vorliegenden Buches gibt als Plan desselben an, „einen vergleichenden und trennenden Ueberblick (über die enorme Menge von Erscheinungen auf allen Gebieten des sprach-

lichen Lebens dieser hochinteressanten Sprachengruppe) zu gewinnen und meine Gedanken und Materialien den Mitforschern zu erneuter Prüfung, zur Berichtigung oder Bestätigung vorzulegen*. Zugleich wünscht der Verfasser seine „tiefgewurzelte Ueberzeugung von der näheren Zusammengehörigkeit des finnisch-samojedisch-tungusisch-japanischen einer- und des türkisch-mongolischen anderseits zu berichtigen oder zu allgemeiner Anerkennung zu bringen“, eine Ansicht die was das Japanische betrifft schon früher von Hoffmann, de Rosny u. A. ausgesprochen worden ist. Der jetzt veröffentlichte Theil behandelt zunächst: I. Der uralaltaische Sprachtypus (S. 1—55), dann II. Die uralaltaischen Gruppen: a) Finnische Sprachen, unter welchem Namen Winkler alle finnisch-ugrische Idiomen begreift. In beiden Abtheilungen betrachtet er sie dann nach ihrem Lautbestand und Formverhältnissen.

So verdienstvoll es nun auch ist solche zusammenfassende Ueberblicke über verschiedene Gebiete der Forschung zu werfen, um so gefährlicher wird jeder derartige Versuch, je grösser und unerforschter dies Gebiet selbst ist. Winklers Prüfung gipfelt in dem von Steinthal, Fr. Müller u. A. früher ausgesprochenen, jetzt von ihm formulirten Satz: „im innersten Wesen bleiben alle diese Sprachen formlos, freilich in äusserst verschiedenen Abstufungen“. Nachdem dies Dogma einmal aufgestellt ist, kann es nicht Wunder nehmen, dass der Verfasser keine wirklichen Worte und Flexionsformen in den uralaltaischen Sprachen findet; die Satztheile folgen beim Nomen nur „in roher Aneinanderreihung, wobei das Vorangehende nach dem allgemeinen Gesetz dieser Sprachen rectum wird und im Genitivverhältniss zu denken ist“. Diese eigenthümliche Auffassung, welche die ganze Sprache beherrsche, trete bei einem Vergleiche mit dem indogermanischen besonders klar hervor; sie lasse „gerade in den frühesten Phasen der Geschichte beider Sprachgebiete die Gegensätze besonders scharf hervortreten“, bleibe sich im wesentlichen immer gleich und stelle dabei einen Typus auffallender Starrheit dar. Noch ist der Entwicklungsgang der reichsten dieser Sprachen wenig bekannt, von mehreren existiren bis heute nur dürftige grammatische Darstellungen ihrer Formen, aus denen über die ursprüngliche Bedeutung derselben sichere Folgerungen zu ziehen äusserst problematisch ist. Hat ja schon die jetzige Forschung dargethan, dass in den meisten der finnischen Sprachen im weitesten Sinne die weitgehendsten Laut- und Formverstümmelungen vorkommen. Ein allgemeines Urtheil, welches auf den gegenwärtigen Laut- und Formbestand dieser Sprachen sich gründet, muss daher etwa zu demselben Resultat kommen, als ob man das Entwicklungsstadium der arischen Sprachen in Europa nach ihren jetzigen Formverhältnissen beurtheilen wollte. In der That wird auch immer die deutsche Sprache stillschweigend als Repräsentant der „indogermanischen“ angenommen; gegen einem ungarischen *fog* Zahn und *fog* fassen, *nyom* Fusstapfen und drücken, oder finnischem

tuule wind und *tuule* wehen, stellt man nicht die formell zusammenfallenden Substantiv- und Verbalbegriffe in zahllosen englischen Wörtern, wie *snow, snare, rate* u. s. w.; man vergisst vollständig die „Aneinanderreihung“ des Subjekts und Objekts neben dem Verbum in den westeuropäischen Sprachen, in welchen nur die „Stellung“ der unveränderten „starren“ Wortform in ähnlicher Weise diese Kategorien angibt wie in mehreren der uralaltaischen Sprachen.

Noch ungerechter wird die Schlussfolgerung über die allgemeine Formlosigkeit der uralaltaischen Sprachen, da z. B. das auch vom Verfasser anerkannte Vorhandensein eines ursprünglichen Accusativsuffixes, sowie eines für den Genitiv, auf die Tragweite seiner Conclusionen nicht genügenden Einfluss ausüben konnte.

In der specielleren Behandlung sucht nun der Verfasser seine allgemeinen Urtheile näher zu entwickeln und zu begründen; dabei ist manches, was er vorbringt, für den wissenschaftlich gebildeten Leser lehrreich und von Interesse, wiewohl dem Specialforscher nicht unbekannt. Besonders ist die Behandlung der Lautverhältnisse relativ vollständig, in welcher Beziehung das von W. angenommene Fundamentalgesetz der tonlosen Anlaute unter den finnischen Forschern längst anerkannt ist. So charakterisirt er nach Baudouin de Courtenay ganz richtig die Eigenthümlichkeit der Vokalharmonie dadurch, „dass die zum Quasiworte zu vereinigenden Lautcomplexe möglichst mit derselben Stellung des Ansatzrohres ausgesprochen werden“, trübt aber einigermassen diese Auffassung durch die spätere Annahme, dass die Vokalharmonie ursprünglich nicht das gesamte Sprachmaterial durchdrang, sondern nur als gemeinsame Tendenz, als latentes princip in allen Gruppen wirksam war und Gestaltungstrieb zeigte (S. 5), sowie durch die Annahme, dass das urfinnische kaum die *ö*-, *ü*-Laute gehabt habe (S. 66). Ein in den verschiedensten Zweigen so kräftig wirksames Princip wie die Vokalharmonie muss doch schon früh als deutlich wahrzunehmendes Lautgesetz ausgesprochen gewesen sein; es hat daher die Forschung zu ermitteln, wie diese ursprüngliche Vokalharmonie gewesen ist. Jedenfalls beweisen die aus den altmagyarischen Sprachdenkmälern entlehnten Beispiele, welche Riedl zur Stütze dieser Auffassung vorgebracht hat, nicht, „wie sich das allerdings im Wesen der Sprache liegende innere Gesetz ganz allmählich erst durcharbeitete“, sondern ist in anderer Weise zu erklären, obwohl hier nicht der geeignete Ort ist dies ausführlicher zu besprechen. In diesem Zusammenhange muss ich übrigens bemerken, dass zu dem was der Verfasser (S. 68—73) über vokalische Differenzierung und Angleichung anführt, sehr wichtige Aufklärungen aus den Schriften Castréns, Quigstads u. A., sowie mehrerer ungarischer Forscher zu entnehmen wären. Mit Recht betont übrigens der Verfasser die relative Selbständigkeit der betreffenden Sprachen in der Ausbildung, respective Umbildung ihres Laut- und Formenbestandes, eine Freiheit die sich in dem so vielfach abweichenden jetzigen Bau

des Magyarischen einerseits und des Finnischen andererseits so offenbar kund gibt. Welche Einflüsse es gewesen, die diese bedeutende Verschiedenartigkeit zu Stande gebracht haben, dies ist eben eine Frage zu deren Lösung noch wenig beigebracht worden ist.

In einer kurzen Besprechung wie die vorliegende ist es nicht möglich auf die alle Gebiete der Grammatik berührende Untersuchung des Verfassers mit ihren weitgehenden Schlussfolgerungen einzugehen, ich beschränke mich daher auf die zwei wichtigsten Gebiete, das der Nominalflexion und der Verbalbildung.

Durchaus verfehlt findet es der Verfasser, „wirklich identische Grundformen für die Casus aller finnischen Kreise anzunehmen, da thatsächlich meist nur die *Fundamentelemente* in allen oder den meisten identisch zu sein scheinen“; er dringt auf nähere Untersuchung der Einzelercheinungen, um sie aus der Sprache selbst zu erklären. Gegenüber dem Referenten, dessen Behandlung der Nominalbildung W. als stark an die Reconstructionen von Schleicher“ erinnernd findet, will er in dem was diesen Sprachen gemeinschaftlich ist nur eine „Fülle von Elementen“ sehen, meist ganz unabhängig von einander in den verschiedenen Sprachen mit einander combinirt, sonach nur einen gemeinschaftlichen „alten Typus“ widerspiegelnd, daher der Schwerpunkt finnischer Casusbildung in die einzelnen Zweige zu verlegen sei, wie uns namentlich die magyarischen Neubildungen darüber Aufschluss geben. Es ist nun wohl leicht möglich, dass der vom Referenten gegebene erste „Ueberblick“ der Formverhältnisse der finnisch-ugrischen Sprachen, der eigentlich auch nur als Grundlage seiner Gruppierung derselben dienen sollte, in mancher Beziehung zu weit geht und Seitens der Specialforschung der Berichtigung bedarf: ohne weiteres die Existenz gemeinsamer Grundformen zum Ausdruck der Casusverhältnisse zu läugnen, scheint mir ein noch grösserer Fehler zu sein. Wenn der Verfasser „das örtlich unbestimmte, aber eher Ruhe bezeichnende *n* mit seinen Modificationen, die Quelle aller möglichen Casus der Ruhe, Richtung, des Essiv, Factiv“, als allen diesen Sprachen eigen zuerkennt, wenn er noch weiter *s* als Suffix der Innerlichkeit, *ha*, *ga*, *he*, *i* als indifferent örtlich, *l* als Suffix der Nähe, *t* der Trennung den meisten dieser Sprachen zutheilt (S. 89), so hat er wohl dadurch das ursprüngliche Vorhandensein konkreter Suffixe mit bedeutungsvoller Funktion auch selbst zugegeben; es handelt sich nunmehr nur darum den ursprünglichen Werth und die urgemeinschaftliche Form näher zu bestimmen. Allgemeine Betrachtungen helfen hier nicht. Ueberhaupt zeigt sich eine unglaublich grosse Verschiedenheit zwischen den Sprachen des ugrischen Zweiges und den Ubrigen. Im Grossen und Ganzen können alle die westfinnischen Sprachen auf eine gemeinschaftliche Grundform zurückgeführt werden, Lappisch mit einbegriffen; man kann den jetzigen Laut- und Formbestand keiner derselben erklären ohne Hilfe des specifisch finnischen (Suomi), das meistentheils noch die volleren

Formen der übrigen bewahrt hat. Im Lappischen z. B. zeigen daher die Casussuffixe nicht nur, wie der Verfasser es will, „offenkundige namentlich formelle Beziehungen“ zum finnischen und der Essiv-factiv *n* „erinnert“ nicht nur an *Suomi na*, wie der Inessiv auf *sne* an fin. *ssa* (S. 92), das letztgenannte Suffix ist vielmehr erweislich im Finnischen aus *sna* entstanden, und entspricht daher wie die meisten übrigen den lappischen Casussuffixe, die später in mannichfacher Weise lautlichen Veränderungen unterworfen worden sind. Wie viel von dem fest ausgeprägten Casussystem in den Wolga- und Permischen Sprachen vorhanden gewesen, darüber lässt sich noch streiten, jedenfalls kann die relativ spät entwickelte jetzige Nominalflexion des Magyarischen auf diese Frage keinen massgebenden Einfluss ausüben; hat doch sogar das dem Finnischen so nahe stehende Estnische auf diesem Gebiete Weiterbildungen geschaffen, die dem Finnischen fremd sind. In diese Reihe rechne ich auch die mannichfache Verbindung der allen diesen Sprachen gemeinschaftlichen „Fundamentelemente“ der Casussuffixe, wodurch die Wortbiegung in den meisten Sprachen so abweichend von den übrigen vor sich geht.

Für mehrere Forscher gilt es als ausgemachte Sache, dass wie sich der Verfasser ausdrückt „die Casuselemente vorwiegend ursprünglich rohe Stoffworte mit krass materiell örtlicher Bedeutung waren und als solche noch sehr spät empfunden werden“ (S. 101). Wenn sich dies nun auch was die Bedeutung der Lokalcasus angeht sagen liesse, denn den Ursprung dieser Suffixe hat noch niemand erwiesen, so ist dies doch keineswegs der Fall mit dem Accusativzeichen *m*, welches auch W. als für die meisten dieser Sprachen ursprünglich anzunehmen scheint. Es soll aber „für die eigenthümlich sinnliche, den concreten Fall allein, nicht das allgemeine erfassende Anschauungsweise der finnischen Sprachen bezeichnend“ sein, dass sie die Idee des Objectcasus so wenig erfasst haben, dass sie ihn häufig ganz fallen lassen oder ihn durch den sogenannten Indefinitus ersetzen. Etwas beruhigend ist der Umstand, dass auch englisch, französisch, italienisch, schwedisch den Accusativ in ähnlicher Weise fallen gelassen haben. Was den Casus indefinitus betrifft, so ist er reiner Partitiv und wird streng vom Accusativ geschieden, nur das partielle Objekt kann damit bezeichnet werden; wenn, wie wahrscheinlich, das zweite Accusativzeichen *t* auf das Demonstrativelement *t* zurückzuführen ist, scheint der Objectiv-Ausdruck dadurch ebensowenig verringert zu sein wie im Indogermanischen, wo doch das Accusativsuffix in ähnlicher Weise aus einem Demonstrativelement entstanden ist. Das Entstehen des pronomen personale der dritten Person aus einem solchen Determinativ-Element auf beiden Gebieten kann auf diese Frage keinen Einfluss ausüben, vergl. S. 86, 136.

Ueber die Verbalbildung der finnischen Sprachen spricht sich W. noch schärfer aus als Fr. Müller, er behauptet nämlich, dass

selbst in den rein westfinnischen Idiomen, welche hierin wie in vielen anderen Punkten eine deutlich abgeschlossene Einheit darstellen, die Nominalnatur des Zeitwortes unverkennbar* sich widerspiegle. Hierbei ist aber zu beachten, dass die Verbalbildung bis jetzt noch weniger untersucht worden ist als die übrigen Gebiete der Grammatik, zweitens dass der Unterschied der ugrischen Sprachen von den übrigen hier ebenso gross ist wie in der Nominalflexion. Winklers Charakteristik gründet sich hauptsächlich auf nähere Betrachtung jener. Im Finnischen ist nur noch die 1. pers. plural übrig, wo das Personalsuffix identisch ist, das Wotische zeigt nicht einmal diese Uebereinstimmung, Estnisch und Livisch haben die Possessiv-Suffixe aufgegeben. Man kann daher die Verbalbildung in diesen Sprachen ganz bestimmt als formell selbständig bezeichnen, wie auch W. zugibt, dass man die Personalsuffixe hier als Subjektive ansehen müsse. Das Magyarische vertheilt die abweichende Form der Personalendungen und der Possessiv-Suffixe auf die objektive und objektlose Conjugation, hat also thatsächlich subjektive Formen der Personalendungen ausgebildet. Winkler legt nun darauf weniger Gewicht, dass die Personalendungen aus den Possessiv-Suffixen entstanden, da sie jedenfalls als Possessiva gar nicht mehr empfunden, sondern als subjektive Personalendungen betrachtet werden; er findet aber, dass das Verbum sonst einen durchaus nominalen Charakter selbst in den westfinnischen Idiomen dadurch zeigt, dass es eine „fast unglaubliche Menge casuell abgewandelter, auch zeitlich geschiedener rein nominaler Verbalformen“ gebrauche; Conjunctionen und wirkliche Nebensätze mit selbständig gedachter Handlung, welche das Wesen indogermanischen Satzbaues recht eigentlich bestimmen, seien entbehrlich. Er nennt dann verschiedene Beispiele aus dem Finnischen, wie *sanoma* = gesagt, *sanoman* = des Gesagten u. s. w. (S. 140). Wie unglücklich dieser Vorwurf ausgefallen, zeigen eben diese Beispiele, die auch in der „indogermanischen“ Uebersetzung wirkliche nominale Participialformen enthalten; ein Verweis auf die lateinischen Gerundialformen oder eine Erinnerung daran, dass der Infinitiv der indogermanischen Sprachen auf Caususformen zurückzuführen ist, die noch in der Vedasprache in reichlichster Fülle vorkommen, würde übrigens diese Stütze der Beweisführung wahrscheinlich verschwinden lassen, umsomehr da Conjunctionen, aus Pronominalelementen entstanden, wirklich in den westfinnischen Sprachen vorkommen.

Die Sonderforschung der finnischen Sprachen muss noch viele Räthsel aufklären, ehe es möglich sein wird ein allgemeines Urtheil über die Formenverhältnisse, sei es der west- und ostfinnischen, sei es der gesamten finnisch-ugrischen Sprachen zu fällen. Jeder Versuch in dieser Richtung dient dazu die Fragen schärfer zu präcisiren, und so wird auch Winklers Buch zu eingehender Untersuchung der schwierigen Fragen anregen.

O. Donner.

Manuel de la langue tigräi parlée au centre et dans le nord de l'Abyssinie par J. Schreiber. Vienne 1887. VIII, 93 S. 8°.

Unter *langue tigräi* ist hier diejenige Sprache verstanden, welche Abbadie, Munzinger, Rob. Hartmann und danach ich selber Tigrīña genannt haben. Verf. (wie jetzt verrathen werden darf, derselbe dem man die an verschiedenen Stellen dieser Ztschr. mitgetheilten Tigrīña-Sprüchwörter verdankt) hat als katholischer Missionär mehrere Jahre in Abessinien gelebt und kennt die Sprache daher aus eigener Erfahrung und Uebung; sein Buch verfolgt auch ausdrücklich nur praktische Zwecke, zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung bietet es mithin nur Material. Der vorliegende erste Theil enthält Schrift- und Formenlehre, ein in Aussicht gestellter zweiter Theil soll Lesestücke mit syntaktischen Bemerkungen bringen.

Obgleich diese literaturlose Sprache, welche vor wenigen Jahrzehnten überhaupt zuerst geschrieben worden ist und schon in starkem Rückgange vor dem Amhar. begriffen sein soll, naturgemäss örtlichen Verschiedenheiten unterworfen ist, so hat sich, wie Verf. bemerkt, doch auch hier bereits eine den Gebildeten gemeinsame Sprache niedergeschlagen, und diese ist es, welche Verf. beschreiben will. Ausser auf seine eigene Kenntniss stützt er sich hierbei auf verschiedene, namentlich im Interesse der kath. Mission verfasste Schriften. Nach S. 59 zu urtheilen, müssen dieselben z. Th. wenigstens auch gedruckt sein. Die Baseler Evangelien hat Verf. absichtlich nicht benutzt, weil dieselben zu sehr von der wirklich gesprochenen Sprache verschieden seien und zu sehr den Charakter der Uebersetzung aus dem Aethiopischen zeigten. Auf mich haben dieselben zwar grade den entgegengesetzten Eindruck gemacht (Tigrīñagramm. S. 11), indess muss ich mich hier dem Urtheil des Verf. beugen¹⁾. Aber auf einen Fall will ich doch aufmerksam machen, in dem die Baseler Texte deutlich im Gegensatz zu Schr. volksthümliche Formen zeigen. Die Ordinalzahlen von 2—10 lauten nämlich bei Schr. genau so wie im Aeth.: ኀልኢይ, ሠልኢይ u. s. f. Damit stimmt es nun freilich, wenn Petermann in seiner Abhandlung über das Tigrīña²⁾ sagt „die Ordinalzahlen stimmen nach seiner [des Kidāna Māriām] Versicherung ganz mit denen des Aeth. überein“ und

1) Petermann (s. u.) sagt: Die Abessinier selbst, welche eine grosse Vorliebe für das immer mehr um sich greifende Amhar. haben, zeigen einen solchen Widerwillen gegen das Tigrīña, dass sie die von einem gelehrten Abessinier aus Adoa verfasste und in Basel edirte Uebersetzung der 4 Evangelien, das Einzige was in diesem Dialekt gedruckt ist, mit dem ungegründeten Vorwande, sie sei zu fehlerhaft, ganz zurückwiesen, so dass der Versuch der Missionäre von Chrichona sie einzuführen, vollständig verunglückt ist.

2) Petermanns äthiopischer Nachlass befindet sich in meinem Besitz, vgl. amhar. Spr. S. 11 f., 507, Vorw. III. Arbeiten über das Tigrīña finden sich folgende dabei: Fünfzig Quartseiten mit grammatischen Paradigmen aus der Feder des Adogners Kidāna Māriām (desselben der für Pet. die beiden in

thatsächlich Formen wie ሳ.ፆ.ሳ.ፆ. ሳ.ብሉ. ሳ.ፍኛ.ፆ. ታስሉ. ልስራ. anführt; vielleicht dass der Gebrauch dieser äthiop. Ordinalzahlen eben der Sprache der Gebildeten angehört (vgl. Schr. S. 80: Quant aux nombres ordinaux, nous donnons les formes qui nous paraissent les plus correctes). Aber bei Aufzählung der Wochen- und Monattage bringt doch auch Pet. die Formen ሸ.ፆ.ሳ.ፆ. ሸ.ብሉ. ሸ.ፍኛ. ታሸሉ. ልሸራ. welche den S. 220 a. E. meiner Grammatik aufgeführten, den Baseler Texten entnommenen ganz nahe stehen. Ich kann weiter auch kein besonderes Zeichen von Volksthümlichkeit darin erkennen, dass Schr. nur die Imperfektpräformative **P. ታ. ኛ** kennt statt **P. ታ. ኛ**. Vielleicht beziehen sich die Ausstellungen des Verf. mehr auf die Syntax; vgl. ZDMG. XXXVIII, 482.

Verf. bedient sich des äth.-amhar. Alphabets, welchem er zur genaueren Kennzeichnung der Aussprache noch ein Accentzeichen, ein Zeichen der Vokallosigkeit, oft auch ein Verdopplungszeichen hinzugefügt hat. Von den dem Tigrīña speciell eigenthümlichen Zeichen hat er dagegen nur **Φ** aufgenommen, dessen Werth er als fast gleich dem **ḡ** angiebt; vgl. ZDMG. XXXVII, 449. Die in meiner Tigrīñagramm. S. 18 und 100 ausgesprochenen Bedenken finden somit ihre endliche Erledigung. Vgl. auch Reinisch, Bilinsprache S. 12 No. 6. Dass die Aussprache des **Φ** als **ḡ** in Nordabessinien alt ist, geht daraus hervor, dass die Araber schon früh **በΦል** durch **بغل** umschrieben haben (Hommel, Säugethiere 113). Vgl. auch amhar. Spr. § 45 c. — Dagegen hat Verf. die Modificirungen der Gutturale als überflüssig, gewiss mit Recht bei Seite gelassen (ausgenommen höchstens bei **አ**, wo **Ḳ** als Zeichen für Hamza ganz erwünscht gewesen wäre). Da Verf. ZDMG. XXXVII, 499 und in vorliegendem manuel S. 6 f. ganz in Uebereinstimmung mit Abbadie, catal. mscr. éthiop. No. 157; comptes rendus 4. série, V tome, p. 195 die Bedeutung dieser überflüssigen Modificirung aus dem Gegensatz zur amhar. Aussprache erklärt, so kann kein Zweifel sein, dass meine, Tigrīñagramm. S. 18 f. vermuthungsweise gegebene Erklärung derselben aus dem Gegensatz zur äthiop. Aussprache, das Richtige nicht getroffen hat. — Sollte es nicht ein Versehen sein, wenn Verf. **Θ**, aber nicht **Ⲙ** als explosiv anführt?

dieser Ztschrft. XXVIII, 437 ff. besprochenen Dialektproben aufgeschrieben hat). Ferner der Anfang einer Tigrīñagrammatik, 14 nicht immer vollgeschriebene Quartseiten. Letzteres ist vermuthlich die akadem. Vorlesung Petermanns; s. Monatsber. d. Berl. Akademie 1873, S. 300.

Schr. führt zwar noch die alten Namen der Consonanten an, aber „les Abyssins n'y font pas attention“. Vgl. amhar. Spr. § 1 b, wo auch bereits gesagt ist, dass Petermann's Gewährsmann als Namen der Consonanten je ein äthiop. Wort angab das mit dem betr. Consonanten anlautet, z. B. **ኂ ኃዋኢ, ን ኑብረ, ፀ ፀከይ**.

Nach gleichem Princip, nur mit Bevorzugung theologischer Ausdrücke sind die äthiop. Consonanten schon früher benannt worden, s. Marianus Victorius ¹⁾ (Ausgabe von 1630) S. 15 ff.; Bellarmino, dottrina christiana (Roma 1786) S. 94 ff. Vgl. über Gleiches und Aehnliches Merx, gramm. syr. pag. 37; Lenormant, essai sur la prop. de l'alph. phén. I, 96 f.

Verf. bemerkt S. 9, das Zeichen der 5. Ordnung sei im Tigräna ziemlich selten, da seine Aussprache fast identisch mit dem der 1. Ordnung sei (vgl. ZDMG. XXXVII, 446); und in der That findet sich in dem vorliegenden Buche sehr häufig da ein ä (gesprochen ä), wo die von mir benutzten Quellen mehr oder weniger ausschliesslich ē bieten (so gleich in dem zweiten Worte des Lesestückes S. 12: **ኣኃፋላ** für „**ፈ**“; weiter **ኣኂ** ich, die Zahlwörter **ከይ, ንልተ, ወለት** u. s. w.). Es ist ja richtig, dass sich

ursprüngliches ē namentlich unter gewissen Bedingungen leicht in ä verkürzt; nichtsdestoweniger aber glaube ich nicht, dass die Baseler Missionäre Unrecht haben, wenn sie von ē einen ausgiebigeren Gebrauch machen und dasselbe im Wortauslaut sogar für urspr. ä schreiben. Es handelt sich hier um geringe, vielleicht örtlich oder gar individuell leicht wechselnde lautliche Verschiedenheiten. Im Auslaut der 3. Pers. m. sing. Perf. hörte ich deutlich die verschiedene Länge: tagáz'ē, māt's'ē u. a. m. = **ተገዛኤ, ዐጽኤ**, während Lefebvres beständige Schreibungen navarè, gabarè, khonè, und ebenso die Beke's, den getrübten aber nicht gedehnten Auslaut wohl ziemlich deutlich erkennen lassen, mithin mehr mit Schr. in Uebereinstimmung stehen. Ebenso hörte ich ānē ich. Durch den gewöhnlichen völligen Zusammenfall von auslautendem ä und ē im Tigräna wird uns die Antwort auf manche Frage erschwert. Ist z. B. das ē in **ኣኂ** ich rein lautliche Veränderung des im Aeth. auslautenden ä, oder liegt Analogiebildung nach dem entsprechenden Suffix vor? Liegt ferner in dem ausl. (manchmal zu i werdenden) ē der Cardinalzahlen und von **ኅፋ** wirklich eine verkürzte Adjektivendung vor wie in meiner Grammatik angenommen, oder haben wir es mit alten Accusativen oder Stat. constr. zu thun?

1) Zu ZDMG. XXXV, 764 sei bei dieser Gelegenheit berichtend bemerkt, dass schon Marianus Victorius S. 18 f. einige grammatische Kunstausdrücke kennt.

Der Accent des Tigrīña ist so schwach und wesenlos, dass es wirklich scheint, als könne er in ein und derselben Form, in ein und demselben Wort ganz nach Belieben des Sprechenden bald diese, bald jene Silbe treffen. Daher die vielfach schwankenden und zum Theil sich gradezu widersprechenden Angaben der verschiedenen Quellen, wie dies schon in meiner Grammatik hervortritt. Während so z. B. Pet. ausdrücklich angiebt, der Imperativ werde géwar, géwari u. s. w. betont, findet sich bei Schreiber (S. 48) sebár, sebári; ferner Pet. gawárka (ገርካ), dag. Schr. sábankā; Pet. betont die Verbalverbindung ይገር : እዩ ausdrücklich wie ein Wort jegawér eju, dag. bei Schr. S. 54 jesáber ejú. Ich selbst finde in meinen Aufzeichnungen aus dem Munde eines Eingebornen die erheblichsten Schwankungen, z. B. tsebū'q gabárka (ጸር፥ገርካ) neben háderka, háderkum (ዳርርካ, ዳርርኩ). Soviel kann indess als feststehend angenommen werden, dass die Betonung des Tigrīña von der durch Trumpp bekannt gewordenen des Aeth. sich namentlich durch eine weitgehende Bevorzugung der Antepenultima unterscheidet. Wahrscheinlich geht der Accent hie und da auch noch über die Antepenultima hinaus, wenigstens habe ich notirt taqábbalkwo = ተቀበለክዎ; madáfe' sódadulēi sendet mir Kanonen! (neben gibrí āk'íbkā sedadélēi Steuern sammelnd sende sie mir!). Schreiber hat jedenfalls sehr wohl daran gethan, jedes in dem manuel vorkommende Wort mit einem besonders erfundenen Accentzeichen zu versehen.

Auf 93 weit gedruckten, von zahlreichen Paradigmen und Beispielen durchzogenen Oktavseiten lässt sich natürlich Schrift- und Formenlehre einer Sprache auch nur mit annähernder Vollständigkeit nicht behandeln. Folgende Lücken sind mir aber besonders aufgefallen: § 17 ff. sind die längeren Formen der Suffixe der 2. und 3. Pers. plur. (mit āt und kāt) nicht aufgeführt. Ebenso fehlen diese längern Formen § 83 unter den Flexionsendungen des Perfekts und auch sonst überall. Aus dem Buche des Verf.'s müsste man schliessen, dass dieselben nur beim selbstständigen persönlichen Pronomen vorkommen. Es sei hierbei erwähnt, dass Petermann für die 3. Pers. plur. auch die bisher unbekannten Suffixformen ከተፎ, ከተፎ anführt, z. B. እንግላከተፎ neben እንግላፎ ^{ጠፎ}, እንግላከተፎ neben እንግላፎ ^{ጠፎ} (vgl. dazu das altamh. Suffix ^{ጠፎ} ፕፑፕ Grammat. § 74e). — Ferner hätte Verf. den durch Doppelung bewirkten

Pluralausdruck nicht so kurz abhandeln sollen wie § 73 geschehen. Dass die Doppelung nicht auf den zweiten Radical beschränkt ist, zeigt schon meine Gramm. § 135; dazu hatte Verf. bereits ZDMG. XXXVIII, 484 ja selbst die Doppelung auch des ersten Radikals bemerkt. Ein weiteres Beispiel hierzu steht S. 23: ናብ : ረር እሶ። gegen sich selbst. — Dass der Subjunctiv die Suffixe in gleicher Weise wie das Imperf. annimmt (S. 76 III = § 171) ist freilich in den meisten Fällen richtig, aber nicht in allen. Ebenso sagt § 173 „Les suffixes de l'infinitif sont les suffixes possessifs“ zu wenig.

Wenn des Verf.'s Arbeit aber auch einige erhebliche Lücken aufweist, so erfahren wir durch dieselbe aber andererseits auch viele neue Einzelheiten. Die von mir (Gramm. S. 259 Anm.) bezweifelte finale Bedeutung von ነቦ wird bestätigt durch ነቦን። ከብ S. 13, 1, ነቦንከይይ S. 41 Note 2^o; vgl. Sprichwort 10 (ZDMG. XXXVII, 444). Die Partikel እዋ, enklit. ዋ (S. 13 und 88) ist vielleicht identisch mit dem aus ZDMG. XXVIII, 443 bekannten እዋዒ (aus እዋቤ). Neu ist auch das Demonstrativ እዙይ ezoui, dieser (von mir mit anderer Betonung ü'zui und ü'zii gehört). Neu ferner, und vom Verf. gewiss richtig erklärt ist der Gebrauch eines angehängten ē zum Vokativausdruck (S. 25). — Die § 93 behandelte häufige Nominalform ወስቦ (vgl. ZDMG. XXXVII, 445) lässt durch das Feminin ወስቦት und den Plural ወስቦሮ, sowie durch die Nebenform ወስቦይ erkennen, dass sie kein nachlautendes i hat (Gramm. S. 174 und 190), sondern eine Nisbildung ist; zugleich weist die Bildung dieser Nominalform von verschiedenen Stämmen (z. B. ወእከቢ, ወለበዳ, ወህዝዊ, ወእንቀፈ) darauf hin, dass auch in entspr. äthiop. Formen wie ወፋቀፈ, ወሕዋዊ (Dillmann S. 200; meine Gramm. § 108 a. E.) nicht Ableitungen von aktiven Participien mit unregelmässigem Wandel von ḥ in ä vorliegen, sondern Ableitungen von مَقْعَل, dem in den abgeleiteten Stämmen das Particip Passivi entspricht, — oder sollte die Analogie von مَلِكِي und مَلِكِي anzuziehen sein?

— § 99 und 102 lernen wir zwei neue Verbalstammbildungen des Tigräna kennen: Dieselben welche für das Amharische ZDMG. XXXV, 765 a. E. besprochen worden sind; vgl. auch Merx-

Beurmann S. 15. — Zur Beurtheilung der in meiner Gramm. § 161 erörterten negativen Ausdrücke sind Schreibers Mittheilungen § 148—147 und § 188—189 sehr wichtig. Wenn ich durch dieselben auch noch nicht alle Räthsel sicher gelöst finde, so gewinnt doch Manches jetzt ganz anderes Ansehen. Die bisher unbelegte vollständige Form **አይብላይኝ** zeigt zunächst, dass die Präposition **ብ**, nicht **አብ** vorliegt, und in dem **አ** von **አብላይኝ** wird man mithin verkürztes **አይ** anzunehmen haben. — Wichtig sind die bisher im Tigrīna nicht belegten mit Suffixen versehenen Formen der 2. Pers. fem. plur. Perf.: **ጫከክኗኗ**, **ጫከክኗኦ** u. s. w. (§ 168 und 169), welche mit den von Cornill im Aethiop. entdeckten völlig übereinstimmen. **ቀተለክኗ** wird hierdurch als Grundform der 2. Pers. fem. plur. Perf. völlig sicher. Zu noch weiterer Bestätigung dieser interessanten Formen sei bemerkt, dass auch Petermann dieselben bringt: **ተፋለፋክኗ** (so), **ተፋለፋክኗሪ**, **ተፋለፋክኗሪ**, **ተፋለፋክኗሪ**, **ተፋለፋክኗሪ**. — Neu erfahren wir zur Suffixanhängung weiter, dass die 3. Pers. fem. sing. des thatw. Infinitivs beim Antritt von Objektsuffixen *t* annimmt (sicher nach Analogie des Perfekts), also z. B. **ጫሳትኗ** statt des erwarteten **ጫሳኗ**. — **ጫከ** soll après que, parce que bedeuten (S. 89 No. 20. 23); da keine Beispiele gegeben, verweise ich zur Bestätigung auf ZDMG. XXXVIII, 484 und bemerke, dass ich für diesen meiner Grammatik noch unbekannten Gebrauch von **ጫከ** jetzt auch weitere Belege habe. Aber ob **ጫከ** wirklich mit der gleichlautenden Präposition mit (äth. **ጫከለ**) identisch ist, wie Verf. § 205 annimmt, scheint mir bei dem Abstand der Bedeutungen doch nicht ganz sicher; ich möchte eine lautliche Veränderung von **ብከ** (Tigrīnagramm. § 231) oder von äthiop. **አይከ** vermuthen. — § 214 No. 5 bestätigt Verf. die von mir zu Joh. I, 8 beanstandete Form **ብከይከኦ** ohne ihn der Frankfurter Handschrift.

Manche kleine Irrthümer, manches Halbwahre und Schiefe, manche sehr äusserliche Auffassung wird dem Kundigen nicht entgehen; manches (z. B. § 72) wird mangelhaft geordnet erscheinen. Da Verf. ja nur Laie ist, so wird ihm dergleichen nicht allzuschwer angerechnet werden dürfen. — Ich habe mich gefreut, in dem Buche

des aus dem Leben schöpfenden Praktikers im Wesentlichen eine Bestätigung der Thatfachen gefunden zu haben, welche meine nur auf Grund schriftlicher Dokumente erbaute Grammatik bietet. Ueber die Beurtheilung dieser Thatfachen zu reden, bot das Buch des Verf.'s naturgemäss kaum ausdrückliche Veranlassung. — Zu einer neuen wissenschaftlichen Behandlung des Tigrîna liegt jetzt also hinreichend altes und neues, gedrucktes und handschriftliches Material vor. Nur das uns doch zunächstliegende und linguistisch wahrscheinlich viel wichtigere Tigrê bleibt nach wie vor fast ganz unbekannt!

F. Praetorius.

Das Buch Al-Chazari des Abû-l-Hasan Jehuda Hallewi, im arabischen Urtext sowie in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon. Herausgegeben von Hartwig Hirschfeld. (Leipzig, O. Schulze, 1887) XLIX u. 361 SS. 8.

Es sind nicht unbedeutende Schwierigkeiten, die der Herausgeber des vorliegenden wichtigen Textwerkes zu überwinden hatte. Sein Apparat beschränkte sich für den arab. Text auf eine einzige, wie man beim Studium des Buches leicht überzeugt wird, sehr nachlässige Hdschr. Ausser dieser Grundlage konnten ihm nur noch die hebr. Uebersetzung des Ibn Tibbon, resp. die vom Herausg. benutzten Hdschr. derselben als Hilfsmittel zur Controle des Originaltextes dienen. Für einen Theil seines Textes (p. 310—322 = V §. 12) hätte der Herausg. ein sehr willkommenes textkritisches Hilfsmittel verwerthen können, nämlich die durch Dr. Landauer in der ZDMG. Bd. XXIX herausgegebene Psychologie des Ibn Sina, welche — wie L. nachgewiesen hat, — im erwähnten Abschnitt des Chazari-buches in gekürzter Form abgeschrieben ist. Die scharfsinnige Entdeckung Landauer's, welche nun durch die Vergleichung dieses Originaltextes glänzend bestätigt wird, hätte darauf führen müssen, den Text des Ibn Sina zur Vergleichung heranzuziehen. Häufig lässt sich der Text nach I. S. entschieden corrigiren; in einigen Fällen scheinen dem Verf. selbst andere LAA. des I. S.-textes vorgelegen zu haben, als jene, welche dem Land.'schen Text zu Grunde liegen. Selten sind jene den letzteren vorzuziehen; ich werde in den Bemerkungen zu den betreffenden Stellen die Abweichungen verzeichnen, wenn sie auch nicht immer zur Emen-dation des Chazari-textes dienen können.

Hr. Hirschfeld hat bei der Natur seines Apparates viel Mühe auf die Reinigung und Verbesserung des Textes seiner Handschrift verwenden müssen; einiges, was im Texte nicht geschehen ist, hat er in den Anmerkungen (p. VII—XXI) nachgeholt, wo auch die von ihm aufgegebenen LAA. der Hdschr. verzeichnet sind. Dabei bleibt aber noch immer eine grosse Anzahl von verbesserungs-

bedürftigen Stellen; auf dieselben hinzuweisen hat sich Ref. in den folgenden Blättern zur Aufgabe gesetzt. Wir müssen uns auch diesmal lediglich auf die philologische Seite des Textes beschränken, obwohl das Erscheinen dieses Originaltextes eine günstige Gelegenheit böte, auch den Stoff des Werkes wieder zum Gegenstand objectiver Betrachtung zu machen. Dies werden wohl andere Kritiker zu thun nicht versäumen. Nur einige allgemeine Bemerkungen wollen wir nicht unterlassen, ehe wir an die Einzelheiten des Textes schreiten.

Auch an dem vorliegenden jüd.-arab. Text bestätigt sich die Beobachtung, welche wir bereits bei anderer Gelegenheit angedeutet haben, dass ausser den vielen sachlichen Anregungen, welche auf die Gestaltung der jüdischen Religionsphilosophie einwirkten, zahlreiche formelle Momente angeführt werden können, welche darauf hinweisen, wie tief die in arabischen Ländern gepflegte jüdische Wissenschaft vom theologischen Wesen des Islam durchdrungen war. Ganz unwillkürlich werden Termini und Redeweisen übernommen, welche nicht von allgemeiner, sondern von specifisch muhammedanischer Bedeutung sind. Dem *أمر بالمعروف ونهى عن المنكر*, diesem specifisch koranischen Ausdruck begegnen wir auch hier p. 262, 15 (vgl. ZDMG. XXXV p. 775). Hierher gehört auch *جاءلى* als Gegensatz von *متشعر* 348, 26. 350, 3. Auch der Ausdruck *ولّى* wird in seinem Verhältniss zu *نبي* hier fast ebenso gebraucht, wie dies bei muhammedanischen Theologen geschieht p. 64, 10; 308, 28; 342, 23 u. a. m. Ich erwähne dieses letztern Details mit besonderem Hinblick darauf, dass Jeh. hall. bezüglich dieses Wortes dem muhammed. Sprachgebrauche treuer ist als Sa'adja, dessen Sprachgebrauch gleichfalls von muhammedanischer Terminologie vielfach beeinflusst war (übersetzt er doch z. B. Levit. 13, 20 *בְּקוֹרָה* mit dem muhammed. terminus *محدود*). Sa'adja scheint *ولّى* noch nicht besonders auf *חסידים* im Gegensatz gegen Propheten anzuwenden. Er führt im Amānāt Prophetenstellen als Aussprüche von *أولياء* an. In seinen Uebersetzungswerken hat er dies Wort gerne für *בָּנִים* gebraucht, und zwar nicht nur für *בְּנֵי אֱלֹהִים* wie z. B. Hiob 1, 6 *أولياء الله* (Gen. 6, 2 *بنو الاشراف*) vgl. Munk, Notice s. S. p. 8 Deut. 14, 1 *وانتם اولياء الله ربكم* ib. 32, 5 *لا بأولياء* (= *לא בניו*) sondern auch 33, 24 *ברוך מבנים* *אשר* = *أولياء* (zu beachten besonders Ex. 4, 22), während

קדושי Deut. 33, 2 mit خواصهم wiedergegeben wird. Es wäre für die Beurtheilung des Einflusses des Islam auf diese Kreise nicht ohne historisches Interesse, der Entwicklung solcher Erscheinungen einmal in eingehender Weise nachzugehen. Ein merkwürdiges Moment dieses Einflusses bei Gabirol, hat bereits Kämpf (Makamen des Charizi p. 206) beobachtet. Jehuda ibn Tibbôn erfasst solche muhammedanische Nuancen nicht immer mit der gebührenden Genauigkeit, es stand ihm wohl die Kenntniss der Sachen nicht in ausreichendem Maasse zur Verfügung. Nur dieser Umstand kann es erklären, dass er کرامات = Charismata, bekanntlich ein muhammed. theolog. Terminus, dem lexicalischen Wortsinne gemäss mit כבוד übersetzt 59, 2; 259, 1; 343, 22; 347, 6. Sehr stark ist das Curiosum פלא יש באר שדוא פלא 115, 17 als Uebersetzung des zum Sprichwort gewordenen, auch bei Al-Mejdani aufgeführten, Ausspruch Muhammeds إني من البيان لسيحرا = Fürwahr, manche

Wohlredenheit ist Zauberei. Schon aus letzterem Beispiele können wir ahnen, welche Mängel der hebräischen Uebersetzung, die hier Hr. Hirschfeld mit Benutzung von handschriftl. Material wieder zum Abdruck bringt, anhaften mögen. Nach der Bekanntmachung des arab. Originals wäre unser Raum nicht gut verwendet, wenn wir mit ungebührlicher Weitläufigkeit den Irrthümern dieser Uebersetzung nachgehen wollten. Nur im Allgemeinen wollen wir darauf hinweisen, dass dieselbe oft mit überraschender Unachtsamkeit angefertigt wurde und nicht dazu angethan ist, das Original für Kreise, welche des Arabischen nicht kundig sind, zu ersetzen. Ueber Ungenauigkeiten, wie man sie hier zu vielen Dutzenden findet, wo die Stellung einzelner Worte im Satze nicht pünktlich wiedergegeben ist (wie 29, 11 — vgl. richtig 189, 5 — 187, 19; 197, 14 u. a. m.), werden wir uns nachsichtig hinwegsetzen, wenn wir Ungeheuerlichkeiten erfahren, wie 49, 22 כאשר עשו הפלשתים בארון = 329, 15 (עבד דון اعتداد) 59, 18 במתי מספר

أحساب المظلة für בעלי החושך והארר. Man kann nicht immer entscheiden, ob I. T. gute LAA. seines Textes verlesen hat, oder ob seine Fehler einer unkritisch benutzten schlechten Vorlage ihr Entstehen verdanken. 121, 13 על אדמת האיש ההוא = على شخص

ש; das erste شخص wird hier als ארץ behandelt. 139, 9

في غير الوضع الأول; entspricht: בזולת החכונה הראשונה

ברמיזה 229, 10 כתב mit רחב 191, 20 فیتغیر

סובלים הגלות 265, 20 بالمشاهدة = 265, 20 בלאشارة

entsprüche حملنا für حصلنا unseres Textes. Zuweilen ist es allerdings ganz klar, dass wir es mit unverkennbar falscher Interpretation zu thun haben: تَكَلَّفَ 42, 6 ist mit تَخَلَّفَ (עכרב) verwechselt, 113, 2 وَأَخْصَبَهُ für وَأَخْصَبَهُ (Verb. IV וְהִדְקֵם); ganz sonderbar ist 103, 19 وَكَالْمِثْلِ الْمَضْرُوبِ mit (وَكَمَلْتُ = ?) ונשלם übersetzt.

Andererseits muss aber wieder zugestanden werden, dass I. T. sich häufig peinlicher Treue befleissigt. Nicht nur werden hin und wieder die dem Arab. wörtlich entsprechenden Ausdrücke des Hebr. gewählt (147, 15 موقوف = מעורר), wodurch manchmal sehr ungeschickte Wendungen herauskommen, wie 113, 17, sondern es werden auch oft hebr. Ausdrücke angewendet, die mit den arabischen Wörtern auch lautliche Aehnlichkeit aufweisen (11, 19 175, 1 צבועים السباع 159, 27 נכרי מְנִיָּה 51, 21 חבר حوارى 329, 13 vgl. 159, 27. 329, 13 להסיק للتوفيق 223, 8 حیات = حيوة selbst da, wo der entsprechende hebr. Ausdruck der Bedeutung durchaus nicht angemessen ist (189, 11 البلى 239, 14. 16 hat er die arab. Originalworte beibehalten). Aber diesen Zeichen seiner Peinlichkeit steht eine Unzahl von Stellen gegenüber, in welchen die Uebersetzung den Bestand des Originals nicht deckt, denselben entweder verkürzt (41, 15. 55, 8. 93, 3 u. v. a.) oder im Gegentheil weitläufig paraphrasirt (329, 28); nicht selten wird die Construction geradezu aus den Angeln gehoben. Es kann hier nicht der Ort dafür sein, die Randglossen meines Handexemplars vollständig wiederzugeben. Für weitere Beispiele betrifft des Verhältnisses des I. T. zu seinem arabischen Original kann übrigens auch auf die hierauf bezüglichen polemischen Verhandlungen zwischen dem Herausgeber und Hrn. Kaufmann im Magazin für die Wissensch. d. Judenth. X (1883) p. 88—101. 170—175, sowie auf die Anmerkungen p. XXI ff. zu vorliegender Ausg. verwiesen werden. Wenn nun auch bezüglich der Uebersetzung des Chazari-werkes dem I. T. nicht das vortheilhafteste Zeugniß ausgestellt werden kann, so dürfen wir doch nicht vorurtheilsvoll gegen ihn, in ihm nur den schlechten Uebersetzer suchen, auf der Lauer liegen und Uebersetzungsfehler wittern, wo uns das Original auffallend scheint. Dies muss hier mit Rücksicht auf die Stelle p. 28, 24 ff. hervorgehoben werden, welche vor einiger Zeit Gegenstand eines sehr feierlich angekündigten Rettungsversuches gebildet hat (Kaufmann in Grätz' Monatsschrift 1884 p. 208—14, vgl. H. Hirschfeld's Berichtigung ib. 374—78). In der Meinung, den

Verf. des Chazarî-buches mit Bezug auf ein dogmatisches Detail zu rehabilitiren, musste an der erwähnten Stelle *وَبَعْدَ أَنْ* in *وَبَعْدَ أَنْ* verändert werden; alle Schuld wurde auf Ibn Tibbôn gewälzt, der aber bei dieser Stelle seine Hand in Unschuld waschen kann. Es ist wirklich unwahrscheinlich, dass der Verf. zum Ausdruck des ihm zugeschriebenen Gedankens *وَبَعْدَ أَنْ* geschrieben habe; p. 328, 2 schreibt er: *وَيَعِيدُ أَنْ* und dasselbe wäre auch hier am Platze gewesen, wenn Jeh. hall. wirklich den Gedanken der in seinen Worten gesucht wird, hätte ausdrücken wollen. Hingegen gebraucht er *بَعْدَ أَنْ* wie an unserer Stelle, auch 220, 25 für den Sinn, den das hebr. *וְאַחֲרָיו* ausdrückt. Es wird wohl nicht „Vogelperspective“ genannt werden (vgl. ZDMG. XXXVII p. 231), wenn wir den Sprachgebrauch des Schriftstellers selbst zu Rathe ziehen, um die Absicht seiner Worte zu ergründen. Wahrhaftig, es ist kein elegantes Arabisch, was uns im arab. Chazaribuch vor Augen tritt, und der Versuch eines *ساجع*, wie wir ihn 354, 27. 28 finden, muthet ganz sonderbar an inmitten dieses Textes, der nirgends an höhere Sprachkunst gemahnt. Man braucht nur diejenigen Stücke (5. maḳāla), welche der Verf. aus Ibn Sina's Psychologie excerptirt hat, mit dem Original zu vergleichen, um sich von dieser Thatsache zu überzeugen. Das Buch ist, in der Gestalt in der es uns vorliegt, nicht arm an Vulgarismen und evidenten Sprachfehlern. Für erstere seien folgende Beispiele erwähnt: 44, 6 *سنيين* im stat. estr., vgl. 142, 23 *مُسْرَعِينَ الْجَابَةِ*, 226, 4 *أَنْبَنِي* für pass. I, vulg. Syntax von *قَوَى* 266, 13 (vgl. ZDMG. XXXV p. 525) *الاربع قَوَى* (Ibn Sina 350, 17 *القوى الأربع*) 312, 10. 346, 27, vgl. 126, 1. 322, 26. 338, 19 (aber ib. 22) vgl. Aug. Müller in GGA. 1887, December p. 905. Indicative statt Conjunctive nach *حَتَّى, أَنْ* 230, 5. 340, 28 (vgl. 342, 1) Vernachlässigung des Acc. nach *كَانَ* und *أَنَّ* 202, 9. 258, 15. 262, 12. 268, 3. 346, 27 hingegen unrichtiger Acc. 6, 9. 162, 24. Unnögliche Constructionen sind z. B. 168, 27 *هَذِهِ فِي شَرِيعَةِ هَذِهِ* 222, 9 *مَا يَجْعَلُ هَذَا الْيَمْكَنُ* 322, 25 *طَابَتِ النُّفُوسُ وَطَنَ* u. a. m. Bei allen diesen und ähnlichen Beispielen ist es jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Verderbniss ungebildeten Abschreibern zur Last zu legen ist; die Hdschr.,

welche der vorliegenden Ausg. zu Grunde liegt, macht eine solche Voraussetzung nicht unwahrscheinlich. Für die Inconsequenz der Orthographie können wir den Verf. durchaus nicht verantwortlich machen; Eigenthümlichkeiten, wie z. B. die Schreibung אני — mit Schluss- und Aehnliches gehören zu den häufigen Vorkommnissen in jüd.-arab. Hschr. Es wäre aber Sache des Hrn. Herausgebers gewesen, der wie aus seinen Anmerkungen ersichtlich ist, mit Bezug auf Orthographie sehr Vieles in Ordnung gebracht hat, für die Umschreibung des الف مقصوره mit α oder α und andere Details ähnlicher Art gewisse Principien durchzuführen, am besten jene, welche in der sonstigen arab. Orthographie gültig sind und nicht die orthograph. Inconsequenz bestehen zu lassen, durch welche ungenaue Abschreiber den Text geradezu in einen verwahrlosten Zustand bringen.

Es muss aber auf der andern Seite bemerkt werden, dass das Arabisch des J. h. L. auch für manche Spracheigenthümlichkeit Belehrung bietet; p. 96, 13 $\text{فاحتاج الخواش الظاهرة}$ und ähnliche Stellen vgl. unten zu 332, 26 sind Beispiele mehr für die Constr. von حاج VIII mit Accusat., wofür bei Dozy, Suppl. I, 333 b Beispiele angeführt sind. 210, 1 تشنيع (= הגדיל) ist gleichfalls Beweisstelle zu D. I, 791 b. Die bei D. I p. 220 b, 3 v. u. ff. bemerkte Anwendung der Redensart في جنب finden wir mit بجنب p. 128, 12. 170, 10. 196, 27. 358, 4. — Gelegentlich sei auch erwähnt, dass nach 82, 17 der gangbare Sa'adjatext zu Levit. 25, 23 (בְּחֶמְתָּהּ = לצמיחת) in בְּחֶמְתָּהּ zu emendiren ist, vgl. auch Majmûnf, Misnâ-commentar zu Khêlim 6, 3 ed. Derenbourg: $\text{הוחלטה אֵיבֵת חֲכֶמָהּ הִגְנוֹם לְצִמְיָחוֹת לְחֻלּוֹתֵין}$.

Wir haben schon eingangs hervorgehoben, dass der durch den Herrn Herausgeber dargebotene Text nach den Correcturen, die er an seiner mangelhaften Grundschrift mit lobenswerthem Verständniss vorgenommen, noch manche Verbesserung verträgt. Hier folgen unsere Vorschläge und Vermuthungen, wobei wir der Vollständigkeit wegen auch manche Kleinigkeit nicht bei Seite liegen lassen.

p. 4, 21 Emend. unnöthig l. اتصال اتحاد . — p. 6, 6 ואלחה l. ואלחה scheint die richtige LA. ינומן T. 8, 10. — (ראיבריו T.) ואלחה l. richtige LA. ינומן zu Grunde zu liegen. — p. 10, 7 חֲקִיקָה es war überflüssig nach T. חֲקִיקָה zu lesen. — l. ואלחנהשאר 17.

l. באגמאע 26. — ולאוידיה l. ולאזידה 23. — T. = (?) والانتنصار
 l. masc. — ותחכמאתהא p. 14, 4. — מנדوحة l. מגדוחה 26. — باجمع
 — توجد l. חגד 22. — هدى l. מדי 2, p. 16. — ? כתי l. באני
 l. femin. — שראיטה p. 20, 17. — gegen T. 18, 26. — مشهود l. משהור
 nach 24, 2. — يشبهوها l. ישבההא 13, p. 22. — חוריה l.
 الشبهات 19 muss zu streichen. — אן 15. — الالاعى hinzuzuf.
 beibehalten werden, nach Bacher, Hebr. arab. Sprachver-
 gleichung des Abulwalid (Wien 1884) p. 24 Anm., vgl.
 p. 80 Nachtrag. — 23 die Hinzufüg. des قبل vor מן überfl. —
 ينموشاك وصغيريت die Eigennamen sind: 18, p. 26. — المغربية 27.
 s. Chwolsohn, Tammûz p. 41, 13, 73, Anm. 1, 80, 5. — ودواناي
 l. כבר 10, p. 28. — الموييد l. אלמודי 28. — ? בامא l. בעאמה 21.
 ليس l. לם [יכן] 26. — خبر die Einschaltung ist überflüssig, vgl.
 — ناسه l. נאסה 27. — p. 30, 17. — יתחרך [בה] אלדי
 ohne Artikel. — 8. — اعوان l. אעיואן 7, p. 32.
 wäre viell. besser 8, p. 34. — بان l. כאן 24. — ? حدس
 — يتظافرون 16. — 22. — יקום l. יקום
 — 38, 7. — 3. — ז l. וקדך 22. — الآفات l. אלפאת 6, p. 36. — تقوم
 (T. מוכר die IV von أخذ ist völlig unpassend; ich glaube: מוכר
 מודה, dem arab. أكد entspricht bei T. häufig, vgl. 14. 20).
 — 26. — فيه فكرة l. פי סכרה 26. — لدرجة l. לדרגה 15.
 — 24. — ود' l. ורפעהמא l. ohne Art. אלרפיע 4, p. 40. — تصفو
 — 42, 6. — 28. — ما l. am Schluss d. Z. — 28. — ? تحصر l.
 — 24. — للامز' l. לאכחראע 15. — וכן nach T. وكذلك
 — 12, p. 44. — فضل l. פעל 26. — تعصبك
 — 28. — القدره l. וקדרה 18. — صفوته 15.
 p. 46, 11 die Einschaltung von כאנא überflüssig, freilich muss dann

— 12 die Hinzufügung des Art. zu אמרם ist unnöthig. —
 15 יִיכּוּז ל יוֹנָה 6, p. 90. — גלוחנו T. ותגריבנא l. וחעריבנא
 קראה 5 — טעמא 1, p. 94. — das Suff. zu tilgen. —
 tesd. zu tilgen. — Nach אלריסה muss ein Verbindungswāw ein-
 gesetzt werden; das Wort selbst ist, glaube ich, in אלראיסה zu emen-
 diren. — 10 جوان l. גראו. — 17 Nach כנאיה erwartet man statt
 eher عن, doch dies ist wohl dem Verf. zuzuschreiben. —
 18 (vgl. Māḏa l. מרה 3, p. 96, 172, 23. — p. 96, 3 ضيافتهم vgl. 96, 19;
 Kaufmann's Attributenlehre). — 5 رثا das tesd. zu tilgen. —
 7 فلك l. מלך 20 — (לנפי nach dittograph. streichen סי 7.
 28 — المـشـهـود l. אלמשהורה 26 — (גלגל
 — 13 لها l. לה 100, p. — 15 تعين l. חען 98, p. —
 16 [הם] 102, p. — 17 وان l. ארא 27 — 18 واتلافهم l. ואחלאפהם
 5, p. 104. — 19 رثي zwei-
 mal, l. يشع 15 — 20 واسترخاء l. ואסחרבא 10 — ردى l.
 12, p. 108. — 4 يستبعد l. יסחעבר 106, p.
 etwa folgender Passus كيف تحب تلك الشرائع كما أنهم لم يدروا
 (vgl. T.). — 27 لا مال l. נאל 27 — 28 لا zu ergänzen כמא
 2 — 11 ساقطها l. סקטהא 110, p. — 12 خامد l. כאמל 28
 (Hschr. הקציט) 14 — 13 اضمراً 11 — 14 هیנא
 zu lesen, die Richtigkeit
 20, 142 یقسط ویقدر vgl. 178, 26 ersichtlich, dieser L.A. ist auch aus
 (مالوا = נלו) 7 — 11 هی T. = 114, p. —
 10 — 11 التی l. חתי 10 — 12 [לא] ist überflüssig.
 2, p. 116. — 17 אלעין nach 116, p. — 18 wie das folgende 1 beweis-
 19 [ואלחכחיר?] T. entspricht וחרבא 19 — 20
 16 — 17 مترتبة متناسبة l. מחרבה מחאסבה 16 — 18
 4 — 19

p. 118, 25. הָקְלָא l. חָקְלַת. — p. 120, 1. אֶלְפֶּרָאֵר l. אֶלְפֶּרָאֵר. —
 1. וְחִיאַחֲדָם 12. — (צַפָּא נֶפֶס vgl. in derselben Zeile חֶמֶץ l. פֶּכֶה 2.
 מִחֲחֲאָנָא 27. — מִבְּחֻלָּה l. מִבְּחֻלָּה 25. — (וּבְחֻלָּהֶם T.) וְעִיטָתֵּם
 das Schluss-א zu tilgen. — p. 122, 14. וְجَلَالَهُ 25. —
 1. שְׁהִידָה 23. — فِي رِيسָם zu ergänzen nach 124, 2. — أَمَّا تَفْصِيلُ
 126, 4. — كَذَلِكَ l. לְדֹכֵךְ 28. — אֵלַי l. עָלַי 24. — שְׁהִידָה
 18 die Fragezeichen dieser Zeile sind
 sehr schwer zu tilgen. Für אֶלְקֻטָּאֵת schlage ich אֶלְקֻטָּאֵת vor,
 dies wäre in graphischer Beziehung wohl denkbar, obwohl dann eher
 אֶלְקֻטָּאֵת zu erwarten wäre; schwerer hält es אֶלְמִחְחֻלָּה in
 zu corrigiren, obwohl dem Abschreiber der zu Grunde liegenden
 Hschr. mancher sonst ungewöhnliche lapsus zuzutrauen ist. Der
 ganze §. 70 bedarf noch eingehenderer Erwägung; auch 19 פֶּחֶחֶצֶר
 ist sehr verdächtig. — p. 128, 1. אֶלְמִקְדִּיר mit Art. — 16
 1. אֶלְשַׁעֲרָה 28. — כְּוָאֶחֶד l. בְּוָאֶחֶד 21. — תִּכְלֶנָּה
 p. 130, 12. כְּבָאֶרָה tesd. zu tilgen. — 17. יִצְיָאֵה. — p. 138, 9.
 1. fem. — אֶלְמִכְחֶסֶב 3. — p. 142, 20. יִתְעַנּוּן l. יִתְעַנּוּן 20.
 1. פֶּחֶחֶצֶר 20. — אֶלְתִּחְיִל 9. — p. 144, 23. — חָגְתָה l. 23. —
 1. חֶחֶדֶר 21. — p. 146, 21. אֶלְאֶמֶר 26. — אֶלְתִּחְיִל
 zu streichen, das folgende Wort ist בְּעַד — p. 148, 6. —
 150, 8. — יִכְסוּן 19. — וְסִימָה 15. — אֶלְוִסָּס 10.
 1. אֵלַי l. אֶלְדִּי 15. — פֶּחֶחֶצֶר l. וְאֶמֶר 4. — וְאֶבֶר
 154, 8. — אֶלְחֶמֶל l. לְחֶמֶל. — ib. — אֶלְחֶדֶר 1. — p. 152,
 11. — וְתִפְקֵד l. וְחֶקֶד 11. — יִתְפַּקֵּר l. יִפְכֵּר 10. — יִבְאֵר
 156, 9. — אֶלְקִיָּא 21. — בְּחֶסֶה l. בְּחֶסֶה 23.
 1. וְכָאן das eingeschaltene פֶּחֶחֶצֶר zu streichen. T. hat hier schlecht
 158, 1. — וְעִנְיָה 28. — וְאֶזְלָה T. וְיִבִּיט l. וְיִבִּיט 22. —

אלכדר — . יחצרה l. אחצרה 7 — . אלי l. עלי 5 — . אן l. מן
 l. ואלבאטלה 10 — . ומקרה l. ומקרה 9 — . העד Druckf. für
 nach Hschr. l. כיסה 12 — . אופתה l. אקראחה 11 — . والبطلان
 — . فكاه l. וכאד 3, p. 162 — . ואניאב l. ואנאב 8, p. 160 — . كتيبا
 — . اراده 14 — . حكمته 6, p. 164 — . صرفها 26 — . وتراها ريحة 28
 vor אל das eingeschobene 7, p. 166 — . جماعة 23 — . ملكوته 15
 — . اسراثيليا 11 — . عقيدة اليهودية ist richtig. — . عكيدة zu streichen,
 l. אלמסאמה 20, 18 — . للموقوف l. לוקוף ib. מסנאעל l. מסחחל
 26 — . لا يزال كقولہ l. לא יחול בקול 19 — . المسماة
 יחצל 26 — . أوليس l. אר לים 8 — . ولولاه l. ולולא הם 3, p. 168 —
 = viell. ואלאחלזה Hschr. ואלאחפאק 4, p. 170 — . (؟) يحصر l.
 — . الصفح l. אלפצח 23 — . الاخلاق 16 — . vgl. 100, 26. والاعتلاف
 ואפאח 28 — . ضيافته 23 — . وتصبيرها 2 — . ؟ علی l. אלי 1, p. 172 —
 das שרח 12, p. 174 — . لهالك l. להלאך 6, p. 174 — . وآفات l.
 l. כלקחה 12, p. 178 — . der Hschr. ist hier gut möglich. شفاء
 der Hschr. lässt ver- [אהל] אלכמיא 18 — . خلق
 es ist 14, p. 182 — . المصاحف 4, p. 180 — . الكيمياءيين
 — . يظهر 15 — . keine Ursache, das יחזק der Hschr. zu verändern.
 l. ואגל 28 — . tesd. zu tilgen. חחרם 26 — . לעלה l. ועלה 8, p. 184 —
 6 — . מזי l. מז 5, p. 186 — . מְשִׁיכַל גִּגְנִי Gegen. von وأجلى
 l. אלבליל 10 — . das schliessende & zu streichen. מסנדה 3, p. 188 —
 ein מהמא 24 — . أنا الغريق فما خوفي من البَلال metrisch: البَلال
 l. כחב 24 — . das tesd. zu tilgen. עאמה 15, p. 190 —
 — . فتهب 15 — . ? זקלוא warum 12, p. 192 — . 22. wie رتب
 15, p. 196 — . اورتنها 16 — . عدل l. עקל 6, p. 194 —
 — . لزם l. לים 21 — . (ולזהשמר T.) والاستحذار l. ולאסחכחאר

vgl. 240, 10. 242, 9. — 13 T. ואלחוראס (והדמיון) scheint die
 richtigere LA. *والخيال* vorgelegen zu haben. — 27 *آلاتا* l. *ألا* —
 p. 250, 16 *يقبلوا* das *ה* am Ende zu streichen. — 17 *أقوالهم* —
 p. 252, 2 *אזא* l. *הזא*. — 9 T. *פחמלדהם* setzt eine andere
 LA. *فحل لهم (عليهم?)* voraus. — ib. *ناسبهم*. — p. 254, 14
 l. *יכן* p. 256, 1. *תגיהרם* l. *חגיהרם* 16. *פסולוהם* l. *פסולוהם*. —
 vgl. *חַסֵּב* besser wäre hier *נִסֵּב* 8. — *כמן* l. *כמא* 2. — *יִתּוּ*. —
 p. 258, 12 *אֲחָבּ* 15. *מחלוקתה* 14. *ונור* 27. — 306, 9. —
 25 der eingeschaltete Bst. nicht
 16 *بالقياس*. — 15 *الجزعيات*. — *פלאעזר* l. *פלא עזר* 10 p. 260,
 4. — *תלחי* l. *חנחי* 3 p. 262, — *מן* nach T. *מא* 20
 nach T. *אעזרל* vgl. ZDMG. XLI p. 35 Anm. 4. — 9 *מסחמאזא*
 l. *יחורעו* Hschr. *יחקורא* 14 wie in Hschr. — *מסתגא*
 p. 264, 6. — *المتصانين* 28. — *ובالتشبه* l. *ולחשבה* 16. — *יתורעו*
 l. *יחוסון* 6. — *אבל* T. *בֵּל* ist ein Wort ausgefallen: *באולריך*
 vgl. zu 262, 4. — *الاعتزال* 14. — *כחירא* 10. — *ומסאעמ* 8. — *יִתְנַפּוּן*. —
 — 26 es ist unnöthig das *בדא* nach Anm. z. St.
 zu emendiren. — *وتدفع* 28. — p. 266, 15 *אלי* l. *אזי* 16.
 — *ליה* l. *לנא* 23. — *البارد* l. *אלבאטלה* 22. — *ואלא* l.
 p. 268, 4. — *والكيل* 18. — *חשכך* 22 p. 272, — *נעד* ohne *tesd*. —
 p. 274, 13. — *الأنثيين* 25. — *ללأنثيين* 24. — *תשרי* l. *השחחור*
 — *אזחאנא* 22 p. 280, — *מואפיה* l. *מואלפיה* 6 p. 276, — *קלילא מא* l.
 p. 282, 17. — *אלי* l. *אזי* 18. — *ומיעאדהא* 18. — *עלי* l. *אזי* 17.
 corrigirt wird, bietet keine Schwierigkeit = und die Bestimmung
 ihrer Zeitgrenze. — *באיי* l. *בדא* 25. — *אנה* l. *אנה* 21. —
 1 *אמגחרב*, das *المغتَر* der Hschr. kann beibehalten werden; freilich

I. S. וזערפא 15. — .والك' I. S. אלכאניא 11 — كاليپولى I. S. באלהוילי
 — cf. I. S. מן das letzte 18. — .كالى' I. S. באלקוד — .كمعرفة
 I. S. (T. wie Ausg. الابداع I. S. الانواع 20. — .كائبات I. S. באחבאת 19
 I. S. ist hier nicht جبلت = הוטבעו T. גלבת 23. — .(המנינים
 wörtl. copirt. — 24. (= T.) entschieden falsch, I. S. אלאנסאניה
 צאח 28. — .السياسة ein Binde- und hinzuzufügen. — 27. אלוהמיה
 s. das אלצאח 1, p. 318. — (T. רבניות) I. S. wie صور 1. zweimal
 T. scheint بتشبهه من I. S. נסבה 7. 8. — .قياسيا 3. vorangehende.
 11. — .אלעקליה I. S. = T. המשכיל. — 12. Beachtung
 14. — .لانها بذاتها قد تفعل ذاتها I. S. LA. verdient die
 — .تستعد I. S. (יצליח T.) = חסד 21. — .إذا اعتدت I. S. (= T.)
 23. — .خاصيتها عند 1. כצאחה היה קדיסא 24. — .ويكفى I. S. ויכסי
 in חיהחמה 4. — .يتصور I. S. החצור 3, p. 320. — .تفديسا
 — .انسان 3, p. 322. — .نقول I. S. יקול 5. — .مصوراً 26. — .فليس I. S. ולס 9. — .بجسم I. S. בגם 7, p. 324.
 Hschr. ולמא 14, p. 326. — .ان I. S. ען 28. — .متعذر I. S. מחדר 27
 15, p. 328. — .برى I. S. בר 19. — .ولم I. S. ולא
 nicht mit dem Herausg. in אחיואי zu corrigiren (Athenen? dann
 müsste auch der Artikel ergänzt werden); vielleicht אחרי = kommt
 zu mir. — .ولمعاذير 20. — .لا يكد I. S. ויכאד אלא אחפאק 20
 23. — .الاتفاق die Emendation ist unrichtig, der Text ist
 hier ganz correct شيعة أحد المتكلمين was auch T. mit seinem
 1. ואלמיטאן 25. — 329, 13 סיעה אחת מהמדברים
 لا فائد [في] 1. 13, p. 330. — .والمشاعين Peripatetiker T. רההולכים
 Hschr. וידקקון ib. יקרעון I. S. יקרין 23. — .ذلك
 12. — .والقول I. S. 8, p. 332. — .يقدرון Art. אלאול 12. —

بالجسم 20. — القدم l. אלקדים 11 p. 334. — انتظار l. אנהדר 26.
 — p. 336, 4. — אן l. ען 4. — منقولة 13. — فلتقل 16. — Druckf. 25.
 für יגד. — ib. מואלה l. מואלה vgl. 358, 25 im masc. — p. 338, 6
 חטה l. חטה. — الانفعالات 26. — zu 336, 26. — p. 340, 22
 חץ Hschr. l. خاص in etwas eindringen (T. האריכו). —
 p. 342, 3. — איה l. איה. — في وقت ما 10. — للمميز 10. —
 — ib. قومًا من قوم. — p. 344, 8. — لان 25
 die eingeklammerten Worte müssen bleiben. — p. 346, 5. 6.
 — هو l. הו. — p. 346, 5. 6.
 l. תקדר 4. — p. 348, 4. — غرر, الغرر l. überall 12. — גדר, גדר 12.
 für פי כל שי אלמזחאר 12. — استقرأ wohl אסחקראר 5. —
 das letztere W. hat Hschr. אלמזחאר; ich denke כל ist für den
 Artikel verlesen und das letzte Wort ist anders zu emendiren als
 dies der Verf. versucht hat, im Einklang mit T. בדידי הנוצר bietet
 sich: في الشيء المختار (vgl. 324, 25. 354, 7 und öfters). —
 p. 350, 3. — אקסינה l. 3. — p. 352, 22. — נאדרא vgl. Hschr. 28.
 — p. 352, 22. — ופי l. פי 6. — ويفضلها 5. — p. 354, 5. — ولا l. אלה 24. —
 — ورأى. — im Anschluss an נמیز in Z. 2. — p. 356, 2. 3. 7.
 — zu 346, 5. — אלגדר 14. — عزم l. זעם 10. — المعرفة, معرفة l. אלמר.
 — p. 358, 8. — استغفر, طاهر l. טאחר 20.
 — تغییرا 10. — = meine Meinung, gelesen, die Textla. ist besser. — ورأى
 — = مُخْلِى; es ist nicht nöthig, daran zu
 ändern, vgl. oben 336, 25.

p. XV, 13 wohl eher *μεσαραιχός* vgl. Hyrtl, *Onomatologia anatomica* 326.

Die Wichtigkeit des vorliegenden Textes für die jüdisch-arab. Literatur entschuldigt wohl das weitläufige Eingehen auf den formalen Theil desselben. Aber schon zu viel Raum haben wir beansprucht, als dass wir uns auch noch auf die Anmm. zur hebr. Uebers. verbreiten könnten. Schliesslich muss dem Hrn. Herausg. dafür gedankt werden, dass er die Uebersetzung des I. T. für dies Chazariwerk überflüssig gemacht hat, sowie er vor einigen Jahren

mit seiner nach dem Original gearbeiteten deutschen Uebersetzung sich der Aufgabe unterworfen hat, die aus der Tibbon'schen Arbeit geflossenen früheren Uebertragungen zu überwinden. Es ist wahrlich leichter, Glossen zu machen, als mit so mangelhaften Hilfsmitteln, wie sie dem Herausg. zu Gebote standen, eine erträgliche Basis für weiteres Eingehen zu schaffen.

Budapest.

Ign. Goldziher.

Skizzen und Vorarbeiten von J. Wellhausen. Drittes Heft. Reste arabischen Heidenthumes. Berlin. Georg Reimer 1887 (VI und 224 S. 8.).

Leider ist es uns nicht mehr möglich, von der Religion der alten Araber genauere Kenntniss zu erlangen. Nur „*Reste arabischen Heidenthums*“ lassen sich noch zusammenbringen; aus ihnen mit vorsichtiger Anwendung von Analogien eine, wenn auch recht unvollständige, Skizze jener Religion herzustellen, ist das Höchste, was sich hier erreichen lässt. Immerhin hat sich das inschriftliche und litterarische Material in neuerer Zeit erheblich vermehrt oder ist doch bequemer zugänglich geworden und hat man dazu Manches anders ansehen gelernt als früher, so dass eine Neubearbeitung dieses Gegenstandes wohl an der Zeit war. Erfreulich ist es, dass grade Wellhausen diese Arbeit unternimmt, der seine Begabung für die Erforschung semitischer Religionsgeschichte schon glänzend bewährt und auf dem Gebiet der altarabischen Litteratur umfassende Studien gemacht hat. Namentlich ist er im Kitāb al'aghānī ganz zu Haus. Er hat sich in das Denken und Treiben der alten Araber eingelebt, als ob er von jeher nur Arabist gewesen wäre.

Mit Recht stellt Wellhausen als wichtigste Quelle das „*Buch der Götzen*“ von Ibn alKelbi in den Vordergrund. Von dieser Schrift hat Jāqūt allem Anschein nach den grössten Theil in sein geographisches Wörterbuch aufgenommen, aber gewiss nicht ohne kleine Auslassungen innerhalb der einzelnen Abschnitte; diese und jene Angabe wäre gewiss klarer, wenn wir den vollständigen Text hätten. Ich muss gestehn, dass meine Achtung vor den vielgetadelten beiden Kelbi's mit der Zeit immer mehr gestiegen ist. Wie stände es mit unserer Kenntniss des arabischen Alterthums ohne sie? Dass Ibn alKelbi überhaupt ein Buch über ein so bedenkliches Thema wie die Götzen schrieb, ist seinem wissenschaftlichen Eifer hoch anzurechnen. Und die Art, wie er die Sache anfasste, verdient alle Anerkennung. Er durchforschte wie ein heutiger Gelehrter die exegetische Tradition, die Erzählungen und die Poesie nach Angaben über alte Götter, beobachtete die Namen solcher als Bestandtheile von Personennamen und suchte sogar aus

dem Vorkommen verschiedner Götternamen in verschiedner Höhe der Stammbäume chronologische Bestimmungen zu gewinnen. Sind seine Ergebnisse für uns nicht immer zwingend, so haben wir doch die Berechtigung seiner Methode für jene Zeit anzuerkennen. Freilich war er als Muslim unter Muslimen im frühen Mittelalter vielfach gebunden, wo wir freier urtheilen können.

Ibn alKelbi behandelt besonders die im Koran erwähnten Götter. Fünf von diesen wurden nach Sūra 71, 22 f. von den Zeitgenossen Noah's angebetet, während sie doch noch als Götzen der Araber bekannt waren; sie müssen aber nach einer feinen Bemerkung Wellhausen's schon zu Muhammed's Zeit ziemlich obscur gewesen sein, wenn er sie als vorsündfluthlich bezeichnen konnte. Einer dieser Götter aus Noah's Zeit trägt den merkwürdigen Namen *Wadd* oder *Wudd*, den man zunächst als „Liebe“ deuten muss. Ich freue mich, dass Wellhausen sich trotz des Bogens und der Pfeile, welche Wadd's Standbild trug, nicht darauf eingelassen hat, in ihm einen Eros anzuerkennen. Dass die Araber den Götternamen aus dem Griechischen übersetzt hätten, ist sehr unwahrscheinlich; das Bild war übrigens auch noch mit Schwert und Speer bewaffnet. Nun sagt aber Nābigha zu seiner Geliebten:

١) حَيَاكِ وَدَّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَيْهَوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

„Grüsse dich Wadd, denn uns ist das Tändeln mit den Weibern nicht mehr erlaubt, da es mit der Religion ernst geworden ist“.

Da scheint doch der Eros ganz deutlich zu sein! Allein وَدَّ bezeichnet gar nicht die Liebe des Mannes zur Frau; er nennt also diesen Gott hier aus anderen, uns unbekannten Rücksichten. Ich möchte vermuthen, dass Wadd hier nicht „Liebe“ heisst („ein sehr sonderbarer Begriff für einen arabischen Gott“ Wlh.), sondern „Liebender, Freund“ wie doch gewiss in *Ὀυαδδηλος* oder *Ὀυαδηλος* Waddington 2872²⁾. Dann hätte Wadd eine ähnliche Bedeutung wie *Jaghāth* „Helfer“, und wir sähen hier nur ein Beispiel von

1) Dieser Wortlaut ist aus Jaq. 4, 918, 5 als der ursprüngliche von Nab. 23, 6 herzustellen. Damit erledigt sich Wlh.'s Auffassung S. 15. Also wieder ein Beispiel von der Ersetzung eines heidnischen Gottesnamen durch einen islamischen. Dass „die Religion“ im Verse ursprünglich ist, bezweifle ich auch.

2) Ġauhari kennt in dieser Bedeutung allerdings nur وَدَّ (d. i. die Form *فَعِيل* = *مُفَاعِل* wie *حَلَفَ*, *قَرَنَ*, *خَلَطَ*, *قَرَّبَ* u. s. w.). Der TA. hat aber gute Autoritäten für وَدَّ „liebend“. Adjectivisches وَدَّ wäre wie *حُرٌّ*, *مُرٌّ* وَدَّ wie *حَذٌّ*, *صَرَّةٌ*, *شَرٌّ*, *غَصٌّ*, *بَصٌّ*, *رَبٌّ*, *بَرٌّ*.

der durch Wlh. mehrfach nachgewiesenen Ersetzung der eigentlichen Götternamen durch ein Epitheton. Wadd und Jaghûth müssen einst ziemlich verbreitet gewesen sein, während einer ihrer Genossen, *Suwâ'* vielleicht nur vom Stamme Hudhail angebetet ist¹⁾. Ob übrigens Jaghûth in dem Verse Jaq. 4, 1023, 14 wirklich der Gott oder ein Mensch ist, scheint mir noch nicht entschieden.

Ganz andre Bedeutung als diese Wesen hatten für Muhammed's Zeitgenossen die drei Göttinnen *Manât*, *Allât* und *al-'Uzzâ*. *Manât* erklärt auch Wlh. als Schicksalsgöttin. Wir finden sie schon in den Inschriften von al-Hîr. Leider hatten Euting und ich bei der Herausgabe dieser ganz die auf der Inschrift eines semitischen Legionärs in Ungarn neben andern Götternamen wie Malagbel (מלכבל) vorkommende Form *Manawat* vergessen²⁾, welche mir doch Goldziher schon lange vorher brieflich als Plural منوات erklärt hatte.

So ist auch das nabatäische מנור nicht das koränische مَنْوَة selbst, sondern dessen Plural مَنَوَات; die *Manawat* entsprechen den المنايا, die von den Dichtern wie ihr Singular المنية oft erwähnt werden, nur dass man diese beiden Formen noch ganz als poetische Personificationen des Todesgeschicks fühlt, während die *Manât*, *Manawat* Eigennamen echt mythischer Personen geworden sind³⁾. Uebrigens ist *Manât* nicht direct in der Τύχη Ταμειος de Vogüé 3 zu suchen (S. 25. 61), denn Mordtmann 88⁴⁾ zeigt, dass auch dort מנור חיימי zu lesen ist⁵⁾. — Noch verbreiteter war der Dienst der

1) Rahât, das als seine Cultusstätte genannt wird, liegt auch nach Bekri 9. 425 f. unweit Mekka's und wird nach ihm in Gedichten von Hudhailiten erwähnt.

2) Archaeol.-epigr. Mittheil. aus Oesterreich 6, S. 109 ff.

3) So ist auch das mir früher unerklärliche, dem Tanwin des classischen Arabisch entsprechende, מנור ganz in Ordnung; denn Eigennamen, die auf die weibliche Pluralendung ausgehn, haben zunächst Tanwin, z. B. عَرَفَات. Ich glaube nicht, dass solche Namen bei alten Dichtern je ohne Nunation sind. Das Arabische kennt allerdings keine artikellosen Personennamen mit Pluralendungen, aber dass früher neben den ziemlich zahlreichen artikellosen Ortsnamen auf أَت auch solche Personen- oder Götternamen existiert haben sollten, ist keine verwegne Annahme; vgl. im Hebr. sogar פלשתיים „die Philister“ u. A. m. — Auch *Benefal* auf jener Inschrift dürfte ein Plural sein: ? + בני.

4) Münchener Sitzungsber. Phil. Classe 1875 Bd. 2.

5) So auch G. Hoffmann, Pers. Märtyrer S. 21. Ταμειος weiss ich noch immer nicht anders zu deuten denn als Genitiv. Stünde da Ταμιος, so würde Jeder so urtheilen. Nun ist die Schreibung τ für ι aber auf Inschriften dieser Zeit ganz gewöhnlich, während ein Barbarismus wie Ταμειος als Dativ auf einer guten palmyrenischen Staatsinschrift undenkbar wäre.

*Allāt*¹⁾; diese erkennt Wlh. nach der Identität von וְהַבְלָה und Ἀθηνόδωρος auch in der semitischen Athena, die in Waddington's Inschriften, wenn ich recht zähle, 8 mal vorkommt. Was aber diese Göttinn eigentlich war, lernen wir, darin stimme ich wieder Wlh. ganz bei, weder aus dieser Gleichsetzung noch aus der des Herodot, welcher in Ἀλλιατ die Οὐρανίη sieht. — Dagegen wird al 'Uzzā durch ganz bestimmte Zeugnisse für den Venusstern erklärt. Wie der Syrer Land, Anecd. 3, 247, 11²⁾ die Göttinn des Mundhir von Ḥira حِیرا nennt, die bei Procop, Pers. 2, 28 Ἀφροδίτη heisst, so setzt Isaac von Antiochia 1, 220 unten die حَمَامَة³⁾ für die arabische Gottheit, welche er 1, 210 حور genannt hat. Schon Ephraïm redet 2, 532 D und öfter davon, dass die Araber den Venusstern anbeteten, und die von Wlh. angeführten Zeugnisse aus derselben Periode bestätigen das durchaus. Mehrere dieser Stellen berichten uns, dass dieser Göttinn Menschenopfer dargebracht wurden; die arabischen Quellen wissen allerdings nichts davon, und es ist möglich, dass es solche Opfer im Innern Arabiens gar nicht oder nicht mehr gab. Die wilden Araber können diese Greuel von ihren gebildeten, aber in den Religionsgebräuchen zum Theil recht barbarisch gebliebenen nördlichen Nachbarn gelernt haben oder durch sie wenigstens darin bestärkt worden sein. Nach dem Stande unsrer Kenntnisse scheint es mir übrigens nicht angezeigt, die Auffassung der 'Uzzā als des Venussterns nur für eine spätere Anpassung anzusehn. Die wunderbare Klarheit des schönsten Sterns muss auf den Naturmenschen einen tiefen Eindruck machen⁴⁾. Vielleicht darf man „die beiden 'Uzzā's“ (S. 40) als Morgen- und Abendstern verstehn. Am Ende liessen sich sogar die beiden blutbestrichnen Pfeiler oder Thürmchen⁵⁾ الغريان auf dies Doppelwesen beziehen.

Für die Identificierung mit der „Himmelsköniginn“ spricht noch, dass nach der bekannten Glosse über die Namen der Venus (Lagarde, Ges. Abh. 14 ff.; Payne-Smith 326. 542) die Bewohner von Dārā

1) Zu den S. 28 aufgezählten Namen füge noch נַמְתָּלַת ZDMG. 39, 361 nr. 14.

2) Dieser Abschnitt ist nicht aus Zacharias von Mitylene, wie Wlh. meint, sondern ein syrisches Original.

3) Warum soll das allen semitischen Sprachen gemeinsame *kaukab* im Arabischen ein Lehnwort aus dem Aramäischen sein (S. 173)?

4) Nichts zeigt den berückenden Zauber der himmlischen Lichter auf die kindlichen Gemüther der Vorzeit so deutlich wie die feierliche Versicherung Hiob's (31, 26), dass er sich nie „durch das Licht, wenn es erstrahlt, und durch den Mond, wenn er majestätisch einhergeht“ zu einer verehrenden Geberde habe verleiten lassen; vgl. auch Deut. 4, 19; Sūra 6, 75 ff. und den Midrasch, woraus diese Stelle geflossen ist.

5) Nach Jāqūt's Angaben sind es nicht „kubische Bauten“. Dass غري gradezu = نَصَب, ist persönliche Meinung Jāqūt's, nicht alte Ueberlieferung.

die Venus so nannten¹⁾. Die Form قَوْز für den Venusstern ist nicht anzufechten, wenn sie auch sehr selten geworden sein muss, da überall derselbe Raḡazvers als Beleg angeführt wird; die, wohl ursprüngliche²⁾, Form قَوْز ist aber als Personennamen ziemlich verbreitet und wird auch durch die Polemik der Grammatiker gegen sie als vorhanden gesichert³⁾. Von dem „Herrn der 'Uzzā“ kann allerdings ein alter Araber nicht wohl gesprochen haben. Der Vers S. 31 (der übrigens metrisch und sprachlich durchaus in Ordnung ist) wird für *warabbi 'l-'Uzzā* ursprünglich etwa *la'amru 'l-'Uzzā* oder dgl. gehabt haben: „bei der seligen 'Uzzā und bei dem Gott, vor dessen Haus Šarīf liegt“ d. i. wohl Hubal.

Ein Gott, der in älterer Zeit eine viel grössere Rolle gespielt hat als später, ist دو الشرى *Δουσαρης* דו שרה . Er wurde dem Dionysus gleichgesetzt⁴⁾. Dazu passt wohl, dass sein Fest im Soada am 30. Lous (= אב) war, d. i., wenn die betreffende Inschrift nach dem Kalender von Bostra rechnet, am 18. August, wenn nach einem anderen, eher noch etwas später, also zu einer Zeit, wo in jenen Gegenden des Dionysus Hauptfrucht, die Traube, reif ist, und nicht weit von der israelitischen Erntefeier (dem Laubhüttenfest). Den Namen des Gottes leitet Wlh., wohl mit Recht, von einer Landschaft ab. Wir kennen 2 oder 3 Oertlichkeiten Namens אֶשְׂרָא ⁵⁾; der Gott kann aber auch nach einer uns unbekannten

1) Aus den Worten des Castellus „ مسمعة quoddam placentarum genus BB“ schliesst Wlh. zu viel; das hat gewiss nichts mit der Sonne zu thun. Wenn uns die betreffende Glosse erst vorliegt, wird sich wohl zeigen, dass die Form entsteht und مسمعة „Sesam“ oder eine Ableitung davon zu lesen ist. *

2) Der zweite Vocal ist wahrscheinlich nur durch den Guttural hervorgerufen wie in تَحْمَة , s. Tha'lab's Fasilh 32, 6. — Bei pers. Dichtern قَوْز und قَوْز , s. ZDMG. 12, 99, 6. 13, 458, 7.

3) قَوْز in der Glosse über die Venusnamen stammt allerdings, wie schon das zweite ق zeigt, erst aus der arabischen Schriftsprache.

4) Vgl. den sorgfältigen Aufsatz von J. H. Mordtmann ZDMG. 29, 99 ff.

5) Ob das Wort in الفرات شري Eigenname ist, steht dahin. In dem Verse

$\text{لُعِنَ الْكَواعِبُ بعد يوم لقيْنِي [وصلنني]}$

$\text{بشرى الفرات ولبلة بالجوسق}$

könnten tiefsinnige Mythenforscher schöne Dinge über den *Δουσαρης* und die Jungfrau *Χαρβου* des Epiphanius entdecken! — Uebrigens ist es ungewiss, welcher Ort das Löwen-Šarā ist.

geheissen sein. Auf alle Fälle haben wir wieder nur ein Epitheton, welches uns über das Wesen des Gottes nichts lehrt.

Die Göttin ^{رُضَاءُ} d. i. „Wohllollen, Gnade“ begegnet uns auch schon in Palmyra in den Namen ^{נדרצו} und ^{רזנרצו}; mit Recht hat G. Hoffmann ¹⁾ letzteren dem Namen ^{ܐܘܪܝܫܐܝܢ} (Bischof von Ktesiphon in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) gleichgesetzt, so seltsam da das ^ר ist. Dagegen ist der nabatäische Personenname ^{רצונו} hiervon zu trennen ²⁾. — Dass dem Gott *alMuharriq*, der sich auch in dem Namen ^{عبد محرق} Diw. Ġarīr, cod. Lugd. fol. 109 a zeigt, Knaben geopfert seien (S. 53. 113), besagt wenigstens die angeführte Stelle meines Erachtens nicht. Ich übersetze: „legten ihm bei jedem einzelnen Stamme Nachkommenschaft bei“; so gab es eben einen Balch Sohn des alM. und ‘Amr Sohn des alM. Man darf vielleicht in „dem Verbrenner“ eine Form des Sonnengotts sehn. Der arabische Sonnengott schlechthin ^{شمس} ³⁾ ist vom aramäischen Himmelsherrn ^{ܒܠܫܢ} streng zu unterscheiden. Auf die Inschrift de Vogüé 16 darf man sich nicht für die Gleichsetzung berufen (S. 56), denn vom palmyrenischen Text der Inschrift ist bloss das ^ܐ sicher, und für Waddington's (2585)... *ΑΙΟΥ* liest Mordtmann (zu de Vogüé 16) ganz anders. — Ob man den alten *Hadad* auch als arabischen Gott anerkennen (S. 51) darf, ist mir doch noch recht zweifelhaft. Ich würde in dem willkürlich zurechtgestoppelten „klingenden Unsinn“ Jaq. 2, 101, 13 ^{عبد} lieber als Appellativ fassen: „und keine Todtentrauer giebt es für einen Gebrochnen (Jämmerlichen)“.

Mit der „Spreu von Gottesnamen“ findet sich Wlh. rasch ab (S. 60 ff.). Obwohl wir von diesen Göttern so gut wie gar nichts wissen, wäre es doch zweckmässiger gewesen, er hätte alle Namen, deren er habhaft werden konnte, wenigstens aufgezählt, mit Bezeichnung der Quelle (und natürlich mit Ausschluss der ganz ver-

1) Pers. Märtyrer S. 21. Entstellt und umgedeutet bei Barh., Hist. eccl. 2, 42 ^{ܐܘܪܝܫܐܝܢ}.

2) Die koränische Schreibung ^{الرَّبُّوا}, ^{رَبُّوا} (= ^{رَبًّا}, ^{الرَّبَّاءُ}) giebt keine richtige Analogie für ^{رצונו} = ^{רצו}, denn im Korän wird dem auslautenden ^ו, ^ו, *au* regelmässig ein müssiges ^י angehängt, im Nabatäischen nicht.

3) Aramäisch wohl auch im palmyr. ^{ܫܡܫܐ} Mordtmann 13 für ^{ܫܡܫܐ}, wie Halévy ^{ܒܪܫܐ} durch ^{ܒܪܫܐ} erklärt hat.

kehrten Angaben). Neben dem aus *عبد الشارق* erschlossenen *الشارق* hätte z. B. wohl *نريح* Jaq, 2, 720, 18 deutliche Erwähnung verdient; wahrscheinlich ist dieser wie jener der Gott der aufgehenden Sonne: *نريح* = *ܢܪܝܚ* = *ܢܪ*.

Einige Wesen betrachtet Wlh. als Götter, die mir keine zu sein scheinen. *Θεῶν Ουασαιαθου* Wdd. 2374; *Θεῶν Ουασαιαθου* (*πατρὶς Θεάνδρις*) CIG 4609 übersetze ich bis auf Weiteres „dem Gott des Uaseath“ (*واسعة*?)¹⁾ und stelle es zu den Fällen, die ich zu Euting's nabatäischen Inschriften S. 62 f. besprochen habe²⁾. Der nicht seltne Mannsname *Μόνιμος* (*Μόνημος*) ist wohl nicht = einem Gottesnamen *منعم*, sondern = *ܡܢܥܡ*, wie sich ao. 473 ein Syrer nennt (Wright's Aphraates, Vorrede S. 12)³⁾. — Der palmyrenische Gott *ܘܪ* beruht auf einer äusserst unsichern Lesung (d. V. 117). — *عبد قُصَيّ* als Name eines früh ausgestorbenen⁴⁾ Geschlechts ist gesichert nicht durch Baiḍāwī, aber durch Ja'qūbī 1, 278, 4. Dass *قُصَيّ* ein Gott war, steht damit aber noch nicht fest, wie ich denn auch das nabatäische *ܩܠܝܐ* nur als Personennamen ansehen kann: *ܩܠܝܐ* ist wahrscheinlich *آل قُصَيّ*. — *ذو الكعبين* Agh. 20, 23, 25 ist allerdings dasselbe wie *ذو الكعبات* (S. 63), ja wahrscheinlich ist jenes nur falsche Lesart für dieses, denn nicht bloss hat die eine Berliner Handschrift an der Stelle *الكعبات* (s. Orient und Occident 1, 704), sondern auch der davon unabhängige Text des Bekri 46, 1. Dieser Ausdruck stammt aber nur aus dem oft citierten Halbvers *والبيت ذي الكعبات*⁵⁾ *من سندان*.

1) Dieser Personennamen erscheint vielleicht CIG 4516 als *Ο(α)σ(α)θου* (Genitiv). Waddington 2562 g ergänzt *Ο(α)σ(α)θου*.

2) Auch *Θεῶν Ανωου* Wdd. 2455 f. würde ich so ansehen, wenn nicht Form und Wortstellung in Wdd. 2392 f. diese Deutung ausschliessen.

3) Eb. wird ein Andrer in gräcisierter Form *ܡܢܥܡ* *Μόνιμος* (Vocativform) genannt.

4) Ibn Doraïd 56 ult. 97, 7.

5) Die Var. *ذی الشرفات* „mit Zinnen“ stellt an die Stelle der dunkeln Bezeichnung „mit Knöcheln“ (?) „Würfeln“ (?) eine leicht verständliche.

es ist also Attribut eines Schlosses und keineswegs ein Gottesname. — Auffallend ist's, dass Wlh. in den ehrenden Worten „die Söhne des heiligen Monats“ Söhne eines Gottes sucht (S. 5, 1). — Die seltsamen griechisch geschriebenen Götternamen Wdd. 2574 sehn bei Mordtmann S. 47 ganz anders, aber nicht weniger wunderlich aus. Von solchen Namen wäre noch *Ρεγα* Wdd. 2440 und *Εθω* Wdd. 2209 = Wetzstein 19 zu erwähnen (beide im Dativ).

Völlig einverstanden bin ich darin mit Wlh., dass es fast durchweg unmöglich ist, die eigentliche Bedeutung der verschiedenen arabischen Götter zu ergründen. Nur die Verehrung einiger Himmelskörper und einiger abstracter Begriffe, die aber gewiss sehr concret aufgefasst wurden, ist sicher. Auf keinen Fall dürfte man es versuchen, die arabischen Götter durch eine förmliche Mythologie zu verknüpfen. Es hat zwar nicht ganz an echten Mythen gefehlt; das zeigt z. B. die Bezeichnung des Regenbogens als „Bogen des Quzah“ d. i. des schon bei den Edomitern als *Κοζε* verehrten Gottes, dessen Berg mit einer *مقدسة* Feuerstätte(?) darauf auch beim *Hagg* eine gewisse Rolle spielte¹⁾: aber eine entwickelte Mythologie haben die Araber gewiss nicht gehabt. Freilich scheint sich mir Wlh. gegen eigentliche mythologische Spuren gar zu ablehnend zu verhalten. Wenn von Töchtern der 'Uzzā und von Töchtern Allah's die Rede ist, so sehe ich nicht ein, warum wir das nicht nach dem Wortlaut nehmen sollen, und so möchte ich nicht mit ihm leugnen, dass sich die Araber die weiblichen Gottheiten auch sexuell als weiblich gedacht hätten. Darin hat aber Wlh. entschieden Recht, dass er die hohe Bedeutung *Allāh's*, des Gottes *κατ' ἐξοχήν*, schon für die Zeit vor Muhammed stark betont. Er verweist dabei auch auf die zahlreichen Redensarten, worin Allah vorkommt; zu diesen kann man noch das beliebte *لله تبارك* fügen. Wie die

Araber, die einst nach Herodot gleich andern Semiten ein Götterpaar als höchste Wesen verehrten, dazu gekommen sind, allmählich einen Gott an die Spitze zu stellen, ist dunkel. Resultat eigner Speculation war das gewiss nicht. Vielleicht trifft Wlh. das Rechte, wenn er annimmt, dass Allah „der Gott“ bei verschiedenen

1) S. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest 157. — Wlh.'s Vermuthung, der bogenführende Quzah sei mit der Zeit an die Stelle des Bogens selbst getreten, der in *Kos* (= *قوس*) von *Κοσβατανος* u. s. w. ausgedrückt sei (S. 77), kann ich nicht billigen. Schon die Schreibung *קס כח* mit *ס* ist dieser Annahme nicht günstig, und wie sollte der „Bogen“ wohl selbst Gottesname sein? Ebenso ist der Zusammenhang von *קס* wie von *قوس* mit *قيس*, *קישא* (קישא) höchst bedenklich.

Stämmen ursprünglich verschiedene Wesen bezeichnet und dass erst die gleiche Benennung die Identificierung hervorgerufen habe. Dass der Allah der Mekkaner „der Herr des Hauses“ eigentlich Hubal¹⁾ war, hat viel für sich.

So viel lässt sich überhaupt feststellen, dass schon des Propheten Zeitgenossen keine klaren Vorstellungen über ihre Götter hatten und dass sie nicht daran dachten, dieselben stets vor Augen und im Herzen zu haben. Oder doch vielleicht vor Augen. Denn Götzenbilder gab es viel, Zauberspek war stark getrieben, und der Cultus ward von dem conservativen Volke geübt, nicht aus Herzensdrang, sondern „weil ihn die Väter geübt hatten“. Sicher erwartete man dabei allerdings auch, dass die Götter sich gelegentlich dankbar erweisen würden. Von diesem Cultus wissen wir etwas mehr als von den Vorstellungen über die Götter. Das kommt hauptsächlich daher, dass Muhammed ein grosses Stück des heidnischen Gottesdienstes in seine Religion herübergenommen hat, halb der Noth gehorchend, halb und noch mehr dem eignen Trieb; er konnte dabei allerdings noch nicht ahnen, dass diese dem innersten Wesen seiner Religion widersprechenden²⁾ Bräuche für die Concentrierung und Weltstellung seiner Religion von unermesslicher Bedeutung werden sollten. Wlh. legt nun dar, dass sich die Hauptstücke des mekkanischen Cultus, Verehrung heiliger Steine, heiliges Gebiet, Umgänge, Festzüge, Schlachtopfer, gewisse Ausrufe an andern Stellen Arabiens ganz ähnlich wiederfinden³⁾. Ferner zeigt er, dass die verschiednen Cultusstätten der Gegend von Mekka ursprünglich nicht in so engem Zusammenhang mit einander standen wie später, und dass namentlich der Ḥaǧǧ nach dem 'Arafāt, der ja ausserhalb des heiligen Gebiets liegt, von den Umgängen um die Ka'ba ganz unabhängig war. Auch waren die Bräuche der verschiedenen Stämme, die an den grossen Festen theilnahmen, noch durchaus nicht gleichförmig.

Schon vor Muhammed hat Mekka eine äusserst wichtige Stellung

1) Gegen die Erklärung des nabatäischen 𐤁𐤁𐤋 Euting nr. 3 durch ھُبَل

lässt sich kaum Etwas einwenden. Die Namen der Form فَعَل waren bei den alten Nordwestarabern Triptota, cfr. 𐤆𐤁𐤋 Neh. 6, 6 = جُشَم und שַׁדַּךְ = Σαδῆς d. V. 24 (25) = سَعْدٌ. — Aber בַּהֲבֵל der Inschrift von Puteoli ist בָּהֵל.

2) Bekannt ist, dass 'Omar nur ungern dem schwarzen Steine seine Verehrung bezeugte, bloss weil es der Prophet auch gethan hatte.

3) Aber Kāzima gehört nicht hierher. Die S. 82 angezogene Stelle nennt diesen Ort nicht als Wallfahrtsort, sondern — gleichgültig ob mit Recht oder Unrecht — als Sammelplatz von Mekkapilgern wie in islamischer Zeit; das erhellt aus Z. 9 „wer ein Wallfahrer ist, setze seine Wallfahrt fort“.

für den grössten Theil Arabiens eingenommen. Mit den Festen hing die Heiligkeit gewisser Monate zusammen¹⁾. Beim grossen Pilgerfest wurde die Kalenderordnung verkündet, und diese Ordnung hatte weit und breit Geltung. So unvollkommen sie war, für die einfachen Araber genügte die Autorität der Wissenden. Von diesem arabischen Kalender hat Wlh. alles Wesentliche festgestellt. Nach Ausweis der Monatsnamen hatte das Jahr etwa mit dem Herbstäquinocmium begonnen und war das Pilgerfest ein Herbstfest gewesen, aber allmählich war das Jahr durch ungeschickte Schaltung so in Unordnung gerathen, dass gegen Muhammed's Tod hin die Herbstmonate in den Frühling fielen, die Frostmonate auf den August und September, der Gluthmonat (Ramaḍān) auf den December. Sicher hatte aber seit der Einnahme Mekka's durch Muhammed keine Schaltung stattgefunden, und ich möchte vermuthen, dass bei den vorübergehenden Wirren seit der Auswanderung des Propheten überhaupt kein Schaltmonat mehr eingeschoben sei; bei dieser Annahme würde sich herausstellen, dass sich zur Zeit der Hīḡra das Jahr nur um ungefähr 2 Monate verschoben und damals mit dem 16. Juli begonnen hätte²⁾.

Das grosse Ansehen des mekkanischen Haḡḡ wird dadurch noch deutlicher, dass uns ausdrücklich einige Stämme genannt werden, welche sich (grundsätzlich) nicht daran betheiligten. Von den Chath'am (im 'Asir-Lande) heisst es sogar, sie hätten die Pilgerkaravanen überfallen³⁾.

Dass Mekka schon während des Heidenthums eine solche Stellung erlangt hat, erklärt Wlh. hauptsächlich aus der geistigen Ueberlegenheit der Qoraīš. Ich möchte diese sogar fast noch mehr be-

1) Die Opfer im heiligen Monat Raḡab erwähnt die interessante Stelle: (die Rosse sind blutbedeckt) *كَانَ عَنَاقِبُهَا أَنْصَابٌ تَرْجِيْبُ* „als wären ihre Häuse Opfersteine bei der Raḡab-Feier“ Mufadd. 20, 20 (vgl. Gauh. unter رجب).

2) Von der Woche haben die alten Araber, deren lebendiger Zeitweiser der Mond war, gewiss nur wenig Gebrauch gemacht. Ich muss daran festhalten, dass die Einrichtung der Woche, einer absolut unveränderlichen, von Monat und Jahr ganz unabhängigen Periode, die Erfindung hochgebildeter Leute im grauen Alterthum sein muss, dass uns schon dieser Umstand auf die alten Sternkundigen Babels hinweist und dass dies durch den, von Wlh. (S. 173) auffallenderweise geleugneten, Zusammenhang der Woche mit den 7 Planeten bestätigt wird. Woher soll wohl die Heiligkeit der Siebenzahl stammen als von der Zahl der Planeten? — Der Kalender von Ba'albek war gewiss nicht arabisch (S. 97). In *Γελων* (Var. *Πελωμ* und *Τελωμ*) steckt irgend eine Entstellung von כסלו oder כסלול (palm.), etwa *NECASSIN*. — Die Angaben des Simplicius (S. 98) haben für den Kalender von Mekka keinerlei Bedeutung; er spricht vom Jahr der Bostreuer, das am 22. März begann, und einem seculidischen, das in Damascus galt.

3) Maqrizī's *البشر الخبير* Theil 2 (Strassburger Hdschr.).

tonen als er. Das Heiligthum am Zenzem-Brunnen mag sehr alt sein, aber eine centrale Stellung hatte dies öde Thal vor der Ansiedlung der Qoraiš gewiss nicht. Dass dort eine ganze Reihe grösserer Stämme einmal gewohnt hätten, ist blosser Theorie. Die Chuza'a, auch nachher noch in der Nähe ansässig, mögen wirklich einst das Heiligthum verwaltet haben, und Ğorham als Genossen der Qoraiš und Erbauer der Ka'ba kennt noch Zuhair 16, 16, wie Spätere Reste der Ğorham an der Seeküste Azraq 54: alles Andre ist mehr als zweifelhaft. Allerdings scheinen aber manche Stämme, die später weit von Mekka sassen, in nicht allzu entlegener Zeit das südliche Hiğaz oder das südwestliche Neğd bewohnt zu haben.

Scheinbar im Gegensatz zu Wlh., aber im Grunde in Uebereinstimmung mit seinen Darlegungen, bleibe ich dabei, dass die Araber zu Muhammed's Zeit wenig fromm waren ¹⁾, wenn sie auch als echte Semiten die Anlage zu excessiver Frömmigkeit in sich trugen. Selbstverständlich wurden sie aber von allerlei Aberglauben beherrscht, der vielfach näher oder weiter mit der Religion zusammenhing. Der Glaube an die Ğinn ²⁾ war sehr lebhaft, und der Zauberer (Kāhin) spielte eine grosse Rolle. Wlh. stellt eine Menge interessanter Züge solchen Aberglaubens zusammen; natürlich liesse sich aber noch dieser und jener hinzufügen. So der unter dem Banne eines Zauberers stehende ihm „folgende“ Geist, sein تابع Ibn Hišām 98 paen. 99, 3 (= Tab. 1, 1076 ult. 1077, 5) u. s. w. ³⁾. Ferner die Vorstellung, dass der Geist des Erschlagenen als Eule nach Tränkung (durch das Blut des Mörders oder eines seiner Geschlechtsgenossen) ruft. Von den beiden dabei gebrauchten Ausdrücken bedeutet عصفور eigentlich

1) Das von Wlh. (S. 192) angeführte Beispiel, welches den Beduinen als frommer erscheinen lässt denn die Städte, zeigt in Wirklichkeit nur, dass die zunächst interessierten Qoraišiten als kühl verständige Leute die Lage richtig begriffen, während der Beduine zu wenig einsichtig war, hier das alte Herkommen einmal aus den Augen zu setzen.

2) Das Wort ist echt arabisch (gegen S. 175). Von dem lateinischen *Genius* unterscheidet sich der *Ĝinn* schon begrifflich durchaus; dazu liefe es wider alle Analogie, dass grade ein solches lateinisches Wort zwar nicht ins Griechische und Aramäische, wohl aber ins Arabische eingedrungen wäre. جِنّ

جَانّ gehört natürlich zum äthiop. *gānēn* und steht vielleicht auch mit äthiop. *gannāwē* „(Götzen-)Priester“ und syr. *genjāthā* (irgend eine Art heidnisches Heiligthum bezeichnend) in Verwandtschaft; sowohl جِنّ wie جَانّ ist „bedecken“.

3) Weniger ursprünglich ist wohl die Anwendung dieses Namens auf den bösen Geist in einem Besessenen Ibn Hišām 186, 9. 188, 6.

nur „Schädel“, صدی „Schall“, resp. den „Widerhall“, aber es lässt sich nachweisen, dass sich schon die alten Araber unter عامّة und صدی jene Todteneule vorstellten¹⁾. — Mit gutem Grund hat sich Wlh. bei der Besprechung des Aberglaubens nicht streng an die Heidenzeit gehalten, da ja derartige Sachen vielfach das Heidenthum überdauert haben.

Was wir von altarabischem Glauben und Gottesdienst wissen, verstattet manche Vergleichung mit der Religion andrer Semiten. Theilweise ist da eine selbständige Entwicklung aus gemeinsamer Wurzel, Einiges haben die Araber von verwandten Völkern entlehnt, oder sie haben sich wenigstens durch sie beeinflussen lassen. Hierbei wären nun wohl zunächst die Sabäer ins Auge zu fassen. Die Wenigen, welche deren Denkmäler genauer kennen, vermöchten gewiss manche Uebereinstimmungen, Parallelen und Entlehnungen anzugeben; aber freilich trotz der Menge sakraler Inschriften wird unsre Kenntniss der sabäischen Religion doch immer recht unvollständig und unlebendig bleiben, und es wird auch kaum je gelingen, den sabäischen Götterdienst und den der andern Araber deutlich auseinander zu halten. — Etwas mehr Gewicht hätte Wlh. vielleicht darauf legen können, dass der bei den Arabern so beliebte Steincultus einst auch bei den Nordsemiten sehr verbreitet war. Dass der heilige Stein Jacob's in Bethel, der zwar nicht mit Blut bestrichen, aber gesalbt wird, ursprünglich auch ein Idol ist, wird ziemlich allgemein zugegeben; vgl. ferner u. A. den Götter-Stein von Hims Herodian 5, 3 und die heiligen Steine, über die der Syrer Lucian spottet Concil. deor. 12. — Die Beschneidung war bei den Arabern so allgemein wie bei den Israeliten; auch die Azd haben davon keine Ausnahme gemacht. Der S. 154 angezogene Vers Agh. 13, 51, 27, der behauptet, dass (nicht etwa bloss die Azd, sondern) alle Abkömmlinge Qaḥṭan's, d. h. reichlich die Hälfte aller Araber, unbeschnitten seien, lügt auf eine groteske Weise, die aber in einem arabischen Schmähgedicht nicht befremdet²⁾.

1) Dass صدی „Gehlen“ bedeute (S. 161. 164), ist erst von Gelehrten ausgeklügelt. — Im Jerus. Targūm I Num. 14, 16 steht צרניא für eine Eulenart (תרנאי); aber das ist eine falsche Lesart für צרניא, und hat also mit unserm Grabvogel nichts zu thun.

2) عِلج „Barbar“ (Immer despectierlich) heisst nicht etwa „Unbeschnittner“ (S. 215). Das dazu gestellte äthiopische Wort 'elgat bedeutet zunächst das Anpacken, den Sieg, dann den Phallus, welchen die Abessinier als Siegeszeichen dem Ueberwundenen abschneiden. Die Vorhaut könnten sie schon deshalb ihren Feinden nicht gut abnehmen, weil diese fast alle schon beschnitten sind. So nahe es liegt, عِلج „Barbar“ aus צרניא „stammelnd“, mandäischem

Vortrefflich beleuchtet Wlh. die Uebereinstimmung der arabischen Opferbräuche mit den altisraelitischen und die Aehnlichkeit der Entwicklung auf beiden Seiten. Auch die Haarschur ward, wie er zeigt, dort wie hier in fast gleicher Weise geübt. Anders war es aber in Byblus (S. 117 Anm. 2), denn da war die Haarschur ein Trauerzeichen (Lucian, *Dea Syra* 6); auch in Hierapolis schor sich der Pilger beim Beginn der Feier (eb. 55). — Manche Abweichungen erklären sich wohl aus der Natur des Landes. Die Araber waren meist viel zu arm, um mit Weihrauch um sich zu werfen und gar grosse Holokausta darzubringen (S. 111); wer ein Kameel opferte, wollte doch davon leben und leben lassen.

Rücksichtlich der S. 165 aufgeführten alten Termini des Cultus habe ich Einiges zu erinnern. Das Hebräische und Aramäische stimmen auf diesem Gebiet nicht grade vollständig überein. סגר kennt das Hebräische bloss als aramäisches Lehnwort¹⁾; ob es im Arabischen echt ist, steht auch dahin. סך bedeutet im Aramäischen nur „giessen“ ohne jede Beziehung auf den religiösen Ritus. Auch im Arabischen heisst نسي noch begiessen (Jaqu. 3, 628, 7, wo nach Gauh. *nusikat* zu lesen); als religiöser Ausdruck wird es also auch da ursprünglich das Trankopfer oder eher das Ausgiessen des Opferblutes bezeichnet haben²⁾. — Wie das Hebräische beweisen soll, dass דג ursprünglich „den heiligen Reigen“ bedeute (S. 106), sehe ich nicht ein; aus 1. Sam. 30, 16 folgt das doch nicht; da genügt die Uebersetzung „feiern“. Mit Sicherheit komme ich bei dem gemeinsemitischen דג nirgends über „Festversammlung“ hinaus³⁾.

נלנל zu erklären, so zeigt doch die reich entwickelte Wurzel im Arabischen keine Spur dieser Bedeutung; wir haben uns mit عَلَج „plump, ungeschlacht“ zu begnügen.

1) Es findet sich nur 3 mal im zweiten Theil des Jesaias.

2) Die Bedeutung „messen“ ist im Arabischen bei ماسع erst aus dem Aramäischen entlehnt, s. Siegm. Fraenkel 282. — עננר, das im Hebr. nur in Spuren vorhanden, ist im Aram. sehr lebendig.

3) Wie weit die mancherlei Bedeutungen der Wurzel חגג im Arabischen und Aethiopischen (einschliesslich des Tigre) mit unserm חג zusammenhängen, lasse ich dahin gestellt. Im Syrischen nimmt *haggâ* ausser „Festversammlung“ noch die Bedeutung „Anhäufung von Menschen“ überhaupt an (vgl. Efr. 2, 394 A; Joh. von Tella [Kleyn] 73, 21). — Interessant ist der Gebrauch der Femininform حَجَّجَة eben für das Fest der Araber دڨڨڨڨ Ab. zara 11b gegen unten. — Zu trennen ist natürlich hiervon das aram. חנג „tanzen“, das zu حنح „abbiegen“ Ibn Hišâm 618, 14 gehören wird: חנינג „Tanz“ im Targûm und Talmûd (auch Pes. 111 a und Sabb. 54 b oben ist es „Tanz“); mand. חנינג

Die Araber hatten bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts ausserordentliche geistige Fortschritte gemacht wie nicht leicht ein Volk in so ungünstigen Wohnsitzen. Sie waren ihrer alten Religion entwachsen und liessen diese daher fast ohne Widerstand fallen, als sich ihnen der Islām mächtig imponierend darbot. Allerdings, im Vorbeigehn gesagt, vertauschten auch die meisten christlichen Araber ihr Christenthum ohne jedes Bedenken mit dem Islām, der ihrem Wesen viel besser zusagte¹⁾. Auf die Fortschritte der Araber und ihre Vorbereitung zum Islām haben fremde Einflüsse sehr bedeutend eingewirkt; beim Propheten selbst liegt dies auf der Hand. Wlh. ist wohl im Recht, wenn er die Einwirkung des Christenthums in diesem Process etwas stärker hervorhebt gegenüber der des Judenthums²⁾; doch ist zu bedenken, dass das Christenthum, welches hier in Frage kommt, durchaus semitisch, ganz auf jüdischer Grundlage erwachsen ist. Auch wenn wir Wlh.'s Ausführungen beipflichten, dürfen wir doch immer noch behaupten, dass der Islām die einfachere, consequentere Vollendung des A.T., die eigentliche semitische Religion ist³⁾. Uebrigens sind die Juden auch direct für Arabien von grosser Bedeutung gewesen. Leider hat Wlh. die bestimmten Angaben übersehn, wonach die Juden bei Medina überwiegend aus bekehrten Arabern bestanden. Nach Ja'qūbi 2, 49 gehörten die Naḍir, nach eb. 52 die Quraiza zu den Gūdham (deren Mehrzahl christlich war); so erklären sich die rein arabischen Namen dieser Stämme. Nach Bekri 21 waren einige der Bali in der Gegend von Taimā zum Judenthum übergegangen. Der gefeierte السّمُوعِل بن عَادِيَا, schon durch seinen Namen deutlich als Jude bezeichnet, war doch nach guter Ueberlieferung arabischen

S. R. 1, 225, 7f. und wohl auch 105, 4; neusyrisch *lyggā*, *lygge* in Socin's Texten 103 ult. 104, 1. 156, 3 u. s. w. — תִּלְגָּה Hiob 30, 7 (s. Barh. dazu und Gramm. 2, 94) ist eine falsche Lesart für תִּלְגָּה.

1) Es macht keinen grossen Unterschied, wenn ein Stamm, der zufällig christlich geblieben ist, erst nach anderthalb Jahrhunderten bei der ersten Gelegenheit das Versäumte nachholt Ja'qūbi 2, 480. Und doch reden einige Stellen bei Kirchenschriftstellern recht beweglich von der inbrünstigen Anhänglichkeit saracenischer Stämme an das Christenthum oder an diese oder jene christliche Partei.

2) Die Form عيسى für „Jesus“ ist aber jüdisch. Mein Freund Landauer erklärt sie mir schlagend aus יֵשׁוּעַ; so nannten jenen die Juden in bitterm Spott, und Muhammed oder seine Vorgänger nahmen das bona fide hin, wie die gehässige Bezeichnung Rom's als Edom ja auch Christen und Muslime zu der Annahme geführt hat, die Römer stammten von Isaac ab.

3) Natürlich leugne ich aber nicht, dass der Hellenismus zu der geistigen Bewegung Vorderasiens, aus der u. A. das Christenthum wie der Islām hervorgegangen sind, wesentlich beigetragen hat.

Blutes¹⁾. Dass die Juden, welche in Jemen, in Abessinien und bei den Chazaren so gewaltige Propaganda machten, auch im Hiğaz viele Proselyten gewonnen haben, kann gar nicht befremden.

Auf die obsuren christlichen Secten möchte ich nicht so viel Gewicht legen wie Wlh. Im Ganzen aber kann ich seiner Auffassung des grossen Vorgangs, wie das arabische Volk durch inneren Fortschritt und auswärtigen Cultureinfluss dem Islām entgegenreifte, nur beistimmen; auch dem, was er über Muhammed's unmittelbare Vorgänger, die Hanife²⁾, sagt, die er nicht als eine geschlossene Vereinigung ansieht

Arabische Verse sind oft recht schwer zu verstehn; das gilt auch von einigen aus der grossen Zahl der von Wlh. verwertheten. So ist fraglich, was Jaq. 2, 789, 6 (Wlh. 54) die letzten Worte *معهم* bedeuten; sonst übersetze ich: „und zu ihrem Schaden half (mir) ‘Abdallah und mit Leuten wie ‘Abdallah . . . ich . . .“. — Unmöglich ist es mir, in den Vers Jaq. 1, 340, 13 (S. 58) eine grammatische Construction hinein zu bringen³⁾. — Bei dem Vers Jaq. 1, 341, 5 (S. 59) liegt u. A. eine Schwierigkeit in *كراع*, das nicht „Fuss“ heisst. Mehrere Stellen verbessert Wlh. sehr gut; unnöthig ist aber die Aenderung Jaq. 3, 94, 14 (S. 56), wo ich übersetze: „er (Su'air) selbst giebt ihnen keine Erlaubniss, indem er redet⁴⁾“ und Agh. 13, 2, 16 (S. 128), wo nach *لولا* ja nur ein Nomen stehn darf, also *أسمهم* auszusprechen ist: „wären nicht die Antheile des Ibn Muḥarrir“⁵⁾. — Jaq. 4, 337, 19 lese ich statt Wlh.'s Aenderung (S. 23) *لا تتل* „du wirst nicht entrinnen“; das ist eigentlich gar

1) Kāmil 89, 2; Ibn Doraïd 259, 12; Ham. 54, 14, vgl. Agh. 19, 98.

2) Der Name bleibt allerdings dunkel. Keiner der S. 208 angeführten Verse ist klar; bei dem dritten läge es näher, im Hanif grade den Magier zu sehn, denn *القس* ist der christliche Priester. Dagegen bedeutet *hanif* Kāmil 131, 4 = Iqd³ 3, 88, 8 v. u. im Munde eines arabischen Christen vor Muhammed sicher „Heide“, und von dieser Bedeutung muss man doch wohl ausgehn.

3) Auch mit der Veränderung von *الذى* in *والدى* käme man kaum weiter.

4) *ما أن* ist immer nur so viel wie die einfache Negation.

5) Auch in der prosaischen Stelle Jaq. 4, 781, 2 (S. 19 Anm.) scheint mir Alles in Ordnung zu sein.

keine Abweichung vom Ueberlieferten. — AlKumait (Dichter der Omaidenzzeit) sagt Ibn Hišām 55 (S. 23): „und einige Stämme hatten geschworen, sie wollten der Manāt nicht den Rücken wenden und sich abkehren“. — Jaq. 4, 338, 1 = Ibn Hišām 871, 3 v. u. (S. 26) bedeutet nach meiner Ansicht: „die, welche im Feuer aufgegangen und verbrannt ist, ohne dass bei ihren (heiligen) Steinen gekämpft wäre (يقاتل), ist nichtig“. — Balādhori 261, 20 besagt nichts über die Auffassung der Gestirne als Gottheiten (S. 172); schon das Metrum zeigt ja, dass أَوَّلَى النُّجُومِ „die ersten der Sterne“ auszusprechen ist (nicht *ūlī*).

Ich füge hierzu noch einige sprachliche Anmerkungen. Dass Oatdos Wdd. 2472 mit Aedōs עֵידוֹ עֵאֲדוֹ identisch sei (S. 4), bezweifle ich sehr. — An den Eigennamen عوض أمسى Agh. 12, 52 paen. glaube ich nicht; im Vers ist أمسى Verbum, aber die ganze Stelle ist schwer verderbt, wie das Hinken der beiden Verse zeigt. — Die רב־עַמּא des Dusares ist keineswegs soviel wie Ka'ba (S. 70); das Wort gehört nicht zum Zahlwort „vier“, sondern heisst „Lager“ (רִצּוֹן רֶבֶץ). — Unwahrscheinlich ist mir die Zusammenstellung von عَبَّعَبَ (عَبَّعَبَ?), der Höhle unter dem Idol, mit äthiopischem 'am'am (S. 101), denn das bedeutet nur *πηλός*. — Vermuthungen wie die, dass zwischen جَمْرَة und جَمَّة ein etymologischer Zusammenhang bestehe (S. 109), sollten lieber nicht ausgesprochen werden. — Ob رَبُّ, das zunächst den zum Aus schmieren der Schläuche dienenden Bodensatz der (flüssigen) Butter bedeutet, wirklich von fremder Herkunft ist, wie arabische Philologen annehmen, scheint zweifelhaft (S. 121). — Die Nisba von أَجْدَارِي lautet عامر الأجدار; darum darf der Name schwerlich „Mauerbauer“ übersetzt werden (S. 129). — عَفْرِيت ist Sūra 27, 39 männlich und wird meines Wissens auch später immer für männliche Wesen gebraucht; es bezeichnet ja grade besonders die Princessinnen raubenden mächtigen Geister; dass das Wort eine Femininendung trägt, macht es nicht zum Femininum¹⁾ (S. 135). —

1) Das entsprechende weibliche Wesen heisst in 1001 Nacht عَفْرِيتَة.

Schade, dass die Spur des Moabiter- und Ammonitergottes 𐤌𐤓𐤕 bei dem späten Hauranier (S. 169) so unsicher ist! Wdd. 2220 hat *Καποσελο(ς)*, nicht *Καμοσελος*; bei Burton und Drake nr. 120 weisen die ersten 3 Buchstaben auf etwas ganz Andres hin, und Waddington bezeugt selbst, dass die Schriftzeichen „embrouillés“ sind. Dazu liegt der Fundort (el Mušennef am Nordost-Abhang des Haurângebirges) ziemlich entfernt von Ammonitis. — Sicher ist كلاب Ham 581, 8 nur ein Schreibfehler für كلب (S. 177).

— Meinen Einfall, dass وَجَدَكَ „bei deinem Grossvater“ bedeute (S. 179), habe ich selbst schon längst aufgegeben, seitdem ich syrische Schwurformeln wie به وهدك قلحك kenne — Ueber den Anfang von Sûra 96 kann man verschiedene Meinungen haben, aber ich denke, fest steht, dass الذی علم بالقلم nur bedeutet „welcher (den Menschen) das Schreibrohr (= den Gebrauch des Schreibrohrs) lehrte“, nicht „belehrte durch das Schreibrohr“ (S. 211). — تهليل bedeutet Kâmil 628, 6 „zurückschrecken“ (S. 214) wie Mufadd. 25, 29. 31, 10; Ham. 96, 14; Bânat Su'âd v. 57 (Guidi S. 203); eigentlich „aufschreien“?

Doch genug der Einzelheiten! Ich betone noch einmal ausdrücklich, dass ich mit Wlh. in der Beurtheilung der Hauptsachen fast durchweg übereinstimme. Seine Neigung zur Geschichtsconstruction tritt in diesem Buche nur selten in einer Weise zu Tage, die Bedenken hervorrufen könnte. Dass das Werkchen gut geschrieben ist, versteht sich von selbst. Von der früheren übersprudelnden Keckheit zeigen sich nur noch Spuren, aber frisch bleibt Wlh. immer.

Anhang.

Wlh. eröffnet die Schrift mit der Behandlung der arabischen „theophoren Namen“ d. h. der Eigennamen, worin ein Gottesname vorkommt oder vorzukommen scheint. Er unterscheidet mit Recht solche Zusammensetzungen, die noch ganz lebendig, von solchen, die im Aussterben begriffen sind. Zu letzteren gehören die mit أمرؤ „Mann“, das sich ausser in أمرؤ القيس übrigens noch in أمرؤ مناة Bekri 18, 13. 31, 19 findet. Von diesen Zusammensetzungen ward gar häufig das zweite Glied ganz weggelassen. Ob aber der Ham. 461 v. 6 f. genannte Zaid Manât wirklich derselbe ist wie der sonst gewöhnlich Zaid al chail genannte Zaid (S. 4), scheint mir zweifelhaft. Noch mehr beanstande ich, dass umgekehrt القيس oder أمرؤ القيس für أمرؤ القيس gesagt werde (S. 213). Dass Amraalqais

23, 1; Hārith Moall. v. 50 oder v. 72 der Dichter gemeint sei, ist nicht zu erweisen, und der *Kaios* des Nonnosus ist gewiss ein anderes Mitglied dieser Familie.

Da ich schon vor sehr langer Zeit angefangen habe, altarabische Namen zu sammeln, welche mit عبد gebildet sind, so kann ich das Verzeichniss solcher bei Wlh. etwas vermehren, wie ich wiederum durch seine Liste etliche weitere habe kennen lernen. Ausserdem hat Wlh. einige Namen aufgenommen, deren Richtigkeit nicht Stich hält. Ich gebe daher hier eine neue alphabetische Liste aller solcher Namen und zwar, wie Wlh., ohne Rücksicht darauf, ob das zweite Glied sicher ein Gottesname ist oder nicht. Ich beschränke mich aber auf die in der Litteratur überlieferten Namen mit Abschluss der inschriftlichen ¹⁾.

عبد الأسد ²⁾ .	عبد إله ³⁾ Ibn Dor. 303 ult.
عبد الأسود Agh. 11, 134, 19.	عبد باجر Bekri 207, 12, 14 ³⁾ .
عبد الأشهل.	عبد تيم Agh. 18, 163, 12.
عبد الله.	عبد الثريا.
عبد آل ⁴⁾ Muh. b. Habib 34, 15.	عبد الحجة Hamdani 54, 9. 119 ult. 120, 6.
عبد أمية Ibn Qot. 35.	عبد جشم Agh. 11, 64, 28 f(?).

1) Wlh. giebt einige wenige von letzteren; davon ist עבר שלמן (ZDMG. 22, 688) zu tilgen, denn diese beiden Worte aus de Vogüé 76 bedeuten „Schalmän hat gemacht“.

2) عبد الأزور Agh. 14, 68, 31 ist falsch. Ob der Mann عبد بن ضرار⁵⁾ oder الأزور⁶⁾ heisst, ist ungewiss, s. Ibn al Athir, Usd alghaba 3, 334, aber dass er ابن الأزور⁷⁾ war, steht durch den Vers Ham. 371, 27 fest. — عبد⁸⁾ — عبد الأجيب⁹⁾ Agh. 19, 102, 18 fasse ich als عبد¹⁰⁾ الأجيب¹¹⁾ — الأشد¹²⁾, das Wlh. mit dem unrichtigen Citat Agh. 14, 76, 31 belegt, ist sicher nur aus عبد الأسد¹³⁾ vorschrieben.

3) عبد باجر¹⁴⁾ ist nach dem Qāmūs ein Götze der Azd. — عبد بغيص¹⁵⁾ Agh. 16, 90, 30 ist falsch für عبد بن بغيص¹⁶⁾ Agh. 4, 115, 19. 155, 21 Ibn Athir 2, 14.

عبد الحجن Belādhori 471, 7; ابن دور Ibn Dor. 98, 7.
 ابن دور Ibn Dor. 223, 4¹⁾. عبد شمس.

عبد الحارث ابن قوت Ibn Qot. 34 u.s.w. عبد عامر Ibn Dor. 231, 12.

عبد حارثة⁵⁾. عبد العزى.

عبد الحاجر; nach Anderen عبد عمرو.

عبد الحاجر Ibn Dor. 237, 4 عبد عوف.

v. u. und Anm. 2). عبد غنم.

عبد الدار. عبد قضى s. oben S. 713.

عبد ثمان. عبد القيس und عبد قيس.

عبد ذى الشرى. عبد كثري Ibn Dor. 235, 6.

عبد رزاح³⁾. عبد كعب.

عبد رضاء⁴⁾. عبد الكعبة Tab. 1, 1073, 10.

عبد سعد Agh. 11, 171, 7. عبد كلال.

178, 16.

عبد سميع Agh. 18, 135, 22 (?). عبد محرق s. oben S. 712.

عبد الشارق. عبد المدان.

1) عبد الحجن Jaq. 2, 626, 4 ist Variante für عبد الحجن s. Ibn Dor. 1. c. — Eine andere Entstellung dieses Namens ist عبد الحمر Agh. 14, 74, 31, s. Tab. 1, 761, 10.

2) Aus أم عبد الحولا Wüstenfeld, Reg. 403, 1 darf kein Name عبد الحولا herausgelesen werden.

3) Es ist zweifelhaft, ob der Mann so, oder عبد بن رزاح oder عبيد بن رزاح heisst; s. Usd alghāba 5, 15 ult. 16, 1 und einerseits Wüstenf. 14, 25; Kremer's Wāqidi 158, andererseits Ibn Hišām 492, 17 f. und Wellhausen's Wāqidi-Uebersetzung.

4) عبد رضان bei Wüstenfeld ist nur ein Versehen für das gut bezeugte عبد رضاء Muh. b. Ḥabib 32, 10, 40 ult.; Ham. 229, 19; Hamdāni 98, 14.

5) عبد العزير Agh. 14, 76, 31 ist ein Fehler für عبد العزى.

عبد مُرارة Ham. 116, 23(?).	عبد نَجْم.
عبد المسيح.	عبد نُهْم.
عبد الملك Agh. 18, 187, 30(?).	عبد وَد.
عبد المطلب.	عبد هِنْد.
عبد مناف.	عبد ياليل.
عبد المنذر Ibn Hišām 544, 2.	عبد يزيد.
546, 11; Wüstenf. 15, 31.	عبد يَغُوث.
عبد مهن Agh. 3, 15, 12(?).	عبدِيل.

Strassburg i. E., November 1887.

Th. Nöldeke.

Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben von Carl Heinrich Cornill. Leipzig, Hinrichs, 1886. XII, 516 S. 8.

Es ist bekannt, dass seit *Ewald's* einschneidender Leistung vier neue grosse Grammatiken des Hebräischen erschienen sind, die in verschiedener Weise den Anspruch erheben können, unsere Erkenntniss dieser wichtigsten unter den semitischen Sprachen gefördert zu haben: die Werke *Olshausen's*, *Böttcher's*, *Stade's* und *König's*. *Olshausen*, einer der nicht nur bedeutendsten, sondern auch zuverlässigsten Gelehrten der jüngsten Vergangenheit, theilte in der Vorrede seines Lehrbuches unter dem 29. Juli 1861 mit, dass er „mit der Ausarbeitung eines Grundrisses der Syntax für den Druck gegenwärtig beschäftigt“ sei: mehr als zwanzig Jahre später ist er gestorben, ohne diesen „Grundriss“ veröffentlicht zu haben. Zur Vollendung von *Böttcher's* unentbehrlichem Werke hätte ein doppeltes Menschenleben kaum ausgereicht; *König* steckt noch tief in der Formenlehre, und auf *Stade's* zweiten Band zu rechnen darf man noch nicht ablassen: trotzdem ist es bezeichnend, dass wir in den letzten Jahrzehnten Formenlehren des Hebräischen genug (jede hat ja ihre Rumpelkammer für „abnorme Bildungen“), aber nie eine Syntax gesehen haben. Wie soll man auch heutzutage eine Syntax einer Sprache schreiben, deren Documente in einer gänzlich verwaorsten Gestalt vorliegen? Gesenius konnte das, indem er treulich verzeichnete, was dastand; *Ewald* wurde durch seine Phantasie über die Schranken kleinlicher philologischer Bedenken, oftmals zum Heile der Wissenschaft, hinweggehoben: aber jetzt geht das nicht mehr. Es ist möglich, durch unerschrockene Durchführung

des Accusativus adverbialis und des Appositionsverhältnisses über vieles hinwegzukommen, was im masoretischen Texte den semitischen Philologen unangenehm berührt: aber von sicherer wissenschaftlicher Erkenntniss kann man da nicht reden, so lange nicht die Aufgabe gelöst ist, an die Stelle des Abdruckes eines beliebigen — oder auch eines castigierten — Exemplares der masoretischen Vulgata einen nach philologischen Grundsätzen constituirten Text zu setzen. Es wird stets ein unvergessliches Verdienst *de Lagarde's* bleiben — ein Verdienst, welches durch die Schärfe seines Tones und durch die Art seiner Angriffe auf Männer des ersten wissenschaftlichen Ranges nicht ausgelöscht werden kann — dass er immer und immer wieder darauf gedrängt hat, zu solcher Textconstituierung die Quellen auszunutzen, die in so grossem Umfange theils schon vor Jahrhunderten, theils in neuerer Zeit, und nicht zuletzt von ihm selbst, erschlossen worden sind. Das Buch, dessen etwas verspätete Anzeige hier beabsichtigt wird, ist der erste Versuch, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Die Bedeutung eines derartigen Versuches muss, wenn er nicht gänzlich missglückt ist, auch für die Zukunft epochemachend bleiben; und die Beurtheilung, welche er bisher gefunden hat ¹⁾, zeigt, dass seine Wichtigkeit ihm die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden nicht ermangelt. Wenn ich es unternehme, auch an dieser Stelle diese Wichtigkeit hervorzuheben, so beschränke ich mich naturgemäss auf die rein philologische Seite; und ich beabsichtige, auch auf diese mich nur in beschränktem Umfange einzulassen: es hätte keinen Zweck, Bemerkungen zu wiederholen, die bereits von anderer Seite ausführlich vorgetragen worden sind.

Ich erwähne aus diesem Grunde nur kurz, dass C. seine von einer Uebersetzung und sehr ausführlichem kritischen Commentar begleitete Ausgabe mit umfangreichen Prolegomenen eingeleitet hat, in welchen er sämtliche ihm zugängliche Uebersetzungen seines Textes auf ihren textkritischen Werth hin prüft. Dass er nicht allein die Resultate, sondern auch das Material und den Gang dieser Untersuchung in ziemlicher Breite mittheilt, kann ich im Gegensatz zu anderen Beurtheilern nur gerechtfertigt finden: die Neuheit des Unternehmens, die manchen mit vorgefassten Bedenken zu erfüllen geeignet ist, macht es durchaus wünschenswerth, dass nicht durch apodiktische Behauptung, sondern durch umständliche Belege dargethan wird, inwieweit die Uebersetzungen — in erster (um nicht zu sagen einziger) Linie natürlich die LXX — neben dem

1) Mir sind, zum Theil durch die Güte meines Collegen *Cornill* selbst, folgende Besprechungen bekannt geworden: *De Lagarde*, GGA. 1886, S. 437; *Nestle*, Theol. Lit.-Ztg. 1886, 15. Mai; *Welthausen*, D. Litt.-Z. 1886, 2. Oct.; *Strack*, Theol. Lit.-Bl. 1886, 26. März und 2. April; *Kamphausen*, Theol. Arbeiten a. d. rhein. wiss. Prediger-Verein VII, 1 ff.; *Stade*, Lit. Cbl. 1887, 5. März; *Cheyne*, Academy 1886, Oct. 9; *Driver*, Contemporary Rev. 1886, Oct.; *Moore*, Andover Rev., 1887, Jan.

masoretischen Texte die Stellung selbständiger Zeugen beanspruchen können. C. kommt, nach sorgfältiger Prüfung der Art, in welcher der alexandrinische Uebersetzer des Ezechiel seines Amtes gewaltet hat, zu dem Ergebniss, dass übereinstimmender Ueberlieferung der LXX, sofern sich nicht „innergriechische“ Verderbnisse oder Veränderungen in derselben nachweisen lassen, ziemlich der Werth einer direkten handschriftlichen Bezeugung inwohnt, und er entnimmt diesem Resultate die Berechtigung, dass er nicht etwa bloss, wo mit dem MT absolut nichts anzufangen ist, sondern überhaupt, wo *ceteris paribus* sich MT und LXX so gegenüberstehen, dass Veränderung bei jenem wahrscheinlicher ist, als bei dieser, den MT. nach der LXX umformt.

Es liegt auf der Hand, dass hier ein durchaus Neues unternommen ist. Die bisherige Methode, wie sie — zum Theil mit anerkennenswerthem Tacte, zum Theil ziemlich gedankenlos — geübt worden ist, bestand darin, dass sich der Exeget den MT vornahm, und zusah, ob er mit ihm einigermassen auskam. Erst wo demselben ein befriedigender(?) Sinn durchaus nicht abgewonnen werden konnte, pflegte man die Uebersetzungen heranzuziehen, und nur zu häufig ist dabei einer erleichternden, späten Correctur die Ehre widerfahren, als ursprüngliche Lesart, wenn auch nicht den Text, so doch den betreffenden Commentar zu zieren. Anders *Cornill*. Er steht auf dem philologisch einzig richtigen Standpunkt, überall die ganze Ueberlieferung systematisch zu durchforschen, Zeugen gegen Zeugen aufzurufen, und in kritischem Abwägen das Recht des Einzelnen festzustellen. Es ist, um den philologischen Terminus zu gebrauchen, der erste Versuch einer *recensio* eines Buches des A. T., der uns vorliegt. Er geht von zwei Voraussetzungen aus. Die erste kann man unbesehen zugeben — ob das „Dogma“ des einheitlichen Archetypus unserer hebräischen Hss. des A. T. richtig ist oder nicht¹⁾: dass der MT des Ezechiel, mag der Prophet ein noch so „schlechter Stilist“ gewesen sein, sich in einer höchst zerrütteten Verfassung befindet, bestreitet niemand. Aber auch an der anderen Voraussetzung glaube ich, wie C., nicht zweifeln zu dürfen: dass nämlich die Vorlage, nach welcher die LXX übersetzt haben, einen im Grossen und Ganzen erheblich besseren Text dargestellt hat, als den uns im MT erhaltenen. Nicht immer sind ja nachträgliche erleichternde Correcturen ohne Weiteres von ursprünglichen Lesarten zu unterscheiden: aber wer *Merc'* Aus-

1) *Strack* hätte die Gründe, welche ihm den Olshausen-Lagarde'schen Satz unwahrscheinlich machen, entweder Theol. Litbl. 1886. 2. Apr. Sp. 114 oder an der dort citirten Stelle seiner „Einleitung“, welche auch nichts weiter als den Ausdruck seiner Ueberzeugung enthält, andeuten sollen: ich zweifle bei einem so hervorragenden Handschriftenkennner nicht, dass diese Gründe ins Gewicht fallen (mehr hoffentlich, als die *König's* in seinem, übrigens vieles Beachtenswerthe enthaltenden, Aufsatz Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1887, S. 273 ff.), hätte sie aber gern selbst vernommen.

einandersetzung über Ez. 1 (Jahrb. f. prot. Theol. IX) gelesen hat, und wer ferner *Cornill's* Text dieses Capitels mit dem MT vergleicht, wird nicht in Zweifel sein, wo hier das in der Hauptsache Ursprünglichere sich darstellt. Wer eine solche Theophanie mit solchen Steigerungen in der Wirkung in sich hervorbringen kann, wie sie (trotz einiger etwas schematischer und gekünstelter Vorstellungen) hier uns imponirend entgegentritt, der schreibt so kindisch ganz sicher nicht, am wenigsten in diesem Stück, wie es der MT dem Propheten zumuthet. Was aber für dies Stück zutrifft, muss, sofern nicht wichtige Gründe dagegen sprechen, auch für den Rest des Buches vorausgesetzt werden: so ist C. im Recht, den MT *ceteris paribus* überall nach der LXX zu ändern — wenn er sicher ist, dass die LXX ihre Vorlage überall mit voller Genauigkeit wiedergegeben haben.

Dass eine solche Genauigkeit beabsichtigt und in der Regel auch erreicht ist, weist der Herausgeber nun freilich S. 96 ff. der Prolegomena mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Treue bis ins kleinste nach. Immerhin ist dem, was *König* in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1887, S. 273 ff. ausgeführt hat, soviel zuzugeben, dass bei Uebersetzungen häufig ein der Forschung unzugängliches subjectives Moment in's Spiel kommt, welches nicht immer gestattet, der mit aller Sicherheit vorgenommenen Rückübersetzung in die Originalsprache dasselbe Gewicht beizulegen, welches einer, an sich vielleicht schlechteren Handschrift des Originalen selbst in gewisser Beziehung inwohnt. Wo es der schärfsten Aufmerksamkeit möglich ist, den Alexandriner auf einer menschlichen Schwäche, oder den Text seiner Uebersetzung auf einer Verderbniss abzufassen, da versäumt C. seine Pflicht nicht (s. z. B. zu 5, 2; 6, 4; 7 passim.); aber es ist zu viel verlangt, wenn man von dem Kritiker fordert, er solle immer und überall in den Gedankengang des Uebersetzers vollkommen eingeweiht sein. So halte ich es, obwohl *Cornill's* consequente Durchführung des Grundsatzes *ceteris paribus* LXX vorzuziehen methodisch ganz richtig ist, doch für möglich, dass er nicht selten in Streichung besonders einzelner Wörter oder in Abänderung der Lesart des MT etwas zu weit gegangen ist, z. B. 4, 2. 6. 13. 14; 5, 1. 8. 11; 6, 3 u. s. w. — vgl. auch hier unten zu 1, 21. 22; 6, 10.

Trotz alledem hebe ich mit vollem Nachdrucke hervor, dass *Cornill's* Text, wenn er nicht der des Propheten ist, meines Erachtens demselben bei weitem näher kommt, als der MT oder einer der andern Texte, die man erhalten würde, machte man sich daran, die Vorschläge eines der früheren Commentatoren in den MT einzutragen. Nur in einer Beziehung muss ich einen Vorbehalt machen — in einer kleinlichen scheinbar, die aber doch ihre Wichtigkeit hat. C. hat sich, an der Feststellung einer ächthebräischen Orthographie verzweifelnd, eine eigene gemacht, die nun freilich erst recht nicht hebräisch ist. Es ist ja richtig, die Hss. schwanken

in der Anwendung der Vocalbuchstaben so, dass an ein Vergleichen oder gar an eine systematische Kritik in dieser Beziehung nicht zu denken ist: aber nun, gewissermassen aus Pessimismus, Formen schreiben, die nie in irgend einer Hs. stehen (wie כיוון, גויים, אלוהים u. s. w.), das ist doch verfehlt. Die Setzung der Matres lectionis ist ja im Hebräischen (auch abgesehen von dem Unterschied zwischen alten und jungen Texten) sehr wenig geregelt, aber das Gesetz Olsh. § 39d ist, wenn man an die historische Entwicklung der Schrift denkt, nicht ohne guten Grund, und umsonst haben die Masoreten auch nicht z. B. Richt. 2, 7 die Schreibung ידושו (statt ידושו) ausgezeichnet. Dass freilich in den gebräuchtesten Grammatiken Schreibungen wie קטלור, das wenigstens in unseren Bibeldrucken statt des gewöhnlichen קטלור nur ausnahmsweise vorkommt, bis jetzt herrschen, ist nicht zu bestreiten, wird aber von dem Herausgeber kaum für sein Verfahren angeführt werden. Das Richtige ist in solchem Falle, irgend einer Hs. zu folgen (hier wohl der Petersburger); da ist wenigstens keine Willkür, und wer Talent zu Conjecturen hat, dem wird das Bild der Consonantschrift nicht ohne Noth verschoben und verzerrt.

Ich habe, um meinem Urtheil die nöthige Sicherheit zu geben, ein paar Kapitel des Buches mit einiger Genauigkeit durchgearbeitet, nämlich K. 1—7 und 27. Es versteht sich von selbst, dass ich bei aller Anerkennung des grossen Fortschrittes, welchen die Ausgabe, auch abgesehen von der grundsätzlichen Wichtigkeit des Unternehmens, für die Gestaltung des Textes selbst darstellt, an manchen Stellen anderer Ansicht gewesen bin, als der Herausgeber. Zur Bezeichnung meines Standpunktes und vielleicht auch zum Belege einiger der von mir im Obigen geäusserten Ansichten lasse ich eine Anzahl von Stellen aus den genannten Kapiteln folgen, an welchen ich etwas zur Sache zu bemerken habe.

1, 1—4: „Die Sache bleibt dunkel und Sicherheit ist nicht zu gewinnen“ schliesst C. seine ausführliche Erörterung, welche darauf hinausgeht, V. 1 zu athetiren. Die Anstösse, welche er an dem Wortlaute desselben nimmt, scheinen mir nicht durchschlagend¹⁾, und ohne mich der Vermuthung von Merc (Jahrb. f. prot. Theol. IX, 78), V. 1 sei ein an falsche Stelle gerathenes Fragment, welches ursprünglich am Schlusse des Buches gestanden habe, anzuschliessen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass an beide Anfänge, V. 1 wie V. 2—4 Anfang (bis וראו) sich gleichmässig glatt das וראו V. 4 anschliessen würde. Ueber die Gründe, durch welche ein doppelter Anfang veranlasst sein könnte, wird allerdings Klarheit schwer zu gewinnen sein.

1, 10: Ob מקדם, welches C. zur Gewinnung eines an sich in der That wünschenswerthen Gegensatzes zu dem von ihm mit Recht

1) Für על נהר כבר ist zu beachten, dass der Prophet 3, 23 sich darauf zurückbezieht.

angenommenen לפנימור *Wellhausen's* in V. 11 einsetzt, richtig ist, wird sich bezweifeln lassen: an den von ihm citirten Stellen steht es אחר gegenüber.

1, 12: ולא ist auch in LXX durchaus nicht übereinstimmend überliefert; ebensowenig freilich לא im MT, doch empfiehlt sich letzteres durch die Parallele V. 17 nicht minder, als durch die überwiegende Form des verneinten Zustandssatzes (*Driver's* § 162 f., die Fälle mit ולא ebd. § 159 S. 228 sind bei weitem seltener; vgl. auch *Ewald* § 341 b 3).

1, 13: לפידים מחולכות würde nicht allein durch LXX Syr., sondern auch durch den Parallelismus wahrscheinlich, wenn nicht לפיד an allen Stellen, wo sein Geschlecht erkennbar ist, als Masculinum aufträte — das als männlicher Eigennamen überlieferte לפידים kommt natürlich nicht in Betracht. Somit fällt *Sمند's* Bemerkung, dass συσταρρομένη Jer. 23, 19 hebräischem מחולל entspricht, doppelt in's Gewicht, da einfach מחוללים zu schreiben natürlich unmethodisch wäre.

1, 21: והואזים, das in LXX fehlt, braucht deswegen am Ende doch nicht gestrichen zu werden; ebensowenig V. 22 והנורא, da die Uebereinstimmung von K^c mit AB schliesslich nicht viel besagt.

3, 8 ist vor הנה nach LXX doch wohl ו einzusetzen, des Zusammenhanges mit V. 7 wegen: Israel hat eine feste Stirn, aber ich werde die deinige entsprechend fest machen. — Ebenda kann man zweifeln, ob חזק mit LXX durch אחזק zu ersetzen ist; mir scheint die Wiederholung desselben Wortes (vorher חזק) eindrucksvoller; vgl. auch zu V. 9.

3, 9 streicht C. נחתי מצחך, weil es in der ägyptischen und palästinensischen Recension der LXX, bezw. dem hexaplarischen Texte fehlt. Aber nur, wenn es steht, tritt der Parallelismus der Sätze 8, 9 klar hervor:

והנה נחתי את פניך חזקים לעמת פניהם

ואת מצחך חזק לעמת מצחם

כשמיר חזק מצר נחתי מצחך

לא תירא אותם ולא תחת מפניהם

C. hat als viertes Glied jedenfalls das ביה המה angesehen, aber das klappt auch sonst (und natürlich ganz absichtlich) nach, gewisser Massen wie eine Art Refrain; vgl. 2, 6. 7; 3, 27.

3, 14: מר kann allerdings schwerlich so stehen, denn *Sمند's* Berufung auf *Ewald* § 279 a, d. h. auf מר בכה Jes. 33, 7 und זעק מרה Ez. 27, 30 zieht nicht, weil an diesen Stellen der Verbalbegriff die nothwendige Ergänzung bietet, für die Hitzig an unserer Stelle ganz richtig נש fordert; auch Hab. 1, 8 ist anders. Aber das Wort ohne Weiteres zu streichen will mir bedenklich scheinen; die Parallele 2 Kön. 5, 12, die man anführen könnte, reicht dafür so wenig aus, wie der Stand der Ueberlieferung.

3, 14: die Uebersetzung und die Hand Jahves ward auf mir schwer halte ich nicht für richtig; es ist Zustandssatz (*Smend* gut da Jahves Hand mich überwältigt hatte); vgl. auch V. 22.

3, 18—21. Dass C. den Sinn der schwierigen Stelle vollkommen richtig erfasst hat, kann meines Erachtens nicht wohl einem Zweifel unterliegen¹⁾. V. 21, wo er als erster den Widerspruch mit dem Vorhergehenden betont und durch einschneidende Veränderungen beseitigt hat, lasse ich bei Seite; C.'s Schreibung ist natürlich sinn-gemäss, erhebt aber selbst nicht den Anspruch, bestimmt als die des Propheten zu gelten, welche mit einiger Sicherheit herzustellen uns jedes Mittel fehlt. Aber in V. 18—20 kann man, glaube ich, etwas weiter kommen, als C. vorgedrungen ist, wenn man auf zwei Dinge grösseren Werth legt, als er gethan hat: auf die Parallelstelle in Kap. 33 und auf den ziemlich symmetrischen Bau der Verse 18 f. und 20 f. hier. Kap. 33, 7—9 stimmen mit 3, 17—19 fast wörtlich überein; es wäre natürlich verkehrt, die eine Stelle nach der andern vollständig umzugestalten, aber gewisse Uebereinstimmungen und Unterschiede zwischen beiden erscheinen mir von höchst erheblichem Gewichte. Ich setze die Verse her, indem ich das, was nur in K. 3 steht, in eckige, was lediglich in K. 33 überliefert ist, in runde Klammern schliesse, abgesehen von 3, 20 f., die in K. 33 überhaupt nicht wiederholt sind.

3, 17. 33, 7 (ואתה) בן אדם צפה נתתיך לבית ישראל ושמת נפי דבר והזהרת אותם ממני | 3, 18 | באמרי לרשע (רשע) מות חמות [ולא הזהרתו] ולא דברת להזהיר רשע מדרכו [הרשעה לחיתו] הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש | 3, 19 | ואתה כי הזהרת רשע (מדרכו לשוב ממנה) ולא שב [מרשעו ו] מדרכו [הרשעה] הוא בעונו ימות ואתה [את] נפשך הצלת | 3, 20 | ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונחתי מכשול לפניו הוא ימות כי לא הזהרתו בחטאתו ימות ולא תזכרן צדקתו אשר עשה ודמו מידך אבקש | 21 | ואתה כי הזהרתו צדיק לבטלי חטא צדיק והוא לא חטא חיו יחיה כי נזהר ואתה אתה נפשך הצלת.

Um zuerst einiges Nebensächliche auf's Reine zu bringen: C. hat mit Recht nach LXX V. 8 (ich lasse die Kapitelzahlen weg, da sie oben ersichtlich sind) רשע¹ getilgt, das sich als Dittographie genügend erklärt. Demnächst kann man zweifeln, ob nach LXX ימות in ימות zu verwandeln sei; es ist hier nicht mehr Grund, den „gesetzlichen Sprachgebrauch“ einzuführen, als etwa Gen. 2, 17

1) *Kamphausen's* Vertheidigung des überlieferten Textes von V. 21 (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wiss. Prediger-Verein VII, 30) scheint mir daran zu scheitern, dass am Ende des Verses die Worte ואתה את נפשך הצלת vollkommen missig sind, wenn ihnen nicht ein ähnlicher Gegensatz vorhergeht, wie V. 19 (= 33, 9). Die starke Abänderung des V. 21. die C. und ich mit ihm für möglich halten, kann grade dadurch veranlasst sein, dass ein alter Leser den Sinn von 33, 13 auch für 3, 21 voraussetzte.

(Hitzig hat auch nur die Variante angeführt, ohne sich für sie zu erklären), und weiterhin ist im MT wie in LXX übereinstimmend יָמֹרָה. Indess kommt darauf wenig an; gehen wir zur Hauptsache über. Das im MT sowohl V. 18 wie V. 8 überlieferte הוּא רֹשֶׁע ist in LXX an der erstgenannten Stelle durch $\acute{\alpha}\nu\theta\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, an der anderen durch $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ wiedergegeben, $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ aber steht ¹⁹ ebenfalls, und zwar für הִרְשִׁיעַ הוּא, d. h. הִרְשִׁיעַ הָיָה. Daraus schliesst nun C., dass nicht allein V. 18 nach LXX ebenfalls הִרְשִׁיעַ הָיָה herzustellen, sondern dasselbe, trotz des $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, auch V. 8 einzusetzen sei; aber ich bin grade der umgekehrten Meinung, dass הוּא רֹשֶׁע, welches beide male im MT überliefert ist, durch das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ so sicher gestellt wird, wie überhaupt etwas stehen kann, so lange es nicht unabwieslich wird, von der Ueberlieferung gänzlich abzusehen. Ob wir dazu hier genöthigt sind, muss eine nähere Betrachtung des Textes ergeben. Eine solche lässt zunächst in die Augen fallen, dass der Prophet beabsichtigt hat, die einander dem Sinne nach entsprechenden Sätze auch äusserlich in einer gewissen Art gleichmässig zu gestalten. Dem באמרי 3, 18 entspricht בשׁוֹב V. 20; ähnliches Verhältniss zeigen הוֹדִירָתוֹ 18: 20 ולא הוֹדִירָתוֹ 18: 20 בעוֹנוֹ יָמֹרָה 18: 20 וְאֵתָּה כִּי הוֹדִירָתָ רֹשֶׁע — 20 בחַטָּאתָו יָמֹרָה 21, und buchstäblich gleich sind die Schlussworte von 18: 20 und 19: 21. Wenn nun bei so genauen Entsprechungen zahlreicher Satztheile in 8. 18 הוּא רֹשֶׁע scharf hervortritt, ¹⁹ ein הוּא an derselben Stelle erscheint, ²⁰ mit eben diesem הוּא der Nachsatz beginnt und ²¹ וְהוּא wiederum in einer durch das unmittelbar Vorhergehende keineswegs begründeten Vordringlichkeit ²² sich an den Anfang des Theilsatzes drängt, so bin ich nicht im Stande, darin einen Zufall zu sehen. Steht nun wie ausgeführt הוּא רֹשֶׁע durch die Parallele 3: 33 im MT und durch $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ der LXX 33, 8 fest, so hat eben von diesem הוּא רֹשֶׁע die Behandlung der ganzen Stelle auszugehen. Was kann nun הוּא רֹשֶׁע heissen? Er, der Frevler, meinen, diesmal einstimmig, Hitzig und Smend — letzterer mit dem Beifügen, רֹשֶׁע ist dem הוּא epexegetisch beigeordnet und steht wie vorher ohne Artikel, da es sich bloss um den Allgemeinbegriff handelt. Das wäre ganz gut, wenn nicht eben הוּא er ein dem Allgemeinbegriff so sehr wie möglich entgegengesetztes Allerspeziellstes bezeichnete; הוּא רֹשֶׁע könnte im Appositionsverhältniss nur heissen er, ein Gottloser, und wenn LXX $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ bieten,

1) So natürlich mit LXX C. zu schreiben statt הוֹדִירָתוֹ MT, eben des Parallelismus wegen.

2) Sie wäre allerdings erklärt, wenn man 21 a schriebe וְאֵתָּה כִּי הוֹדִירָתָ רֹשֶׁע, insofern dadurch eine Gegenüberstellung von וְהוּא und וְאֵתָּה erreicht würde, wie von באמרי und וְהוּא 33, 13. Indess kann ich auf das הוּא V. 21 verzichten, die übrigen Fälle sind zahlreich und deutlich genug.

so ist das eben nur ein Beleg dafür, dass sie selber mit den Worten nicht fertig wurden, die sie denn auch V. 18 durch *ὁ ἀνὸμος ἐκείνος* ersetzt haben. Nehmen wir einmal an, dass der Prophet mit den Worten *דָּוָה רָשָׁע* dasjenige hat ausdrücken wollen, was sie auf Hebräisch (beziehungsweise Semitisch überhaupt) bedeuten, so hat er gemeint er ist ein Gottloser, bzw. (wenn man *רָשָׁע* wie *חַטָּא* als Verbum fassen wollte) er handelt als Gottloser; also bedeutet der Satz: Wenn ich zu dem Gottlosen gesagt habe: du musst sterben, du aber ihn nicht gewarnt hast . . . so ist er [eben] ein Gottloser, durch seine Verschuldung muss er [meinem Worte gemäss] sterben, aber sein Blut werde ich von dir fordern. Ist das richtig — und es muss richtig sein, wenn der Prophet seinen Gedanken nicht hat verstecken sondern ausdrücken wollen, und wenn andererseits der kräftige, aber ruhige Stil dieser Zeilen keine Neigung zu künstlichen Schnörkeln in der Wortfügung bemerken lässt — ist das richtig, so fängt auch in v. 19, worauf schon der oben besprochene Parallelismus deutet, der Nachsatz mit *דָּוָה* an, man wird also das ihm vorangehende *הַרְשָׁעָה*, will man es nicht hier und (mit LXX und der Parallele V. 8) auch in V. 18 streichen, mit der Worttrennung des MT als Attribut zu *מִרְרָכּוֹ* beibehalten. Kommt V. 20. Hier wäre ich geneigter, an der einstimmigen und auch von C. nur durch Athetirung der Worte *וְלֹא הִזְכֵּרְתָּ צָדִיקוֹ* angetasteten Ueberlieferung Anstoss zu nehmen. Der Nachsatz beginnt wiederum mit *דָּוָה* und endigt mit *וְדָמוֹ מִיּוֹד אֲבָקָשׁ*, unterscheidet sich aber von dem parallelen 18b durch grössere Ausführlichkeit, welche die Trennung der in V. 18 so ausdrucksvoll dicht nebeneinander gestellten Gegensätze *אֲבָקָשׁ וְדָמוֹ מִיּוֹד* — *דָּוָה יָמוּת* zur Folge hat. Der Gedanke ist mir sehr verführerisch, dass *יָמוּת* hinter *דָּוָה* V. 20 aus einem dem *רָשָׁע* V. 18 entsprechenden Worte verdorben sein könnte: die ganze Ordnung der Satzglieder *וְעֵשָׂה כִּי לֹא הִזְכֵּרְתָּ — דָּוָה יָמוּת — וְנָתַתִּי מַכְשׁוֹל לְפָנָיו — עוֹל* entspricht nicht dem Zusammenhange, nach welchem Fallstrick und Unterlassen der Warnung vor dem Sündigen Erwähnung zu finden hatten, entspricht auch nicht der Reihenfolge *וְלֹא הִזְכֵּרְתָּ — דָּוָה רָשָׁע* in V. 18. Mir würde allen Erfordernissen entsprechend ein Satz erscheinen wie *וּבְשׁוֹב צִדִּיק מִצְדִּיק כִּי לֹא הִזְכֵּרְתָּ וְנָתַתִּי מַכְשׁוֹל לְפָנָיו* *וְעֵשָׂה עוֹל דָּוָה הָאֵשׁ* [?]; wobei noch zu erwägen wäre, ob nicht statt *כִּי לֹא* (wie V. 19 *הִזְכֵּרְתָּ*) besser *וְלֹא* (= 18) geschrieben würde. Indess würde ich bei der Einstimmigkeit der Ueberlieferung eine so starke Aenderung nur als Vermuthung unter dem Texte zu erwähnen wagen; setzt man voraus — und bei der Unsicherheit von V. 21 und dem Fehlen der Parallele K. 33 lässt sich Entscheidendes gegen eine solche Voraussetzung nicht beibringen — dass Ez. in V. 20 die Uebereinstimmung mit dem Vorangehenden nicht bis in's Einzelne durchzuführen beabsichtigt hat, so mag es bei dem MT sein Bewenden

haben. Unmöglich ist das nun aber doch für die arge Tautologie V. 18 *וְלֹא הִזְהַרְתִּי וְלֹא נִזְהַרְתִּי*. C. ersetzt die Worte *וְלֹא הִזְהַרְתִּי וְלֹא נִזְהַרְתִּי* durch *וְלֹא נִזְהַרְתִּי* nach dem Aethiopen; möge derselbe, so meint er, „sein *paenitentiam non agit* auch nur gerathen haben, es ist das einzig Zusammenhangsgemässe, denn es muss gesagt sein, dass der Gottlose sich nicht der göttlichen Warnung gemäss verhält“. Aber die „Warnung“ (*הִזְהַרְתִּי*) ist ja an den Gottlosen überhaupt nicht gekommen, weil der mit ihr betraute Prophet seines Amtes zu warten versäumt hat; nur das (im Gesetz enthaltene) Wort Gottes (*בְּאִמְרִי*) kennt er, verachtet es aber als *רֶשֶׁע*; dies nun liegt in den von mir festgehaltenen Worten *וְלֹא הִזְהַרְתִּי וְלֹא נִזְהַרְתִּי* (wie nachher V. 19 *וְלֹא שָׁב*) noch einmal besonders gesagt zu werden. Ich meine, der Prophet hat V. 18 lediglich geschrieben *וְלֹא הִזְהַרְתִּי וְלֹא נִזְהַרְתִּי* (in welchen das Fehlen des Artikels vor *רֶשֶׁע* allerdings durch Smend's oben angeführte Bemerkung gerechtfertigt werden kann) sind nichts als ein von einem Leser beigeschriebenes Citat aus 38, 8, wo sie eben die Stelle von *וְלֹא הִזְהַרְתִּי* einnehmen. Ich schreibe also das ganze Stück 3, 18—19 bezw. 38, 8—9, indem ich in eckige Klammern die Lesarten von 3, in runde die von 38 schliesse, folgendermassen:

8. 18 | *בְּאִמְרִי לְרֶשֶׁע מוֹת תָּמוּת [וְלֹא הִזְהַרְתִּי] (וְלֹא דְבַרְתָּ לְהִזְהַרְתִּי רֶשֶׁע) מִדְּרֹכוֹ [הָרֶשְׁעָה לְחִיּוֹ]* *הוּא רֶשֶׁע בְּעֵינֵי יְמֹת וְרָמּוֹ מִיָּד אֲבָקֶשׁ* | 9. 19 | *וְאַחַר כִּי הִזְהַרְתָּ רֶשֶׁע (מִדְּרֹכוֹ לְשׁוּב מִמֶּנָּה) וְלֹא שָׁב [מִרְשָׁעוֹ]* *וְלֹא הִזְהַרְתָּ [הָרֶשְׁעָה] הוּא בְּעֵינֵי יְמֹת וְאַחַר [אֵת] נִפְשׁוֹ הִצְלָה* und 38, 8 das ditto-graphisch eingedrungene *רֶשֶׁע* und belasse es im übrigen bei dem MT; ob man aus diesem noch 3, 18 *וְלֹא הִזְהַרְתָּ* mit LXX entfernen soll, ist eine nach den oben S. 729 erörterten Gesichtspunkten zu entscheidende Frage. Habe ich übrigens hier gegen C. Recht, so beruht sein Irrthum (ich bemerke das absichtlich) nicht auf übertriebener Schätzung der LXX, sondern auf einem ausnahmsweise untergelaufenen Fehler in der Behandlung ihres Textes, bei welcher von dem unverständlichen *αὐτὸς ὁ ἀνομος*, nicht von dem erleichterten *ὁ ἀνομος ἐκεῖνος*, auszugehen war.

4, 1 ff. Ohne in die über das ganze Kapitel sich erstreckende Verhandlung zwischen C. und Kamphausen (a. a. O. S. 32 ff.) eingreifen zu wollen, möchte ich nur darauf hinweisen, dass *בֶּן אָדָם* V. 1 ganz an seinem Platze ist, wenn der Vers den Anfang des ganzen an 3, 24 angeknüpften Stückes bildet, weniger, wenn dieser Anfang in V. 4, wo *בֶּן אָדָם* fehlt, gesucht wird.

4, 1 Ende: ist *אֶת יְרוּשָׁלַם* eine alte Glosse? Auch 5, 1 wird die Stadt nicht mit Namen genannt, sondern erst 5, 5 durch *זֶה יְרוּשָׁלַם* für die symbolische Bezeichnung im Anfang die Deutung gegeben.

5, 2: *בְּאִמְרִי* muss stehen bleiben, denn *בְּאִשׁ* der einzigen Hs. K. 182 ist klarlich eine späte Correctur nach V. 4, aus *ἐν πυρί*

LXX lässt sich wegen Jes. 44, 16; 47, 14 nichts schliessen (wie es C. mit Recht auch nicht als Variante anführt), und dass אור bei Ez. selbst sonst nicht als Feuer vorkommt, ist bei einem Texte von immerhin geringem Umfange kein Beweis.

5, 9: כל יין nach LXX (κατὰ πάντα) durch ככל zu ersetzen, halte ich für bedenklich, weil dicht vorher כמורד steht, also das כ nicht deutlich genug ist; es wird ein kräftigerer Ausdruck für wegen oder nach erfordert.

5, 11 Ende kann man nur וגם אני des MT als Anaphora beibehalten, oder es ganz streichen (was ich nicht empfohlen haben will): das blosses אני hat keinen Zweck, da ihm der Gegensatz fehlt.

6, 6: An dem übereinstimmend überlieferten הערים ההרבה ist nichts zu ändern; vgl. V. 14, wo, ebenfalls in Verbindung mit מושבותיהם, gesagt ist נחתי את הארץ שוממה. Unter allen Umständen scheitert C.'s Conjectur הערים החטונה daran, dass 1) יעיר Masculinum ist (s. z. B. Ez. 21, 3; Olsh. § 135 a; יעירות Ps. 29, 9 ist für יערים nicht massgebend, das — übrigens in anderem Sinne gebrauchte — יערת הדבש 1 Sam. 14, 27 Nomen unitatis) — 2) dass ein blosses הערים kaum als gleichbedeutend mit עץ כל רען oder dergl. verstanden werden konnte — 3) dass man עץ רען sagt, nicht יער רען — 4) dass die Aenderung die gedankliche Beziehung zwischen 6a und 6b zerstört — der Prophet nennt zuerst die Stätten, an welchen die Götzenbilder sich befinden, dann diese selbst: die ganzen bewohnten Städte mit den vor ihnen liegenden Höhen (vgl. Smend z. St.) sollen zerstört werden, damit ja die Absicht, die in ihnen befindlichen Götzenbilder zu vernichten, in keinem Falle verfehlt werde.

6, 7 ff. Bei der Behandlung dieser Stelle scheint C. (wie übrigens, soweit ich sehe, auch seine Vorgänger) den Parallelismus übersehen zu haben, welcher deutlich zwischen V. 7—10 und V. 13. 14 besteht. Beides sind Perioden, in denen (nach Voranschickung der Hauptdrohung V. 3—7 = 11—12) einem mit יהוה anfangenden Zeitsatz die Worte יהוה וידעתם כי אני יהוה vorhergehen und die Worte יהוה וידעי כי אני יהוה folgen. Es ergibt sich daraus, dass dem in V. 14 mit ונכתי anfangenden Schlusse V. 9 das ונקטו entspricht: der Prophet will ausführen, das Schicksal der unter die Heiden zerstreuten wie der von Schwert und Pest hinweggerafften sei hier wie dort elend; es stehen sich also gegenüber a) Ihr sollt erkennen, dass ich J.... wenn euch Entkommene sind, und wenn diese sich erinnern... und vor sich selbst Ekel empfinden... und sie dann erkennen, dass ich J.... b) Ihr sollt erkennen, dass ich J.... wenn Erschlagene liegen unter den Götzen... und ich meine Hand ausstrecke über sie... und sie dann erkennen, dass ich J. Da der Parallelismus zwar in der wörtlichen Wiederholung der angeführten Satztheile angedeutet, aber nicht bis in's

Einzelne durchgeführt ist, so kann man schwanken, ob דוחרתי V. 8 mit *Ewald* in דברתי (das V. 10 auch C. stehen lässt) zu verwandeln ist — so dass gleichmässig s. 10 דברתי stände, 12. 14 fehlte — oder ob es mit C. V. 8 einfach als Glosse gestrichen werden muss; in V. 9 verbleibt es bei *Wellhausen's* ושבתי statt des אשר בשבתי des MT, welches C. durch בשבתי ersetzen möchte.

6, 10. Allerdings ist das לא אל חנם „sehr auffallend“, aber grade deswegen nicht auf Grund des ungenügenden Zeugnisses von *Bise* (und ev. des Kopten) zu streichen. Vgl. *Olshausen* § 223 g.

Einzelne Stellen aus dem verzweifelten Kapitel 7 zu behandeln, unternehme ich nicht. Die Behandlung desselben ist ein bemerkenswerthes Beispiel nicht minder der Schärfe und Klarheit, mit welcher C., auch wo ihn die LXX im Stiche lassen, die Schäden beider Texte zu erkennen weiss, als der folgerichtigen und durchgreifenden Art des Vorgehens bei seinen Bestrebungen, trotz des schlimmen Standes der Ueberlieferung das Ursprüngliche noch, wenigstens in der Hauptsache, wiederherzustellen. Wer einwendet, dieser Boden sei überhaupt zu schwankend, als dass man sichere Schritte auf ihm thun könne, wird sich eben dahin bescheiden müssen, dass hier überhaupt nichts zu machen sei: mir ist, bei aller Anerkennung der Pflicht Wissbares und Nichtwissbares zu unterscheiden, C.'s Rettungsversuch hier wie in ähnlichen Fällen mehr als das Spiel eines logisch geleiteten Scharfsinnes; aber an Einzelheiten herumzutüfteln, ist unthunlich, wo es sich eben um ein paar grosse Würfe handelt.

Das grade Umgekehrte ist bei dem letzten Stück der Fall, mit dem ich, der Bedenklichkeit des Unternehmens nicht unbewusst, mich näher zu befassen gewagt habe — bei dem berühmten 27. Kapitel. Ich habe trotz aller Schwierigkeiten, welche dem Verständnisse desselben im Wege stehen, den Eindruck, dass es bei weitem nicht so stark verderbt ist, als leider so viele andere Theile von Ezechiel's Buch: aber es geht mir mit dieser Qina über Tyrus wie mit des Königs von Sidon Grabschrift — ich finde, dass wir nicht die Mittel haben, grade dasjenige zu verstehen, was uns das Interessanteste sein würde¹⁾. *Halévy's* Cilicier V. 11 sind genau so brillant, wie *de Lagarde's* Cappadocier — aber wer kann *Cornill* des Unrechts überführen, wenn er in eben denselben die Söhne Chetlon (Ez. 47. 48) und Šemar (Gen. 10, 18) zu finden

1) Wie anders es mit dem Mesastine stünde, wenn der sel. *Petermann* (die anderen Leuten vielfach gemachten Vorwürfe sind grundlos) seiner Zeit dem verständigen Rathe seines nun auch bereits heimgegangenen Vicekanzlers Dr. *Oskar Meyer* (ZDMG. XXIV, 236) gefolgt wäre, ist mir ein Gegenstand melancholischer Betrachtung. Wenn man *Smend* und *Socin* mit *Ganneau* auch nur oberflächlich vergleicht, sieht man ohne Mühe, wie traurig hier eine Gelegenheit verpasst worden ist, einmal sicher zu wissen, was man der moabitischen, d. h. hebräischen Syntax in einigen Beziehungen zutrauen darf, was nicht.

vorzieht? Ob V. 7 die Worte להיוות לך לנס als Glosse zu dem vorangehenden מרשך zu streichen sind, scheint mir jeglichem Urtheil entzogen, so lange man nicht weiss, was מרשך genau heisst, und ob es etwas anderes als Zeichen bedeuten kann; auch die unverdrossene Mühe, welche C. sich dabei gibt, um der wichtigen Frage nach dem Vorhandensein oder Fehlen von Wimpeln auf den tyrischen Schiffen auf den Grund zu kommen, ist nicht im Stande, mir über jene Unsicherheit hinauszuhelfen. So geht es mir, und wie ich fürchte Anderen auch, hier auf Schritt und Tritt; ich fürchte, wir werden dieses wie so manches Kapitel des A. T. niemals besser verstehen, als die classischen Philologen die Parodos im Agamemnon. Um den Leser nicht zu ermüden, werde ich mich begnügen, an einem Beispiele zu zeigen, wie Dinge, welche mit unzweifelhafter Sicherheit überliefert sind, uns bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse durchaus unverständlich bleiben müssen — wenn wir uns nämlich den Mahnungen unseres philologischen Gewissens nicht absichtlich oder unvorsichtig verschliessen. Ez. 27, 12 ff. kommen wiederholt die Worte מררב und עובון in Verbindungen vor, deren Sinn durch den Zusammenhang wie durch die kleinen hie und da begegnenden Verschiedenheiten im Ausdruck auf den ersten Anblick sicher bestimmbar erscheinen möchte. In der That sind die Unterschiede zwischen den Uebersetzungen, welche die Erklärer seit Alters für die beiden nur in diesem Kapitel vorkommenden Worte vorgeschlagen haben, nicht sehr beträchtlich. Ob man מררב durch Bintauch, Handel, Waare, ob man עובון durch Absatz, Waare, Markt wiedergeben soll, darüber lohnt sich nicht zu streiten, der Spielraum, welchen der Zusammenhang bietet, ist grade gross genug, alles dies zuzulassen, und bei dem häufigen Wechsel zwischen Concret- und Abstractbedeutung in den semitischen Sprachen, bei der Gefälligkeit der schönen Wissenschaft der Etymologie sind auch theoretische Bedenken da nicht zu erheben. Sieht man aber näher zu, so erkennt man, dass hier nicht alles richtig ist, an den verschiedenen Uebersetzungen der betreffenden Sätze bei den verschiedenen Exegeten. Dieselben Worte in V. 16, welche *Cornill* wiedergibt versehen sie deine Märkte lauten bei *Hitzig* und *Reuss* zahlten sie für deine Waaren, bzw. on payait tes marchandises, bei *Smend* trugen sie bei zu deinen Waaren; und es bedarf keines übermässigen Misstrauens, um sofort zu argwöhnen, dass am Ende es irgendwo anders hapert, als bei den beiden ἀπαξ λεγόμενα. Sehen wir genauer zu, so ist es in der That keins der beiden fraglichen Wörter, welches die Schuld an der Uneinigkeit der Uebersetzer trägt, sondern einzig und allein das sonst so harmlose Verbum נתן. Wir haben in dem Stück folgende Constructionen desselben: 1) mit ב der vorangeschickten Handelsgegenstände und Accusativ der folgenden Worte מררב, bzw. עובון (V. 12 נתנו עובונך . . . בבסך; V. 13 בבסך . . . נתנו מררבך; V. 17 נתנו מררבך . . . בחטך; V. 22

נתנו עזוביך ... בראשי — dass Cornill V. 12 streicht, thut nichts zur Sache, da V. 22 dasselbe ב in einem Satze mit עזוביך vorkommt) — 2) mit Acc. des vorangeschickten Gegenstandes und ב des folgenden עזוביך (V. 18. 19, auch nach Cornill's Aenderung) — 3) mit doppeltem Accusativ (V. 14 נתנו ... כוסים (עזוביך) — 4) mit doppeltem ב (V. 16 נתנו בעזוביך) — was von C. allerdings, weil „ohne Beispiel“, geändert wird, vorläufig indess in dieser Musterkarte nicht fehlen darf. Was bedeuten diese Verbindungen nun? Parallel gehen ihnen V. 19 במערכת היה, V. 21 סחריך ... בכרים, V. 20 רכלתך בבגדי, es kann keinem Zweifel unterliegen, dass alles das gleichmässig ungefähr bedeuten muss mit XY handeln sie mit dir. Nun gibt es Stellen genug, wo נתן auf Handelsgeschäfte angewandt wird. Absolut heisst es Prov. 31, 24 חגור נתנה לכנעני, wo das vorangehende jeden Zweifel über den Sinn ausschliesst; und dass geben für ... sowohl den Kauf als den Verkauf bezeichnen kann, wird, sofern nöthig, durch Deut. 14 erwiesen, wo es V. 25 נתנה gib hin (d. h. verkaufe) um's Geld und V. 26 רכיתה gib hin das Geld für alles u. s. w., d. h. kaufe um Geld alles u. s. w. Indess liegt auf der Hand, dass auf unsere Stellen (auch wenn wir die zahlreichsten und einfachsten unter 1. allein vorläufig berücksichtigen) von jenen Ausdrucksweisen kein Licht fällt; für X... geben sie Deine Y könnte immer nur bedeuten, dass sie irgend etwas Einbehaltenes von den Tyriern auslösen lassen, während doch umgekehrt sie diejenigen sind, deren Producte von Tyriern gekauft werden. Es ist also nichts mit dem נתן, das mit ב zusammen kaufen oder verkaufen bedeutet¹⁾; was kann das Wort sonst besagen? Es heisst bekanntlich 1) geben 2) setzen oder legen, und wird in der zweiten Bedeutung oft genug, in der ersten ausnahmsweise mit ב construiert; vgl. hierzu בקול נתן Ps. 46, 7 (= נתן קול), zu jenem ביד נתן בלב, נתן בראש, נתן בחור, נתן פנים u. s. w. — Constructionen, deren mehrere bei Ez. selbst öfter vorkommen. Danach wäre die oben unter 2) angeführte Verbindung des Acc. einer Waare mit ב des Ortes (also עזוביך Markt) gerechtfertigt, weiter aber auch nichts; denn überall sonst steht ב an der andern Stelle; und das bleibt massgebend, wenn man auch 3) durch die sonst gelegentlich (s. Thes.) vorkommende Verbindung von נתן mit

1) Hitzig's Bemerkung (S. 202 unten) „Das Bezahlen ist auch ein Geben; aber wie man im Deutschen nicht nur Geld bezahlt, sondern auch absolut „zahlt“ oder „bezahlt“, Jemanden (Accus.) bezahlt, eine Waare bezahlt: so scheint in diesem Sinne Ez. auch נתן zu construiren“ scheitert (abgesehen davon, dass der Prophet kein Deutsch verstand) daran, dass Geben und Bezahlen zweierlei ist, wenn es sich um grammatische Construction handelt: ich wollte den Deutschen sehen, der, wenn ich ihm sagte ich habe meinen Schneider gegeben, verstände ich habe meinen Schneider bezahlt.

zwei Accusativen, 4) durch die von *Cornill* vorgeschlagene Aenderung für erledigt halten sollte. Der Einzige, welcher die meiner Ansicht nach für uns unüberwindliche Schwierigkeit der Sache erkannt hat, ist *Hitzig*, quem honoris causa nomino: aber sein Versuch, sie dadurch zu beseitigen, dass er für צִיָּן zwei verschiedene Bedeutungen annimmt, wird, abgesehen von dem S. 739 Anm. hervorgehobenen Bedenken, dadurch vereitelt, dass eine solche Verschiedenheit bei demselben Worte, das Vers auf Vers in ähnlichen Verbindungen vorkommt, eine Verkehrtheit der Ausdrucksweise darstellen würde, die selbst einem (wie ich glaube mit Unrecht) als „schlechten Stilisten“ berufenen Propheten nicht zugetraut werden darf. Ich gestehe, dass mir die, wie es scheint absichtlich, wörtlichen Uebersetzungen *Sمند's* (z. B. V. 12 mit Silber, Erz, Zink und Blei gaben sie deine Waaren) unverständlich sind, dass ich *Reuss'* Schweigen über den Fall in dem Zwecke seines Bibelwerkes (das übrigens für mich der beste Commentar zum A. T. ist, den ich kenne, — man muss nur immer darüber nachdenken, was er will) verhältnissmässig begründet finde, und dass ich Schadenfreude empfinde, einen so genauen Gelehrten, wie *Cornill* ist, einmal an einer Stelle zu begegnen, wo er es mit dem Hebräischen zu leicht genommen hat. Dass er es sonst nicht leicht mit etwas leicht nimmt, betone ich um so nachdrücklicher; nicht minder wiederholt meine Ueberzeugung, dass sein Buch, wenn sonst diejenigen, welche die Sache in erster Linie angeht, ihrer wissenschaftlichen Pflichten sich bewusst sind, den Anfang eines neuen Aufschwunges der hebräischen Philologie, deren Pflege die Theologen doch für sich besonders in Anspruch nehmen, bezeichnen wird. Freilich wird dieser Aufschwung sehr verzögert werden, wenn *de Lagarde* fortfährt, die Gründe, welche ihn von der Durchführung seiner *Lucian-Ausgabe* nach seinen Erklärungen zurückhalten, nicht allein persönlich, sondern auch sachlich für massgebend zu halten: hoffen wir, dass ihm der Landpfarrer mit der Cigarrenkiste durch *Cornill's* von ihm selbst mit aller Bereitwilligkeit anerkannte Leistung in den Hintergrund gedrängt wird.

Aug. Müller.

Ibn Ginnī de flexione libellus. Arabice nunc primum edidit, in latinum sermonem transtulit, notis illustravit Godofr. Hoberg, phil. doct. Lipsiae, Brockhaus 1885. 61 pp. 8°. M. 3.50.

Von Darstellungen der ganzen arabischen Grammatik durch moslimische Gelehrte von Sibawaihi an bis in die neueste Zeit liegt uns eine stattliche Reihe in orientalischen und europäischen Drucken vor, so dass von weiteren Veröffentlichungen ähnlicher Werke zunächst abgesehen werden wird und werden kann. Dagegen ist es

für die Geschichte der grammatischen Studien bei den Arabern sehr erwünscht, wenn die erreichbar ältesten Einzelarbeiten bedeutender Gelehrten herausgegeben werden. So ist Hoberg's Arbeit lebhaft zu begrüßen, da seine und seiner Berather Wahl sowohl hinsichtlich des Verfassers als des Stoffs eine treffliche war.

Ibn Ginnī war griechischer Abkunft und ein Schüler Al-Farist's; seine Bedeutung erhellt aus der Liste seiner Werke bei Flügel gr. Schulen S. 249 ff.; namentlich seine *الصناعة* (sehr gute Handschriften in Florenz und Leiden) und seine *Ḥaṣā'is* (zwei Bände in Gotha) verdienen eingehende Bearbeitung und beweisen, dass er selbstständiger als viele andere, seinen Stoff behandelte.

Der Gegenstand unserer Schrift ist der *Taṣrīf*; wird dieser Terminus im Gegensatz zu *Ṣarf* gebraucht (vgl. S. 2), so bezeichnet er nach S. 7, 7 die Lehre vom Lautwandel innerhalb des Wortes durch die S. 8, 9 angegebenen Ursachen. Zamahšārī im *Mufaṣṣal* behandelt diese Erscheinungen in seinem vierten Haupttheil *المشتَرَك* (für *المشتَرَك فِيهِ*), fügt allerdings auch nicht dahin

Gehöriges ein, wie den Abschnitt über *القَسَم*. In den Lehrbüchern der arabischen Grammatiker pflegen diese Abschnitte, wie im *Mufaṣṣal*, nach Sibawaihi's Vorgang am Ende zu stehen, während sie, die mit unserer „Lautlehre“ zu vergleichen sind, naturgemäss an den Anfang gehören. Ja die Lehre von dem Werth der einzelnen Buchstaben erscheint erst im allerletzten Capitel vom *Iddigām*, der Assimilation, bis wohin nach Ibn Ja'īš 1465, 11 nur wenige kommen. Derselbe hebt übrigens S. 1251, 8 die Wichtigkeit, aber auch Schwierigkeit dieses Theils der Grammatik gebührend hervor. — Die hauptsächlichste Grundlage für Ibn Ginnī's Abhandlung ist wahrscheinlich die Arbeit *Almazini's* gewesen, zu welcher er einen Commentar schrieb. Wohl im Gegensatz zu diesem grösseren Werk nennt er das uns vorliegende *مختصر*, Compendium, das *HH. 2, 304* (wo Z. 9 und 11 ein *ابن* vor *يعيش* einzusetzen ist) als *لطيف*

bezeichnet. Nach des Herausgebers richtiger Darstellung S. 2 oben ist also diese Schrift bei Flügel, S. 251 zweimal unter nr. 16 und 26 aufgeführt und beide sind identisch. Dass Ibn Ginnī's Arbeiten über den *Taṣrīf* besonders geschätzt waren, dafür dürfte schon der Umstand sprechen, dass Ibn Ja'īš nicht nur eine Glosse zum Commentar über *Māzini* schrieb, sondern auch selbst einen Commentar zu unserer Schrift verfasste, den er im Commentar zum *Mufaṣṣal* öfters (S. 706, 20; 802, 23; 1057, 19; 1369, 13) citirt.

Der Herausgeber ist seiner Aufgabe nach allen Seiten voll gerecht geworden; es ist nicht seine Schuld, dass an manchen Universitäten diese Arbeiten immer noch lateinisch geschrieben wer-

den müssen, was der Klarheit im Ausdruck oft genug Eintrag thut; hoffentlich begegnet er den Fachgenossen bald wieder ohne diese mittelalterliche Fessel mit einer Untersuchung auf diesem oder ähnlichem Gebiet, z. B. eben über Ibn Ginnī's *Sirr aṣṣina'ah*. — Im Einzelnen möchte ich folgende Bemerkungen und Druckfehlerverbesserungen anfügen: S. 2, Z. 24 سَجِسْتَان ist die überlieferte Aussprache, vgl. Mu'arrab von Ġawālīqī ٨٩, 12 und besonders TA. ساجز, S. ٢٢, 33. — S. 9, Z. 3 l. فُشِيْبِنْنِي, besser وَقَدْ und سَجَزَ, S. ٢٢, 33. — S. 9, Z. 3 l. فُشِيْبِنْنِي, besser وَقَدْ und سَجَزَ, S. ٢٢, 33. — S. 9, Z. 3 l. فُشِيْبِنْنِي, besser وَقَدْ und سَجَزَ, S. ٢٢, 33. — S. 9, Z. 10 l. للاعتبار, wie S. 10, 4. — S. 9, l. Z. 1. nobilissimarum. — S. 9, 14 للكافر ist mit copiosiori zu übersetzen, wer den andern an كثرة übertrifft, wie z. B. Ibn Duraid, gen. Handb. 41, 13 erklärt. — S. 12, 7 heisst: wird nicht für ائد; gehalten, ausser durch einen triftigen Grund, vgl. IJ. 1339, 21. — S. 13, 4 l. النيدلان. IJ. 1339, 23. — S. 13, 9 l. besser مضرب (acies ensis) und مكرم, obgleich مضرب als maṣdar mīmī möglich ist, vgl. IJ. 1345, 12 ff. — S. 14, 9 l. فَعْلِمَ und بَلَقِمَ. — S. 15, 12 l. الْعُبُوسَ. — S. 16, 9 l. جاحفل. — S. 19, 7 der Vers ist von الاعشى. — S. 20, 7 l. وخوف. — S. 22, 12 l. هاهنا, wie S. 28. — S. 24, 2 ist في vor دينار ausgefallen. — S. 25, 2 l. وسكرى. — S. 25, Anm. Sollte nicht ق Kaṣānī und ج Ġawālīqī bezeichnen? vgl. S. 5. — S. 26, 9 l. والأخوة. — S. 27, 3 das تصايق der Handschrift ist richtig, wie TA. ولج und IJ. 1381, 3. — S. 27, 4 das متسر ist ein Beispiel der Verwandlung des ي in ت. — S. 27, 7 wohl واصله st. ولفظه; 1. كَلَوَى, wie IJ. 1382, 17 ff.; die Nisbah wäre كَلَوَى. — S. 27, 10 der Vers ist nach den besten Zeugnissen von مَضْرَبِ بْنِ رَبْعَى. — S. 28, 5 das مَا رَأَى des Cod. ist gut; die Anm. 27 S. 56 erledigt IJ. 1385, 9 ff. — S. 32, 1 الْاَكْرَمُ وَالْحَسَنُ, wie Z. 3 يُوَكِّرَمَا, vgl. Ġauh. كرم. — S. 35, 7 l. بليت und بلهف.

— S. 35, 9 heisst: Nomina, welche die richtige Zahl Buchstaben haben. — S. 35, 10 الصلة ist vielleicht nur Dittographie von اصله; jedenfalls ist in den Versen S. 36, 1 das Waw Reimbuchstabe, Freytag Verskunst S. 315, 10 und nicht der ebenda S. 315 behandelte وصل (nicht صلة). — S. 37, 1 Vers von الأبيد البربوعى. — S. 37, 6 ist عَصَهه und Z. 8 فوه zu lesen. — S. 38, 10 von الفرزدق. — S. 39, 5 l. مُمَالَة. — S. 41, 11 عَقُود ist Synonym von عَقْد; S. 43, 2 ff. ist der entsprechende Singular immer عَقْد (vorher فَصْل), was kaum im Sinne von عَقْد gebraucht wird. — S. 44, 11 l. نَحْو كَثِيرَة nach IJ. 635, 4 ff. — S. 47, 8 ist نَبَاتَة die richtige Lesart, wie IJ. 1376, 7. — Z. 9 der Vers ist von الطَّرَف أبو كبير الیهذلى einzusetzen. — S. 53, Anm. 8 ist فَبَائِنَتْ und صَمَارِيطْ zu lesen, wie Ibn Ginnī in den Ḥaṣā'is, Cod. Goth. Band 2 fol. 115 r hat. — S. 56, 10 v. u. l. مَتَنَابِع und مَتَنَابِعِي und Z. 8 v. u. نَهَار. — S. 57, 3 l. صَبِيب st. صَبِيب und Z. 9 wohl تَعْلِيل. — S. 59, 8 l. شرح (vgl. HH. 4, 444, 3 zu der Sache). — Z. 17 Agāni V, 153 und Z. 22 l. مَطَاطِيَة. — S. 60, 4 v. u. Yāqūt II, 452.

H. Thorbecke.

Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten. Von Dr. J. H. Bondi. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1886. 8°.

Bondi hat sich in dieser Erstlingsarbeit die dankenswerthe Aufgabe gestellt, die semitischen Lehnwörter, welche namentlich in der Ramessidenzeit in die ägyptische Sprache eingedrungen sind und in ihr, wenn auch grösstentheils nur auf kurze Zeit, das Bürgerrecht erlangt haben, nach den Grundlegenden Arbeiten von Brugsch einer erneuten kritischen Untersuchung zu unterziehen und das ägyptische Material auch den Nichtfachmännern, besonders den Semitisten zugänglich zu machen.

Für die letzteren giebt der Verf. im I. Theile eine allerdings

nicht einwandfreie Darstellung des ägyptischen Alphabets und der Transcriptionsmethode, deren sich die Aegypter bei der Uebersetzung der fremden Laute bedienten. Protest muss vor allen Dingen gegen die von Bondi nach berühmten Mustern vorgenommene Scheidung von Vocalen und Consonanten erhoben werden. Was würde wohl ein Semitist sagen, wenn in einer hebräischen Grammatik die א ב ג ד ohne Weiteres als Vocale auftraten? Die ägyptische Schrift ist gleich der semitischen eine Consonantenschrift, die von Bondi a, ā, ā, ī (j) u (o) umschriebenen Zeichen sind Consonanten. Dass dieselben zuerst selten, später häufiger zur schriftlichen Bezeichnung von Vocalen gedient haben, ebenso wie die analogen semitischen Consonantenzeichen, kann ihren ursprünglichen Werth um nichts schmälern. — Auf S. 14 werden die durch l (das übrigens den Lautwerth ל hat), ša, t'a transscribirten Hieroglyphen schlechtweg als Consonanten, ū als Halbvocal aufgeführt. Es ist dies eine Inconsequenz, die allerdings zu den unausrottbaren ägyptologischen Erbfehlern gehört. Mit demselben Rechte wie diese Zeichen hätten sämtliche auf S. 15 — 16 angeführten Silbenzeichen unter die Consonanten oder Vocale gerechnet werden können. — Von weniger einschneidender Bedeutung sind andere Irrthümer Bondi's. So hat die Hieroglyphe des flatternden Vogels, die Verf. t'a umschreibt, vielmehr den Lautwerth ʒa, worauf Erman, *ÄZ.* 1883, 64 Anm. 1 hingewiesen hat. Dass die Hieroglyphe des sogen. liegenden Rehs (?) den Lautwerth au (א) und nicht, wie Verf. S. 16 will, āu hat, hat Maspero, *ÄZ.* 1884, 86 an der Hand der Pyramidentexte dargelegt. Hiermit fällt dann auch die Ableitung von aufdā (XXIV) von der Wurzel עז.

In dem zweiten Theile, dem wesentlichen der Arbeit, führt Bondi 66 Lehnwörter auf und stellt ihnen ihr semitisches Prototyp gegenüber. Das ägyptische Material, welches er hier benutzt, ist zum grössten Theil schon von Brugsch gesammelt und zuletzt in seinem „Hieroglyphisch-demotischen Wörterbuche“, allerdings ohne die nothwendige Kritik verwerthet worden. (Einzelne Versehen der Brugsch'schen Citate sind übrigens in Bondi's Arbeit übergegangen: *asptu* (S. 29, Z. 4 v. u.) findet sich Rougé, *Insc. hiérog.* 176 (nicht 76), l. 9; *mārgah* (S. 44, Z. 1) ib. 212, 21, 6 (nicht 4); letzteres ist von Brugsch, *Lex.* VI, 569 (nicht 589, wie Bondi giebt) besprochen worden). — Zu dem rohen Brugsch'schen Material kommt noch einiges neues, welches namentlich Wiedemann's Hieratischen Texten entstammt. Beides ist nun von dem Verf. mit Kritik, unter Berücksichtigung der herrschenden Lautgesetze, bearbeitet worden. Dass er letzteren Factor ausser Augen lässt, so z. B. wenn er S. 37 mit Brugsch an einen Zusammenhang der Hieroglyphe des Löwen, welche in gewissen Fällen den Lautwerth ל hat, mit hebr. לֵא glaubt, gehört glücklicherweise zu den Seltenheiten.

Die Mehrzahl der von dem Verf. meist im Anschluss an Brugsch aufgestellten Etymologien steht über jeden Zweifel erhaben, und

keine künftige Forschung wird an ihnen rütteln können. Neben diesen laufen dann aber auch solche, denen das umgehängte Mäntelchen schlecht passt und deren Nationalitätsbewusstsein entschieden gegen die von dem Verf. verübte Vergewaltigung Einspruch erheben wird; so z. B. wenn III äg. *áapa* St. אָפָּה „eine Kuchenart“ von hebr. אָפָּה „backen“ abgeleitet, wenn VI äg. *árar* (das vorstehende *pa* gehört möglicherweise zum Stamme) אָרָר mit hebr. אָרָר (Gen. 46, 16), אָרָר (Jes. 33, 7) zusammengestellt, wenn XXXV äg. *mānt'qṛā*, var. *māt'qṛā* מַנְתְּקָרָה (das *n* gehört nicht zum Stamme!) mit Maspero durch das hebr. nicht belegte מַנְתְּקָרָה „Flasche“ erklärt wird. Was unter LXII (S. 85 ff.) im Anschluss an Chabas, Brugsch und Gesenius-Mühlau-Volck, über den Stamm צָפָר gesagt wird, ist doch mehr als zweifelhaft. „Bretzel“ („geflochtener Teig“) und „Ziegenbock“ von einem Stamme abzuleiten, hat nur die Sucht, jedes ägyptische Fremdwort aus dem Semitischen zu erklären, zu Stande bringen können. Identificationen wie šāi = *gure* hätte Verf. nicht kritiklos von Anderen übernehmen sollen; sie beweisen nur, dass es auch mit seinem koptischen Wissen schlecht bestellt ist.

Und nun eine Frage: Muss denn jedes in der Orthographie der semitischen Lehnwörter geschriebene Wort dem hebräisch-phönikischen Sprachzweige angehören oder auch nur zugleich von den Semiten und Aegyptern einer dritten Sprache entlehnt sein und mit hebräischer Hülfe erklärt werden? Wenn uns einmal ein glücklicher Tag einen Einblick in die Sprachverhältnisse der nordsyrischen nichtsemitischen Völker, mit denen ja die Aegypter im neuen Reiche in den engsten Beziehungen friedlicher und kriegerischer Art gestanden haben, gewähren sollte, so werden wir, glaub' ich, staunen über die Fülle von Sprachgut, welches das Aegyptische ohne irgend welche Gemeinschaft mit dem Hebräischen von hier entlehnt hat. Gerade auf diesem schlüpfrigen Boden ist die grösste Vorsicht geboten, damit wir uns nicht einmal unserer kühnen, vorschnellen Etymologien zu schämen haben. Noch liegt die Zeit nicht fern, wo von den Aegyptologen die libyschen Eigennamen Namret und Takelothis mit den biblischen Nimrod und Tiglath in Zusammenhang gebracht worden sind, wo man vor der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften gutes semitisches Sprachgut, das sich aus den verwandten Sprachen nicht erklären liess, mit Hülfe des Persischen deutete!

Es hätte den Werth des Bondi'schen Buches, das immerhin eine schätzenswerthe Bereicherung der an systematischen Arbeiten so armen ägyptologischen Literatur ist, um vieles erhöht, wenn er den zweiten Haupttheil halbirt und dann in dem ersten Abschnitte nur die zweifellos dem hebräisch-phönikischen Sprachstamme angehörigen Wörter aufgenommen, in dem zweiten allem unsicheren, in fremdartiger Orthographie geschriebenen Sprachgut einen Platz angewiesen hätte.

Zu Pauthier's Savitri-Uebersetzung.

Von

Dr. B. Liebich.

In dem jetzt von der Breslauer Universitätsbibliothek erworbenen Stenzlerschen Exemplar von „Savitri, trad. p. G. Pauthier. Paris 1841“ findet sich folgende Bemerkung von Stenzlers Hand eingeschrieben:

„NB. meine franz. Uebers. in der Jahressitzung der Soc. Asiat. 1830 von Edgar Quinet vorgelesen (unter dem Vorsitz von Louis Philippe d'Orléans) und bei meinem Abgange von Paris an Pauthier gegeben. St.“

Pauthier hat es nicht für nöthig gehalten, in seiner ausführlichen Vorrede des wahren Uebersetzers nur mit einem Worte zu gedenken.

Berichtigung.

S. 409 Z. 4 lies: **᠓ᠪᠢᠵᠢ**: statt: **᠓ᠪᠢᠵᠢ**:

S. 411 Z. 6 lies: **ᠪᠢᠨᠠ**: statt: **ᠪᠢᠨᠠ**:

S. 412 Z. 5 lies: **ᠠᠮᠤ**: statt: **ᠠᠮᠤ**:

Namenregister ¹⁾.

v. Arnhard	403	Liebieh	746
*Ascherson	521	Liebrecht	351. 353
Aufrecht	485	Löw	359. 521
Barth	603. 642	Mordtmann, J. H.	302. 308. 304
Böhtlingk 175. 179. 516. 657. 667		Müller, A.	740
Bollensen	494	Nöldeke	726
*Bondi	743	Oldenberg	508
v. Bradke	192	*Pauthier	746
Bühler	1	*Payne-Smith	359
*Codrington	677	Praetorius	691
*Cornill	726	Roth	672
Dieterici	354	Schils	600
Donner	684	Schlechta-Wssehrd	577
Ebers	193	*Schreiber	685
Gelzer	443	*Schwarzlose	354
Goldziher	30. 707	*Schweinfurth	521
Grube	679	*Seyffarth	193
Grünbaum	644. 652	Soein	364
de Harlez	311	*Speijer	179
Himly	141. 461	Spiegel	280
*Hirschfeld	691	Steindorff	745
*Hoberg	740	Thorbecke	743
Hübschmann	319. 523	Vollers	365
Kaufmann	297	*Wellhausen	707
Klamroth	415	*Winkler	679
Lang	232	v. Wilslocki	347. 448

Sachregister.

*Aegyptische Flora	521	Arabischen Sprache in Aegypten, Beiträge zur Kenntniss der lebenden	365
Aegyptisches	443	Arabische Sage	353
Aegyptischen Kirche, Die Wasser- weihe nach dem Ritus der	403	Asoka-Inschriften, Beiträge zur Erklärung der	1
*Al-Chazari, Das Buch	691	Avestä, Ueber das Vaterland und Zeitalter des	280
Almohadenbewegung in Nord- afrika, Materialien zur Kennt- niss der	30	Berichtigung	364. 522. 644. 746
*Araber, Die Waffen der alten	354	Brähmacārāṅgadharaṇapaddhati	491
*Arabischen Heidenthums, Reste des	707		

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

*Ezechiel, Das Buch des Propheten	726	Rāmāgitagovinda, Ueber den	489
Himjarische Inschriften, Ver- gessene	308	Rigveda, Die Adhyāyathellung des [Sanskrit]. Drei Dichter	508 488
*Ibn Ginnī de flexione libellus	740	„ Haben <i>iti</i> und <i>ca</i> bis- weilen die Bedeutung von <i>ādī</i>	516
[Japanisch]. Man-yō-sin	600	„ Havāka	485
Ja'qūbi, Ueber die Auszüge aus griech. Schriftstellern bei al- Jussuf und Suleicha, Aus Fir- dussī's Epos	415 577	„ Miscellen	667
Kantoner Moschee, Die Denk- mäler der	141	*Sanskrit Syntax	179
Kātantra, Ueber die Grammatik Lehnwörter in hieroglyph. und hieratischen Texten, Die dem hebräisch-phöniz. Sprachzweige angehörigen	657 743	Schach- und andere Brettspiele Siddhi-kūr, Märchen des . . . in Siebenbürgen	461 448
Madagaskarische Lebensregel	351	*Syriacus, Thesaurus	359
Maurya-Frage im Mahābhāshya, Noch ein Wort zur	175	Syriens, Zur Topographie des nördlichen . . . aus griech. In- schriften	302
*Melanesian Languages	677	*Tigrāi, Manuel de la langue	685
Menachem und Dunaseh	297	Trunkenheit, Die verschiedenen Stufen der	652
Mu'tadid, Ein histor. Helden- gedicht von Ibn Mu'tazz	232	*Uralaltaische und seine Gruppon, Das	679
Nachträge	192. 364	Veda, Beiträge zur Kritik des	494
Oсетische Nominalbildung	319	Vergleichende Studien (somit.)	603
Phöniciſche Suffix □, Das	642	Wergeld im Veda	672
Rājanighaṭṭu, Ueber das Alter des	487	Yong-C'eng, Decrete des Kaisers Zigeuner, Volkslieder der trau- silvanischen	311 347
		Zusätze und Berichtigungen	644

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1886:

1100 Herr Paul Lergetporer, z. Z. stud. phil. in München.

Für 1887:

1101 Herr Friedrich Müller, z. Z. stud. theol. et or. in Berlin.

1102 „ Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. a. d. Univers. in Genf.

1103 „ Hans Stumme, stud. orient. in Tübingen.

1104 „ Alexander von Kégl, Gutsbesitzer, in Budapest.

1105 „ Dr. Martin Schreiner, Rabb. in Csurgó, Ungarn.

1106 „ Th. W. Juynboll, stud. litt. orient. in Leiden.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes sind getreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek zu Marburg.

The Owens College, Manchester.

Der Berliner Orientalistische Verein in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Tobias Theodores in Manchester.

„ Prof. Wladimir Girgass, † 26. Febr. in Kiew.

„ Prof. Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll in Delft.

„ Prof. Dr. Adolf Friedrich Stenzler, Geh. Regierungsrath, † 27. Febr.
1887 in Breslau.

„ Prof. Dr. Alfred v. Gutschmid, † 1. März 1887 in Tübingen.

„ Dr. Lud. v. Stephani, Exc., K. Russ. Geheimer Rath, † 11. Juni 1887
in Pawlowsk bei S. Petersburg.

Verzeichniss der vom 15. Februar bis 31. Mai 1887 für
die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a. [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XIX. Part II. 1887.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Vierzigster Band. 1886. Heft 4.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome IX. No. 2. 1887.
4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 1—6.
5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 1. 2.
6. Zu Nr. 593c. 3 [1646]. *Ibn Hajar*, A Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammad. Ed. in Arabic, by M. *Abd-ul-Hai*. Calcutta. — B. I., O. S., No. 256—259. (Vol. II. No. 10. Vol. III. Nos. 11. 12. 13.)
7. Zu Nr. 594a. 5 [1081]. *The Mīmāṃsā Darśana*, with the Commentary of *Śaṅkara Svāmīn*. Ed. by *Maheśachandra Nyāyaratna*. Calcutta. — Fasc. XIX. 1887. — B. I., N. S., No. 605.
8. Zu Nr. 594a. 19. *Chaturvarga-Chintāmaṇi* By *Hemādri*. Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kāṇḍikhyānātha Tarakarātna*. Calcutta. — Vol. III. Part I. *Parīśeshakhaṇḍa*. Fasc. XVI. 1887. — B. I., N. S., No. 607.
9. Zu Nr. 594a. 37. *The Nirukta*. With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavratā Sāmaśramī*. Calcutta. — Vol. IV. Fasc. II. 1886. B. I., N. S., No. 596.
10. Zu Nr. 594a. 47. *Śrauta Sūtra of Śāṅkhāyana*, The. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt*. Calcutta. — Vol. I. Fasc. IV. 1887. — B. I., N. S., No. 606.
11. Zu Nr. 594a. 50. *Vivādaratnākara*, The. Ed. by Paṇḍit *Dānānātha Vidyānākara*. Calcutta. — Fasc. V. 1887. — B. I., N. S., No. 599.
12. Zu Nr. 594a. 52. *Kūrma Purāṇa*, The. Ed. by *Nīlmaṇi Mukhopādhyāya Nidyānākara*. Calcutta. — Fasc. III. 1887. — B. I., N. S., No. 602.
13. Zu Nr. 594a. 53. *Vṛhannārādiya Purāṇa*, The. Ed. by Paṇḍit *Hṛishīkeśa Śāstrī*. Calcutta. — Fasc. III. 1887. — B. I., N. S., No. 600.
14. Zu Nr. 594a. 54. *Aśvayādyaka*, The. A Treatise on the Diseases of the Horse compiled by *Jayadatta Sūri*, edited by *Kavirāj Umeśa*

Chandra Gupta Kaviratna. Calcutta. — Fasc. IV. V. 1886. — B. I., N. S., No. 597. 598.

15. Zu Nr. 594 a. 55. *Varāha Purāṇa*, The. Edited by Paṇḍit *Hyishikeśa Śāstrī*. Calcutta. Fasc. I. 1887. B. I., N. S. No. 601.
16. Zu Nr. 594 a. 56. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rājendralāla Mitra*. Calcutta. — Fasc. I. 1887. B. I., N. S., No. 603.
17. Zu Nr. 594 b. 21. *Zafarnāmah* by *Maulānā Sharfuddīn 'Alī Yazdī* edited by *Maulānā Muḥammad Iḥdād*. Vol. I. Fasc. VII. Calcutta 1887. — B. I., N. S., No. 604.
18. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. IX. No. 3. 4. 5.
19. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIII. Part II. No. IV. 1884. Vol. LV. Part I. No. III. 1886.
20. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1886. No. 8. 9. 10. 1887. No. 1.
21. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the year 1884. Part II. Washington 1885.
22. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIV. Aflevering II. 1886.
23. Zu Nr. 1422 c. Q. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Realia. Register op de Generale Resolutiën van het Kasteel Batavia. 1832—1805. s' Hage & Batavia. — Derde Deel 1886.
24. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXI. Aflevering 2 (Vervolg) en Aflevering 3. 1886.
25. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Comptes Rendus des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9.
26. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Tweede Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).
27. Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1886. Heft IV. 1887. Heft I.
28. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome IX. 1. 2. 3. 4. 1887.
29. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European, & Oriental Literary Record*. London. — New Series. Vol. VIII. Nos. 1. 2.
30. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern*. Leipzig. Jahrgang 1886. 3. und 4. Heft.
31. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXII. 1886. Выпускъ 4. 5. 6.
32. Zu Nr. 2852 b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1886 Годъ. 1887.

33. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz, J.* Budapest. — XIX. kötet. 2. 3. füzet. 1885.
34. Zu Nr. 2940 [42]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach esillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1886.
35. Zu Nr. 2971a [167]. Society, American Philosophical. Proceedings held at Philadelphia for Promoting useful Knowledge. Philadelphia. — Vol. XXIII. No. 123. 1886.
36. Zu Nr. 2971b. Society, American Philosophical at Philadelphia. List of Surviving Members. Presented to the Society at the stated Meeting held March 5, 1886. Philadelphia.
37. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Értéke- zések a nyelv- és széptudományok köréből. Az I. osztály rendeletéből szerkeszti *Gyulai Pál*. Budapest. — XII. kötet. XII. szám. XIII. kötet. I. II. V. szám. 1885.
38. Zu Nr. 3569. Catalogue, A, of Sanskrit Manuscripts in Oudh. Com- piled by Paṇḍita *Devprāsāda*. For the year 1885. Allahabad 1886.
39. Zu Nr. 3769a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. Vol. III. 1. Semestre. Fasc. 3. 4. 5. 6. 7. 1887.
40. Zu Nr. 3866 [2390]. Catalogue, A, of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Allahabad. — Part X. 1886.
41. Zu Nr. 3868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afri- que. Paris. — 9e Année No. 104. 105. 106. 1887.
42. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. . . von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band X. Heft 1. 1887.
43. Zu Nr. 3879. Nyelvemléktár. Régi Magyar Codexek és Nyomtat- ványok. XIII. kötet. Budapest 1886.
44. Zu Nr. 3884a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1887. Heft I—V.
45. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris. a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-quatrième. — XLVIIe de la Collection. Livr. 5. 1886. Tome vingt-cinquième XLIXe de la Collection Livr. 2. 3. 4. 5. 1887. b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome douzième. XLVIIIe de la Collection. Livr. 9. 11. 1886. Tome treizième. LIe de la Collection Livr. 2. 3. 4. 5. 1887.
46. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner*. Berlin. — XXII. Band. Heft 2. 1887.
47. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhand- lungen. Berlin. — XIV. Band. Nr. 2. 3. 4. 1887.
48. Zu Nr. 4070. Books of the East, The Sacred. Translated by various oriental Scholars and edited by *F. Max Müller*. Oxford. — Vol. XXV. The Laws of Manu. Translated with Extracts from seven Commentaries by *G. Bühler*. 1886. Vol. XXIX. The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Translated by *Hermann Oldenberg*. Part I. Śākhāyana-Grihya-Sūtra, Āśvalāyana-Grihya-Sūtra, Pāraskara-Grihya-Sūtra, Khādīra-Grihya-Sūtra. 1886.
49. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. — Tome neu- vième. Les Hypogées Royaux de Thèbes par *M. E. Lefébure*. Première division. Le Tombeau de Sétî Ier. Publié in extenso avec la collabora- tion de MM. *U. Bouriant* et *V. Loret* et avec le concours de *M. Ed. Naville*. Paris 1886.
50. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la

- Direction de M. Jean Réville. Paris. — Septième année. Tome XIII. No. 2. 3. 1886. Tome XIV. No. 1. 1887.
51. Zu Nr. 4224. *Fleischer, H. L.*, Studien über *Dozy's* Supplément aux dictionnaires arabes. Leipzig. (Abdruck aus den Berichten der philol.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.) — Sechstes Stück. 1886. (Vom Verf.)
 52. Zu Nr. 4343. *Muséon, Le.* Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 2. 1887.
 53. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1886. No. XL — LIII. 1887. No. I — XVIII.
 54. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 43. 44. 45. 1887.
 55. Zu Nr. 4628. Supplément au Catalogue des Livres Chinois qui se trouvent dans la Bibliothèque de l'Université de Leide. Leide 1886.
 56. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — 3. Bd. Heft 3. 1886.
 57. Zu Nr. 4696 Q. Survey, United States Geological. Monographs. Washington. — Vol. XI. *Israel Cook Russell*, Geological History of Lake Lahontan. 1885.
 58. Zu Nr. 4698. Survey, United States Geological. Bulletin. Washington. No. 30—33. 1886.
 59. Zu Nr. 4698a. Mineral Resources of the United States. Calendar Year 1885. Washington 1886.
 60. Zu Nr. 4743. *Howell, M. S.*, A Grammar of the Classical Arabic Language, translated and compiled from the Works of the most approved Native or Naturalized Authorities. The Introduction and Part I. (The Noun). Fasc. II. Allahabad 1886. (Von dem Secretary of State in Council of India).
 61. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. No. 2. 3. 4. 1887.
 62. Zu Nr. 4936. Académie Nationale Hongroise des Sciences. Bulletins. (Tirage à part de la Revue Internationale.) Florence. IV. V. 1885. 86.
 63. Zu Nr. 4988. Plakaatboek. Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door *J. A. van der Chijs*. Derde Deel. 1678—1709. Batavia & 's Hage 1886.

II. Andere Werke.

5125. Zu I. Société, des Études Indochinoises de Saigon. *Bulletin*. Année 1884—1886. 1er Semestre. Saigon. 1884—1886. (Von Herrn K. Himly, Halberstadt.)
5126. Zu II. 7. h. γ. 1. *Scherman, L.*, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitā verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishad's. Strassburg 1887. (Vom Verf.)
5127. Zu III. 3. *Indrājī, Bh.*, Twenty-Three Inscriptions from Nepāl. Translated from Gujarātī by *G. Bühler*. Bombay 1885.
5128. Zu III. 5. c. *Berliner, A.*, Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berlin 1887. (Vom Verf.)
5129. Zu III. 5. b. η. *Chijs, J. A. van der*, De Vestiging van het Nederlandsche Gezag over de Banda-Eilanden (1599—1621). Met eene Kaart. Batavia & 's Hage. 1886. (Von der Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.)

5130. Zu II. 7. k. *Booch, F., Frey, A., und Messer, F.*, Hand-Wörterbuch der russischen und deutschen Sprache. Russisch-deutsches Wörterbuch. 4. Auflage. Leipzig s. a.
5131. Zu III. 5. c. *Duka, T.*, Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai. Budapest 1885. Cfr. Nr. 5106.
5132. Zu III. 2. *Hellebrant, Á.*, A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárában levő ősnymtatványoknak jegyzéke. Budapest 1886.
5133. Zu III. 5. a. *Emlékek, Irodalomtörténeti.* Kiadja A. M. T. Akadémia irodalomtörténeti bizottsága. 1. Kötet. Két Magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius. — Nicolaus de Mirabilibus. Budapest 1886.
5134. Zu III. 8. b. *Pott, A. F.*, Einleitung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Leipzig 1885. 86. (S.-A.) (Vom Verf.)
5135. Zu III. 8. b. *Pott, A. F.*, Zur Literatur der Sprachenkunde Europas. Leipzig 1887 (Teichmeyer's Zeitschrift Supplement I). (Vom Verf.)
- 5136 Q. Zu III. 5. b. a. *Nottebohm, W.*, Montecuccoli und die Legende von St. Gotthard (1664). Berlin 1887. (Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1887.) (Vom Verf.)
- 5137 Q. Zu II. 13. i. Kalender für das laufende Jahr Çalivāhana 1809 — 1887/88. n. Chr. (Von Dr. Hultsch.)
- 5138 Q. Zu I. Memoirs of the Literature College, Imperial University of Japan. No. I. Tōkyō 1887. (Von der I. U. of Tōkyō.)
5139. Zu II. 7. i. π. v. *Sova, R.*, Die Mundart der slovakischen Zigeuner. Göttingen 1887. (Vom Verf.)
5140. Zu II. 2. d. *Basset, R.*, Manuel de Langue Kabyle (Dialecte Zouaoua). Grammaire, Bibliographie, Chrestomathie et Lexique. Paris 1887.
5141. Zu II. 7. h. γ. 2. *Müller, Max*, Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmins. Translated and explained. Vol. I. London 1869.
5142. Zu III. 12. α. β. 2. *Reckendorf, S.*, Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta. Giessen 1886. (Leipziger Doctor dissertation.) (Vom Verf.)
- 5143 Q. Zu II. 7. h. s. *Mānava-Dharma-Śāstra* [Institutes of Manu] with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, and Rāmachandra and an Appendix by the Honorable Rao Sahib *Vishvanāth Nārāyaṇ Mandlik*. Dazu Supplement: The Commentary of Govindarāja on Mānava-Dharma-Śāstra. Bombay 1886. [Vom Secretary of State in Council of India.]
5144. Zu II. 7. h. γ. 2. **कौषीतकिब्राह्मणम्**. Das Kaushitaki Brāhmaṇa. Herausgegeben und übersetzt von *B. Lindner*. I. Text. Jena 1887.
5145. Zu II. 1. s. a. *Bondi, J. H.*, Dem Hebräisch-Phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten. Leipzig 1886.
5146. Zu II. 12. b. γ. 5. *Frothingham, A. L.*, Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos. Leyden 1886. (Vom Verf.)
5147. Zu III. 5. c. *Knorts, Karl*, Gustav Seyffarth. Eine biographische Skizze. New York 1886.
5148. Zu II. 12. c. β. *Mahler, E.*, Ueber den Stern mišri der Assyrier. Wien 1887. (S.-A.) (Vom Verf.)
5149. Zu III. 5. a. *Mahler, E.*, Ueber eine in einer syrischen Grabinschrift erwähnte Sonnenfinsterniss. Wien 1887. (S. A.) (Vom Verf.)
5150. Zu II. 8. b. γ. *Burjātsch. Stumpf, C.*, Mongolische Gesänge. (Leipzig) 1887. (S. A.) (Vom Verf.)

Personalnachrichten.

Zum Correspondirenden Mitglied der D. M. G. ist ernannt worden:

Herr Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

Für 1887:

1107 „ Herr G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne (Australien).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Professor Dr. A. F. Pott, † 5. Juli in Halle,

ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. John Nicholson und Herrn Dr. Abr. Nager.

Verzeichniss der vom 1. Juni bis 31. Juli 1887 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9a F. [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — T. XXXI. No. 4. Avril 1887.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 1.
3. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 7—13.
4. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 4—9.
5. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. IX. 1887. No. 6. 7.
6. Zu Nr. 641a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre 1886. 1887. Nebst Anhang: Abhandlungen nicht zur Akademie gehöriger Gelehrter.
7. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIV. 1886. Aflevering 3. 4.
8. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hago. — Deel XXXI. Aflevering 4. 1886.
9. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 10. 11. 12.
10. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Derde Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).
11. Zu Nr. 1857. *Amari, Michele*, Bibliotheca Arabo-Sicula. Seconda appendice. Lipsia 1887.
12. Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Heft II.

13. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue Archéologique* publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome IX. 5. 6. 1887.
14. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde*. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern*. Leipzig. Jahrgang 1887. 1. und 2. Heft.
15. Zu Nr. 2852 a [2595]. *Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія*. С-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 1. 2.
16. Zu Nr. 3131 [3278]. *Gesellschaft, Numismatische*, in Wien. *Zeitschrift*, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 18. Jahrgang. 2. Halbjahr. 1886.
17. Zu Nr. 3641 F. [2385]. *Catalogue, Bengal Library, of Books*. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1886. Quarters 1. 2.
18. Zu Nr. 3644 F. [2389]. *Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh*. Allahabad. — 1886. Quarters 1. 2.
19. Zu Nr. 3645 F. [2392]. *Catalogue of Books registered in the Punjab*. Lahore. — 1886. Quarter 1.
20. Zu Nr. 3647 F. [2387]. *Catalogue of Books printed in Lower Burma*. Rangoon. — 1886. Quarters 1-4.
21. Zu Nr. 3769 a Q. *R. Accademia dei Lincei. Atti*. Roma. — Serie quarta. *Rendiconti*. 1887. Vol. III. Fasc. 8. 9. 10. 11. 12.
22. Zu Nr. 3868 Q. [46]. *Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique*. Paris. — 9e Année. No. 107. 108. 1887.
23. Zu Nr. 3884 a. *Revue, Ungarische*. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1887. Heft VI. VII.
24. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle*. Paris. a. *Partie Littéraire*. Deuxième Série. — Tome vingt-cinquième. Livr. 6. 1886. Tome vingt-sixième. Livr. 1. 1887. b. *Partie Technique*. Deuxième Série. Tome troisième. Livr. 6. 7. 1887.
25. Zu Nr. 4031. *Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen*. Berlin. — XIV. Band. Nr. 5. 6. 1887.
26. Zu Nr. 4070. *Books of the East, The Sacred*. Translated by various oriental Scholars and edited by *F. Max Müller*. Oxford. — Vol. XXXI. *The Zend-Avesta*. Part III. Translated by *L. H. Mills*. 1887.
27. Zu Nr. 4203 Q. *Annales du Musée Guimet*. Paris. — Tome onzième et douzième. Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois par *J. J. M. de Groot*. Traduite du Hollandais avec le concours de l'auteur par *C. G. Chavannes*. Illustrations par *F. Régamey*. Paris 1886.
28. Zu Nr. 4204. *Revue de l'Histoire des Religions*. Publiée sous la Direction de *M. Jean Réville*. Paris. — Septième année. Tome XIV. No. 2. 3. 1886.
29. Zu Nr. 4224. *Fleischer, H. L.*, *Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes*. Leipzig. (Abdruck aus den Berichten der philol.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.) — Siebentes Stück. 1887. (Vom Verf.)

XII *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

30. Zu Nr. 4343. *Muséon*, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 3. 1887.
31. Zu Nr. 4558. *Schlegel*, Dr. G., Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineeshe Karakters in het Tsiang-Tsiu Dialekt. Leiden. — Deel II. Aflevering II. 1887.
32. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. No. 46. 47. 1887.
33. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1886. Quarters 3. 4.
34. Zu Nr. 4667. *Εταιρεία, Η ιστορική και εθνολογική της Ελλάδος. Δελτίον. Εν Αθήναις.* — Τόμος II, τευχος 7. 1887.
35. Zu Nr. 4696 Q. Survey, United States Geological. Monographs. Washington. — Vol. X. *Marsh, O. Ch.*, Dinocerata. A Monograph of an Extinct Order of Gigantic Mammals. 1886.
36. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books and Periodicals. Quarters 2. 3. 1886. (Vgl. 3648.)
37. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 5. 6.
38. Zu Nr. 5098. Die Keilschrifttexte Asurbanipals, Königs von Assyrien (668—626 v. Chr.). Nach dem in London copirten Grandtext mit Transcription, Uebersetzung, Kommentar und vollständigem Glossar von *Samuel Alden Smith*. Heft II. Neue Bantexte, Unveröffentlichte Briefe und Depeschen mit Originaltext-Ausgabe u. s. w. Leipzig 1887. (Vom Herausg.)

II. Andere Werke.

- 5151 Q. Zu II. 12. a. λ . *Berg, L. W. C. van den*, Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'archipel indien. Batavia 1886. (Von der Niederländ. Regierung)
5152. Zu III. 7. *Six, J. P.*, Monnaies Lyciennes. (Extrait de la Revue Numismatique 1886—1887.) Paris 1887. (Vom Verf.)
5153. Zu II. 12. a. β . Dr. *C. P. Caspari's* Arabische Grammatik. Fünfte Auflage. Bearbeitet von *August Müller*. Halle a. S. 1887.
5154. Zu II. 12. c. α . *Ley, J.* Leitfaden der Metrik der Hebräischen Poesie. Halle a. S. 1887.
5155. Zu II. 12. c. β . *Smith, S. A.*, Assyriologische Miscellen. (S. A. aus der Zeitschrift für Assyriologie Bd. II. Heft 2.)
5156. Zu I. Review, The Scottish. Vol. IX. No XVIII. (Darin: *Lévy, A.*, The apocryphal Character of the Moabite Stone.) Paisley and London 1887.
5157. Zu III. 2. Bibliothèque Khédiviale. Guide de la salle d'exposition. Le Caire 1887. (Von Dr. Vollers.)
5158. Zu III. 2. قرار صادر من نظارة المعارف العمومية في ٢٨ فبراير سنة ٨٧ مشتمل على قانون للكتبخانه المصرية الخديوية. Cairo 1887. (Von Dr. Vollers.)
5159. (B. 502 zu II. I. g. ζ .) Abschrift eines Briefes des Mahdi an Karamallah, von diesem an Emin-Bey gesandt 30. December 1884. (Von Dr. Vollers.)

5160. Zu II. 7. c. a. 2. Թաւրայի վարդապետի Արծրունւոյ պատմութիւն տաւնն Արծրունեայ ի լոյս էած Բ. Պ. (i. e. K. Patkanov). St. Petersburg 1887.
5161. Zu III. 1. b. e. *Groeneveldt, W. P.*, Catalogus der Archeologische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1887.
5162. Zu III. 7. *Chijs, J. A. van der*, Catalogus der Numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Derde Druk. Batavia & 's Hage 1886.
5163. Zu III. 11. b. γ. *Berg, L. W. C. van den*, Het Mohammedaansche Godsdiensonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische Boeken. Batavia 1887 (S. A.). (Vom Verf.)
- 5164 Q. Zu III. 4. b. ζ. *Berg, L. W. C. van den*, De inlandsche Rangon en Titels op Java en Madoera. Batavia 1887. (Von der Niederländischen Regierung.)
5165. Zu III. 11. α. *Bachmann, J.*, Lateinische Secundus-Handschriften aus der Kgl. Bibliothek zu München. (A. aus Philologus Bd. XLVI.) (Vom Verf.)
5166. Zu II. 12. a. κ. مواقع غرر شهر أعوام النصف الأول من القرن إبراهيم عصمت الفلكي الرابع عشر في السنين الغرغورية. Cairo 1887.
5167. Zu II. 13. h. *de Silva, S.*, Singhalese-English Grammar and Exercise Book. Colombo 1884.
5168. Zu II. 7. i. η. 1. *Bate, J. D.*, A Dictionary of the Hindoe Language. Benares 1875.
5169. Zu III. 4. b. ε. *Mateer, S.*, Native Life in Travancore. London 1883.

Generalversammlung 1887.

Die Generalversammlung der D. M. G. für das Jahr 1887 findet statutengemäss zugleich mit der XXXIX. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner statt. Dieselbe wird tagen in Zürich, von Mittwoch 28. September bis Sonnabend 1. October, unter dem Präsidium der Herren Gymnasialdirektor Dr. *H. Wörz* und Professor Dr. *H. Blümner*. Die von diesen unterzeichnete Einladung theilt Folgendes mit:

„Für die einzelnen Sektionen haben die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

1. für die pädagogische Herr Gymnasialdirektor Dr. *J. Welti* in Winterthur,

2. für die orientalische die Herren Professor Dr. *H. Steiner* und Professor Dr. *A. Kägi* in Zürich,

3. für die deutsch-romanische Herr Professor Dr. *L. Tobler* und Professor Dr. *J. Ulrich* in Zürich,

4. für die archäologische Herr Professor Dr. *H. Blümner* in Zürich,

5. für die philologische (kritisch-exegetische) Herr Professor Dr. *H. Hitzig* in Zürich,

6. für die mathematisch-naturwissenschaftliche Herr Professor Dr. *A. Weilenmann* in Zürich,

7. für die neusprachliche Herr Professor Dr. *K. Sachs* in Brandenburg und Herr Professor *H. Breiting* in Zürich,

8. für die historische Herr Professor Dr. *G. Meyer von Knonau*.

Vorträge für die allgemeinen Sitzungen bitten wir an einen der beiden Unterzeichneten, für die Sektionssitzungen bei denselben, oder bei den oben genannten Ordnern bzw. Vorständen der Sektionen anmelden zu wollen.

Ende August wird ein zweites Rundschreiben an die theiligten Kreise versendet werden, enthaltend das Programm der Sitzungen und geselligen Veranstaltungen, Mittheilungen betr. die von den Eisenbahnverwaltungen gewährten Vergünstigungen, betr. Unterkunft in Gasthöfen und Privatquartieren, betr. Zustellung der Mitgliederkarte, wofür statutengemäss der Betrag von 10 Mark = 12½ Franken an den Schatzmeister Herrn *Caesar Schoeller*, Falkenburg 4 Hottingen-Zürich, pränumeraudo einzuzahlen sein wird.“

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1887:

- 1108 „ Herr H. D. van Gelder in Haarlem, Holland.
- 1109 „ Dr. Franz Kühnert in Wien.
- 1110 „ Dr. Bruno Liebich in Breslau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Johann Hanusz, Privatdoc. in Wien.

- „ Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, † am 11. Mai 1886.

Verzeichniss der vom 1. August bis 24. October 1887 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XIX. Part III. IV. 1887.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 2.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome IX. No. 3. Tome X. No. 1. 1887.
4. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston, May 1887.
5. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 14—20.
6. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 10—14.
7. Zu Nr. 294a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. — Jahrgang 1886. Band CXII. CXIII. Jahrgang 1887. Band CXIV. Heft I.
8. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — 68. Band. 2. Hälfte. 1886. 69. 70. Band. 1887.
9. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. IX. No. 8. 9. 10.
10. Zu Nr. 937a. Society, Royal Asiatic. Journal of the Bombay Branch. Bombay. — Vol. XVIII. No. XLV. Extra Number. Prof. Peterson's Report on the Search for Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, 1884—86. Bombay 1887.
11. Zu Nr. 1044a [100]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LVI. Part I. No. I. 1887.
12. Zu Nr. 1044b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1887. No. 2—5.
13. Zu Nr. 1101a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1885. Part I. Washington 1886.

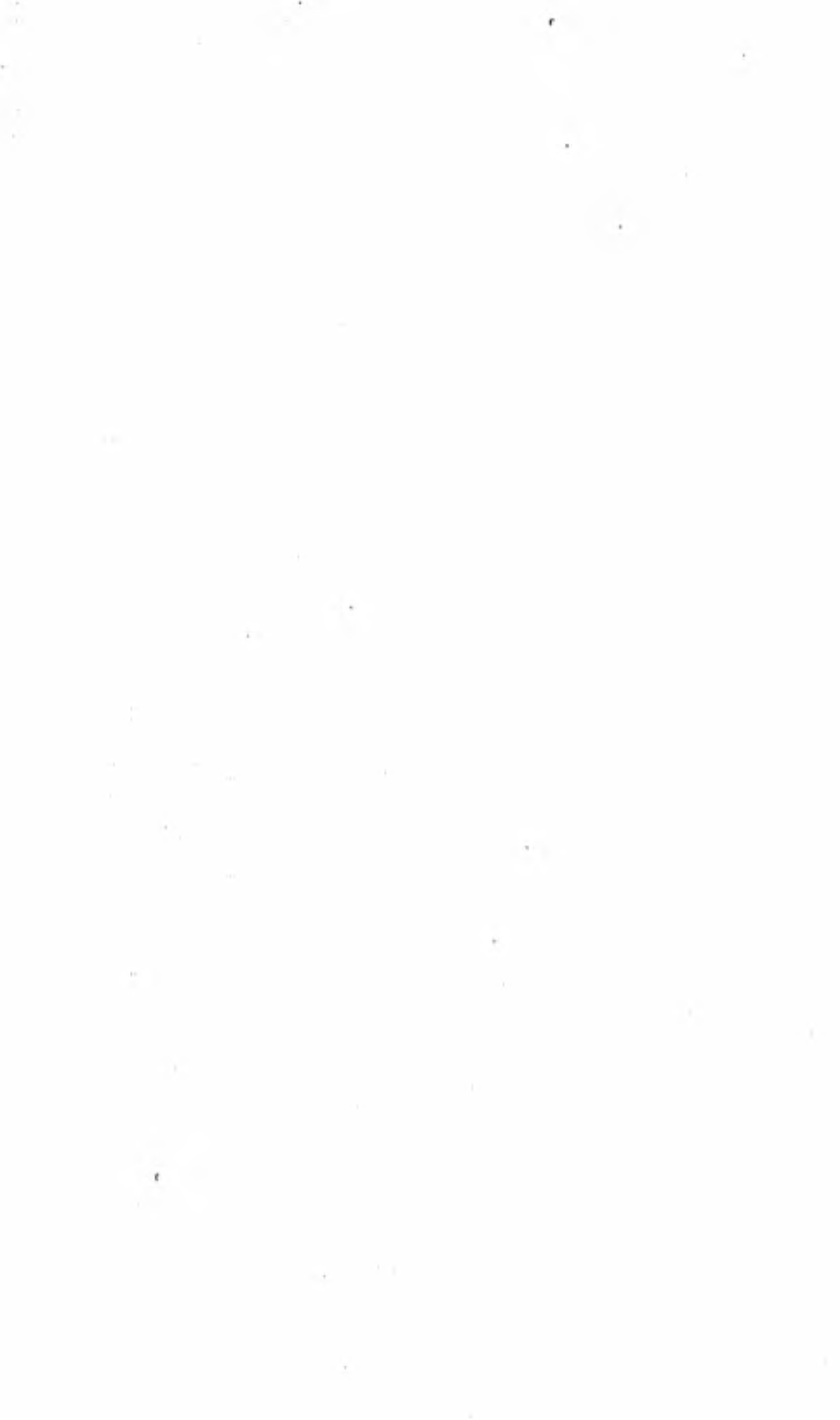
14. Zu Nr. 1232a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Graz. — XXXV. Heft. 1887. Mit Beilage Stiria illustrata, Bogen 21—24.
15. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome VIII. 1er Trimestre 1887.
16. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Vierde Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).
17. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Band I. Heft III. Band II. Heft I.
18. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. Bertrand et G. Perrot. Paris. — Troisième Série. Tome X. Juillet-Aout 1887.
19. Zu Nr. 2574 F. [1544]. Lane's Arabic-English Lexicon. Edited by Stanley Lane-Poole. London. — Vol. VIII. Fasc. 1. (C) 1886.
20. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 22. Jahrgang. Graz 1887.
21. Zu Nr. 2763 [2503]. Trübner's American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. VIII. No. 3. 4.
22. Zu Nr. 2771a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von H. Brugsch und L. Stern. Leipzig. Jahrgang 1887. 3. Heft.
23. Zu Nr. 2852a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстия. С-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 3.
24. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti Budenz, J. Budapest. — XX. kötet, 1. 2. füzet. 1886.
25. Zu Nr. 2940 [42]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach csillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1887.
26. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos, Értekezések a nyelv-és széptudományok köréből. Az I. osztály rendezetéből szerkeszti Gyulai Pál. Budapest. — XIII. kötet. III. IV. VI. VII. IX. X. XI. XII. szám. 1885—1887.
27. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol. XXI. Nos. 3. 4. 5. 6. 1886.
28. Zu Nr. 3769a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1887. Vol. III. 1. Semestre Fasc. 13. 2. Semestre Fasc. 1. 2. 3.
29. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrg. ... von Prof. Lic. Hermann Guthe. Leipzig. — Band X. Heft 2. 3. 1887.
30. Zu Nr. 3880. Régi Magyar költők tára. V. kötet. Budapest 1886.
31. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
 - a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-sixième. Livr. 2. 3. 1887.
 - b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome treizième. Livr. 8. 9. 1887.

32. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. W. Koner. Berlin. — XXII. Band. Heft 3. 4. 1887.
33. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XIV. Band. Nr. 7. 1887.
34. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. Jean Réville. Paris. — Huitième année. Tome XV. No. 1. 2. 1887.
35. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 4. 1887.
36. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1887. No. XIX —XXXIX.
37. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. No. 48. 49. 50. 1887.
38. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. Johannes Klatt in Berlin hrsg. von Prof. Dr. E. Kuhn in München. Leipzig. — 3. Bd. Heft 4. 1887.
39. Zu Nr. 4806. Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances. Saigon. — XII. No. 28. XIII. No. 29. 1886. 7.
40. Zu Nr. 4821 Q. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. By J. W. Powell. Washington. — Fourth Report 1882—83. 1886.
41. Zu Nr. 4837 Q. Monatschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 7. 8. 9.
42. Zu Nr. 5023. Academy, California, of Sciences. Bulletin. Vol. 2. No. 5. 6. San Francisco 1886. 87. (Von der C. Ac. of Sc.)

II. Andere Werke.

- 5170 F. Zu II. 1. a. *Birch, S.*, Egyptian Texts of the Earliest Period from the Coffin of Amamu in the British Museum. With a Translation. London 1886. (Von den Trustees of the British Museum.)
- 5171 Q. Zu III. 2. *Blumhardt, J. F.*, Catalogue of Bengal printed Books in the Library of the British Museum. London 1886. (Von den Trustees of the British Museum.)
5172. Zu II. 10. b. *Azémar, H.*, Dictionnaire Stieng. Recueil de 2500 mots. Fait à Brölâm en 1865. Saigon 1887. (S. A.) (Vom Verf.)
5173. Zu III. 12. a. *γ. 2. Ahrens, K.*, Zu Matthäus 7. 6. (S. A.) (Vom Verf.)
5174. Zu III. 3. *Glaser, E.*, Südarabische Streitfragen. Prag 1887. (Vom Verf.)
5175. Zu III. 11. a. *Bachmann, J.*, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. Nach dem Aethiopischen und Arabischen. (Dissertation.) Halle a. S. 1887. (Vom Verf.)
5176. Zu II. 12. a. *Hamadūnī*, Makāmen Constantinopel 1298.
5177. Zu III. 5. c. *Lincke, A.*, Vom Wiener Orientalisten-Congress. 27. September bis 2. October 1886. Ein Gedenkblatt. Dresden 1887. (Vom Verf.)
5178. Zu III. 3. *Hultzsch, E.*, A Pallava Inscription from Amaravati. (From the Madras Journal of Literature and Science for the Session 1886—87.) (Vom Verf.)

5179. Zu III. 7. *Stein, M. A.*, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins. London 1887. (S. A.) (Vom Verf.)
5180. Zu II. 7. c. §. 4. *Salemann, C.*, Bericht über des Mag. V. Žukovski Materialien zur persischen Dialektologie. (Aus den Mélanges Asiatiques Tome IX.) (Vom Verf.)
5181. Zu II. 10. a. β. *Harlez, C. de*, Le texte originaire du Yih-King, sa nature et son interprétation. Paris 1887. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)
5182. Zu II. 10. a. β. *Harlez, C. de*, Tchou-Tze-Tsieh-Yao-Tchuen, Résumé de la philosophie de Tchou-Hi. Paris 1887. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)
5183. Zu II. 12. c. β. *Mahler, E.*, Der Kakkab mīšrī. s. l. et a. (S. A.) (Vom Verf.)
5184. Zu III. 5. b. §. *Wüstenfeld, F.*, Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung. Leipzig 1854.
- 5184 a. Zu III. 5. b. §. *Mahler, E.*, Fortsetzung der Wüstenfeldschen Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung (von 1300—1500 der Hedschra). Leipzig 1887.
5185. Zu II. 7. h. §. *Monseur, E.*, Cāṇakya. Récension de cinq recueils de stances morales. Paris 1887. (Vom Verf.)
5186. Zu II. 7. h. α. *Kühnau, R.*, Rhythmus und indische Metrik. Eine Entgegnung. Göttingen 1887.
5187. Zu III. 9. *Poznanski, A.*, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau 1887. (Vom Verf.)
5188. Zu III. 8. b. *Abel*, Ueber Gegensinn. (Aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft. Sitzung vom 16. Oct. 1886.) Beigelegt: Maspero, Sprachwissenschaft. (S. A.) (Vom Verf.)
5189. Zu II. 3. a. *Setälä, E. N.*, Zur Geschichte der Tempus- und Modusstamm-bildung in den finnisch-ugrischen Sprachen. Helsingfors 1887. (Journal de la Société finno-ougrienne II.)
5190. Zu III. 8. b. *Balassa, József*, A Phonetika Elemei, különös tekintettel a Magyar nyelvre. Budapest 1886.
5191. Zu II. 3. a. κ. *Munkácsi, Bernát*, Votják Népköltészeti Hagymányok. Budapest 1887.
5192. Zu III. 4. a. Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer. Redigiert und herausgegeben von Prof. Dr. Anton Herrmann. I. Jahrgang. I. Heft. Budapest 1887.



Generalversammlung zu Zürich.

Protokollarischer Bericht

über die auf der Philologenversammlung zu Zürich vom
28. Sept.—1. Oct. 1887 abgehaltene Generalversammlung
der D. M. G.

Erste Constituirende Sitzung am 28. September.

Anwesend 14 Mitglieder. Auf Antrag von Prof. Roth wird Prof. Steiner in Zürich zum Präsidenten und Prof. Kaegi zum Vicepräsidenten gewählt; zu Schriftführern Pfarrer Marti in Muttenz und Dr. Müller in Bern.

Der Beginn der Sitzungen wird auf 9 Uhr festgesetzt.

Zweite Sitzung am 29. September.

Nach Ratification des Protocolls hielt Hr. Prof. Steiner seinen Vortrag über die Bedeutung Hottinger's als Orientalist. Die Rechnungsvorlage wurde auf die folgende Sitzung verschoben und die Herren Prof. Gildemeister und Kautzsch zu Rechnungsrevisoren ernannt. Hierauf hörte die Versammlung den Vortrag von Hrn. Prof. Roth über eine Ausgabe des Atharvaveda von Shankar P. Pandit mit Śāyana's Commentar und die in Kashmir neu aufgefundene Paippalādarecension an.

Dritte Sitzung am 30. September.

Hr. Prof. Thorbecke legte den Kassenbericht der D. M. Gesellschaft vor¹⁾. Im Anschluss daran verliest Prof. Kautzsch einen schriftlichen Bericht und Antrag der Tags zuvor erwählten Rechnungsrevisoren. Dieselben beantragen, die Jahresrechnung für 1886 zu genehmigen und dem Kassirer Decharge zu ertheilen, jedoch unter dem Vorbehalt, dass ein bereits auf der Generalversammlung zu Wien erhobener Anstand, betreffend die Auszahlung rückständiger Honorare, nachträglich beseitigt und Bericht darüber an den geschäftsleitenden Vorstand erstattet werde. Dieser Antrag wird von der Versammlung einstimmig genehmigt. Es folgt der Secretariatsbericht²⁾, dann der Bibliotheks-

1) S. S. XXVI.

2) S. Beilage A.

bericht¹⁾ und schliesslich der Redactionsbericht²⁾. Bei letzterem wiederholt Prof. Roth seinen Wunsch, dass die in der Zeitschrift abdruckenden Werke von deutschem Text begleitet resp. in der Sprache des Herausgebers abgefasst sein sollen. Hr. Prof. Gildemeister theilt als Deputirter der betr. Commission mit, dass als Versammlungsort für die nächste Versammlung Görlitz in Aussicht genommen ist und zwar soll dieselbe im Jahr 1889 stattfinden. Die Wahl eines Präsidenten für diese Versammlung wird dem geschäftsführenden Vorstand überlassen.

Hr. Prof. Thorbecke berichtet, dass der Vorrath an Diplomen für neu-eintretende erschöpft und die Kupferplatte zur Herstellung derselben verloren gegangen sei. Hr. Prof. Kautzsch beantragt ein lithographirtes Formular zu diesem Zweck herzustellen. Dieser Antrag wird genehmigt.

Hierauf verliest Hr. Prof. Thorbecke einen Antrag von Prof. August Müller in Königsberg, ihm für seine im Erscheinen begriffene Orientalische Bibliographie eine jährliche Unterstützung von 500 M. aus der Kasse der Gesellschaft zu gewähren. Der Antrag ist begleitet von Gutachten der Herren Prof. Windisch, Krehl, Pischel, Thorbecke, Wüstenfeld, Gildemeister, Nöldeke, v. Roth, v. Kremer, v. d. Gabelentz.

Hr. Prof. Kuhn bemerkt hierzu, dass Dr. Klatt das Material für seine Bibliographie für das Jahr 1886 beisammen habe und dass der Verleger bereit sei dieselbe zu drucken unter der Bedingung, dass die Gesellschaft die bis jetzt ausgezahlten 500 M. auch für dieses Jahr bewillige.

Hr. Prof. Thorbecke beantragt nun für die Klatt'sche Bibliographie für das Jahr 1886 wiederum 500 M. zu bewilligen unter der Bedingung, dass ein vollständiger Namenindex zu allen vier Bänden geliefert wird. Erst nach dessen Vollendung sind die 500 M. zahlbar. Dieser Antrag wird genehmigt.

Was das Gesuch von A. Müller betrifft, so beantragt Prof. Thorbecke für diese Bibliographie ebenfalls 500 M. auf 2 Jahre (1888/89) zu bewilligen, unter der Bedingung, dass jedem Band ein vollständiger Namenindex beigelegt wird, nach dessen Vollendung jene Summe erst zahlbar ist. Auch dieser Antrag wird genehmigt. Es folgen die Vorstandswahlen: Einstimmig werden bestätigt die Herren Gildemeister, Nöldeke, Wüstenfeld. Statt des verstorbenen Hrn. Prof. Pott wird Prof. Schlottmann in Halle in den Vorstand gewählt. Einzelne Stimmen fielen auf Prof. Geldner und Prof. Socin. Hierauf hielt Hr. Dr. Heidenheim seinen Vortrag über die Wichtigkeit der samaritanischen Literatur für die semitische Sprachwissenschaft, Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des im 4. Jahrhundert lebenden samaritanischen Schriftstellers Markah.

Vierte Sitzung vom 1. October.

Herr Prof. Leumann hält seinen Vortrag: Eine Bitte an die künftigen Herausgeber von Dramen und nichtvedischen Prosatexten der indischen Literatur.

Prof. Roth betont die Schwierigkeit in medicinischen Werken wie *Saṁhita*, *Caraka* etc. zu citiren, besonders wenn nur Handschriften vorliegen.

1) S. Beilage B.

2) S. Beilage C.

Man müsste für jede einzelne Gattung von Werken besondere Directionen geben. Auch würden die Kosten des Druckes bedeutend erhöht.

Prof. Kuhn findet, man solle sich ganz auf die Zahlen beschränken und keine indischen Kapitelnamen aufnehmen. Ausserdem betont er die Schwierigkeit der Citirung bei verschiedenen Recensionen desselben Textes und in Pälitexten bei den durch das Wort peyyāla angedeuteten Abkürzungen.

Die Herren Roth und Gildemeister beantragen, dass die Versammlung ihr Interesse an dem Vorschlag des Hrn. Prof. Leumann ausspreche und dass eine durchgeführte Probe an einer vielgebrauchten Ausgabe gemacht werden solle. Die Versammlung erklärt ihre Zustimmung zu diesem Antrage.

Wegen der vorgerückten Zeit fällt der Vortrag von Dr. Müller Ueber syntactische Verschiedenheiten zwischen Sanskrit und Pālī aus und die Sitzung wird geschlossen, nachdem Prof. Gildemeister im Namen der Versammlung dem Präsidenten, Vicepräsidenten und den Secretären seinen Dank ausgesprochen hat.

Beilage A.

Secretariatsbericht 1886—87.

Beigetreten sind der DMG. im verflossenen Jahre 20 Mitglieder, darunter 3 Institute und Vereine; Herr Dr. Bhandarkar in Puna wurde zum correspondirenden Mitglied ernannt. Durch den Tod verlor sie 2 Ehrenmitglieder, hervorragende Zierden unserer Wissenschaft und Mitbegründer unserer Gesellschaft, Geh. Regierungsrath Prof. Dr. Stenzler in Breslau und Prof. Dr. Pott in Halle, und die ordentlichen Mitglieder Dr. J. Schoenberg in Oxford, Prof. Theodores in Manchester, Prof. Girgass in Kiew, Prof. Dr. A. W. Th. Juynboll in Delft, Prof. Dr. von Gutschmid in Tübingen, Dr. L. v. Stephani, Exc. in Pawlowsk, Dr. Nicholson in Penrith und Rabbiner Dr. Nager in Rawitsch.

Vom Band 40 der Zeitschrift wurden 657 Exemplare versandt, davon 487 an Mitglieder, 40 an gelehrte Gesellschaften und Institute und 130 an diverse Buchhandlungen.

Das Fleischerstipendium wurde durch Herrn Geheimrath Fleischer auch für dieses Jahr an Herrn Dr. A. Huber, Docent in Leipzig, verliehen; über den Vermögensstand des Stipendiums giebt der Kassenbericht Aufschluss.

Herrn Hofrath Prof. Dr. Weil in Heidelberg wurden zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum die Glückwünsche der Gesellschaft ausgesprochen.

Ein Schriftenaustausch mit der American Philosophical Society in Philadelphia und der Wiener Mechitaristen-Congregation musste abgelehnt werden.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1886—1887.

Ausser den regelmässigen Fortsetzungen sind im verflossenen Jahre neu eingegangen 150 Druckwerke. Die im zweiten Bande des Kataloges verzeichneten Sammlungen sind um eine Nummer vermehrt worden. Ausgeliehen

wurden 362 Bände und 4 MSS. an 31 Entleiher. In Folge der grossen Lücken der Bibliothek, zu deren Ausfüllung keine Mittel bewilligt sind, mussten zahlreiche Gesuche um Bücher abschlägig beschieden werden. Zur Benutzung auf der Bibliothek sind MSS. gesandt worden von der Kgl. Bibliothek zu Berlin und der Hof- und Staatsbibliothek zu München.

R. Pischel,
d. Z. Bibliothekar der DMG.

Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1886—1887.

Der 41. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Gesellschaft.

Von weiteren Publicationen der Gesellschaft ist erschienen:

Seconda Appendice alla **Biblioteca Arabo-Sicula** per *Michèle Amari*.
Leipzig 1887. In Commission bei F. A. Brockhaus. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der Gesellschaft 1 *M.* 50 *g.*)

Fortsetzung der **Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen** der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra).
Im Auftrage und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. Leipzig 1887. In Commission bei F. A. Brockhaus. 4. 75 *g.* (Für Mitglieder der Gesellschaft 50 *g.*)

Beilage D.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Zürich.

- | | |
|------------------------------------|---|
| 1. J. Gildemeister, Prof. in Bonn. | 14. H. Schweizer-Siedler, Zürich. |
| 2. Roth, Tübingen. | 15. R. E. Brännow, Vevey. |
| 3. Lindner, Leipzig. | *16. K. Furrer, Zürich. |
| 4. Ernst Leumann, Strassburg. | *17. Dr. J. E. Schermann, Prof.,
Ravensburg. |
| 5. E. Kautzsch, Tübingen. | 18. H. Thorbecke, Halle. |
| 6. E. Kuhn, München. | 19. R. Smend, Basel. |
| 7. M. Heidenheim, Zürich. | 20. R. Steck, Bern. |
| 8. A. Kaegi, Zürich. | 21. J. Wellhausen, Marburg. |
| 9. J. Wackernagel, Basel. | *22. Robert v. Planta, Chur. |
| 10. A. Socin, Tübingen. | *23. T. Schiess, stud. phil., Zürich. |
| 11. E. Müller, Bern. | *24. Dr. Th. Im Hof, Bern. |
| 12. K. Marti, Muttenz. | *25. Rudolf Zerner, Zürich. |
| 13. H. Steiner, Zürich. | |

* Nicht Mitglied der D. M. G.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1887:

1111 Herr J. N. Reuter, Magister der Philosophie, in Abo, Finnland.

Für 1888:

1112 „ Dr. Errico Vitto, Console di S. M. il Re d'Italia, in Aleppo, Syrien.

1113 „ Dr. G. Hoberg, Professor in Paderborn.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor John Avery, † im September 1887.

„ Professor Dr. Constantin Schlottmann in Halle, † am 8. Nov. 1887.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1886.**Einnahmen.**20385 *M.* 53 *J.* Kassenbestand vom Jahre 1885.348 *M.* 83 *J.* auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1885/1886.

6188 " 79 " Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1886.

6537 " 62 "

31 *M.* 56 *J.* auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. "Zeitschrift" p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1883/1885.

157 " 36 " Porti für directe Zusendung der "Zeitschrift" p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1886.

188 " 92 "

4 " — " Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1886, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüfitem Abschluss:

9676 *M.* 66 *J.* Bestand nach der Rechnung pro 1886.

9672 " 66 " " " " " 1886.

4 *M.* — *J.* Zuwachs des Fleischer - Stipendii pro 1886 w. o.

405 " — " Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

110 " 88 " zurückerstattete Anslagen.

Ausgaben.9348 *M.* 52 *J.* für Druck, Lithographie etc. der "Zeitschrift", Band 40^{er}, von "Ibn Ja'is, Commentar ed. Jahn, Band 2 Heft 3^{er}, von Schroeder, Mātrayani Samhita, Buch IV^{ter}, der "Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes Band 9, No. 1^{er} und von "Accidentien".

1514 " 52 " Honorare, als:

1414 *M.* 02 *J.* für "Zeitschrift", Band 40^{er} und auf frühere Bände, incl. Correctur derselben.

100 " 50 " Revision von "Ibn Ja'is, Commentar ed. Jahn, Band 2, Heft 3 und 4.

1514 *M.* 52 *J.* w. o.1750 " — " Honorare für Redaction der "Zeitschrift" Band 40^{er}, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

120 " — " Reisedäten an Vorstandsmitglieder zur General-Versammlung in Wien.

483 " 54 " für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

399 " 67 " für Porti, Frachten etc., incl. derer durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

2745 " —	Unterstützungen, als:	73 " 38 "	Insgesamt: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, f. Schreib- u. Bibliotheks-Materialien, f. Emballage, Verpackung u. Transport von Büchern u. Beischlüssen, für Beleuchtung u. Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Localc und für Aufwartung,
1500 <i>ℳ.</i> — <i>℔</i>	von der Königl. Preuss. Regierung.	1580 <i>ℳ.</i> 40 <i>℔</i>	— <i>℔</i> Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 9. Aug. 1887.
345 " —	(200 <i>fl.</i> rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.	594 " 80 "	(ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.
900 " —	von der Königl. Sächs. Regierung.		
2745 <i>ℳ.</i> — <i>℔</i>	— <i>℔</i> w. o.		
3 " 95 "	Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingeg. Wechsel und Checks.		
1580 <i>ℳ.</i> 40 <i>℔</i>	durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 9. Aug. 1887, gedeckten Ausgaben.		
2346 " 95 "	Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 9. Aug. 1887.		
3927 " 35 "			
34308 <i>ℳ.</i> 25 <i>℔</i>	Summa. Hiervon ab:		
14675 " 23 "	Summa der Ausgaben, verbleiben:		
19633 <i>ℳ.</i> 02 <i>℔</i>	Bestand. (Davon: 9900 <i>ℳ.</i> — <i>℔</i> in hypothek. angelegten Geldern, 9676 " 66 " Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii und 56 " 36 " baar)		
	19633 <i>ℳ.</i> 02 <i>℔</i> w. o.		
		14675 <i>ℳ.</i> 23 <i>℔</i>	Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

**Verzeichniss der vom 25. October 1887 bis 9. Februar 1888
für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften
u. s. w.**

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XX. Part I. 1888.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 3.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome X. No. 2. 1887. Tome XI. No. 1. 1888.
4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 21—26.
5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 15—21. Nebst Beilage: *Wüstenfeld, F.*, Die Mitarbeiter an den Göttingischen gelehrten Anzeigen in den Jahren 1801—1830. Göttingen 1887.
6. Zu Nr. 593 c. 3 [1646]. *Ibn Hajar*, A Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammad. Ed. in Arabic, by M. *Abd-ul-Hai*. Calcutta. — Fasc. XXXVI. (Vol. II. No. 11). Fasc. XXXVII. (Vol. III. No. 14). B. I., O. S., No. 260. 261.
7. Zu Nr. 593a. 22 [970]. The Saṁhitā of the Black Yajur Veda, with the Commentary of *Mādhava Achārya*. Ed. by *Maheśachandra Nyāyaratna*. Calcutta. — Fasc. XXXIV. 1887. — B. I., N. S., Nr. 617.
8. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintāmaṇi By *Hemādri*. Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kāndakhyānātha Tarkaratna*. Calcutta. — Vol. III. Part I. Paṇḍitashakhaṇḍa. Fasc. XVII. 1887. — B. I., N. S., No. 621.
9. Zu Nr. 594a. 36. Kathā Sarit Sāgara or Ocean of the Streams of Story. Transl. from the original Sanskrit by *C. H. Tawney*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. XIV. 1887. — B. I., N. S., No. 615.
10. Zu Nr. 594a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaśramī*. Calcutta. — Vol. IV. Fasc. III. 1887. B. I., N. S., No. 613.
11. Zu Nr. 594a. 45. Tattva Chintāmaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kāndakhyānātha Tarkaratna*. Calcutta. — Fasc. VI. 1887. — B. I., N. S., No. 612.
12. Zu Nr. 594a. 46. Kāla Mādhava by Paṇḍit Chandrakānta Tarkā-lankāra. Calcutta. — Fasc. III. 1887. B. I., N. S., No. 622.

13. Zu Nr. 594a. 50. Vivádaratnākara, The. Ed. by Paṇḍit *Dīna-nātha Vidyālaṅkāra*. Calcutta. — Fasc. **W**. 1887. — B. I., N. S., No. 619.
14. Zu Nr. 594a. 51. Uvāsagadaśko, The. Ed. by Dr. *A. F. Rudolf Hoernle*. Calcutta. — Fasc. III. 1880. — B. I., N. S., No. 614.
15. Zu Nr. 594a. 52. Kūrma Purāṇa, The. Ed. by *Nīlmaṇi Mukhopādhyāya Nyāyālaṅkāra*. Calcutta. — Fasc. IV. 1887. — B. I., N. S., No. 618.
16. Zu Nr. 594a. 56. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rājendralāla Mitra*. Calcutta. — Fasc. II. 1887. B. I., N. S., No. 620.
17. Zu Nr. 594a. 57. The Institutes of Parāśara. Translated from the Original Sanskrit by *Kṛishṇakamal Bhattachārya*. Calcutta 1887. B. I., N. S., No. 611.
18. Zu Nr. 594b. Q. 12. [743]. The Akbarnāmah by *Abul-Fazl i Mu-bārak i 'Allāmī*. Ed. by *Maulavi 'Abd-ar-Rahm.* Calcutta. — Index to Vol. III. — B. I., N. S., Nr. 608. 609.
19. Zu Nr. 594b. 21. Zafarnāmah by *Maulānā Sharfuddīn 'Alī Yazdī* edited by *Maulvī Muhammad Ilaḥdād*. Vol. I. Fasc. VIII. IX. Calcutta 1887. — B. I., N. S., No. 610. 616.
20. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. IX. 1887. No. 11. 12. Vol. X. 1888. No. 1. 2.
21. Zu Nr. 1044a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIV. Part II. No. IV. 1885.
22. Zu Nr. 1044b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1887. No. 6—8.
23. Zu Nr. 1175 [2367]. Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. (g). Verzeichniss der Arabischen Handschriften von *W. Ahlwardt*. Erster Band. Berlin 1887.
24. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXV. 1887. Aflevering 1. 3.
25. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hago. — Deel XXXI. Aflevering 5. 6. 1886.
26. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome VIII. 2. 3. Trimestre 1887.
27. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 13—16. 1888. No. 1. 2.
28. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Derde Deel. (Deel XXXVII der geheele Reeks). Eerste Aflevering. 1888.
29. Zu Nr. 1831 [150]. Seminar, Jüdisch-theologisches, „Fränkel'scher Stiftung“, Jahresbericht. Breslau. — 1888. Darin: *Rosin, D.*, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra. Heft III.

30. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Band II. Heft II.
31. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue Archéologique* publiée sous la direction de MM. Alex. Bertrand et G. Perrot. Paris. — Troisième Série. Tome X. Septembre-Octobre; Novembre-Décembre 1887.
32. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European, & Oriental Literary Record*. London. — New Series. Vol. VIII. No. 5.
33. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde*. Fortgesetzt von H. Brugsch und L. Stern. Leipzig. Jahrgang 1887. 4. Heft.
34. Zu Nr. 2852 a [2595]. *Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С-Петербургъ.* — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 4. 5.
35. Zu Nr. 3641 F. [2385]. *Catalogue, Bengal Library, of Books*. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1886. Quarters 3. 4. 1887. Quarter 1.
36. Zu Nr. 3644 F. [2389]. *Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad.* — 1886. Quarter 3. 1887. Quarters 1. 2 und Supplementary Statement to the Second Quarter of 1887.
37. Zu Nr. 3645 F. [2392]. *Catalogue of Books registered in the Punjab. Lahore.* — 1886. Quarters 2. 3. 4. 1887. Quarters 1. 2.
38. Zu Nr. 3647 F. [2387]. *Catalogue of Books printed in Lower Burma. Rangoon.* — 1887. Quarters 1. 2.
39. Zu Nr. 3769 a Q. *R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma.* — Serie quarta. *Rendiconti*. 1887. Vol. III. 2. Semestre Fasc. 4. 5. 6. 7. 8.
40. Zu Nr. 3877 [186]. *Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift*. Hrsg. ... von Prof. Lic. Hermann Guthe. Leipzig. — Band X. Heft 4. 1887.
41. Zu Nr. 3884 a. *Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von P. Hunfalvy und G. Heinrich. Budapest.* — 1887. Heft VIII. IX. X. 1888. Heft I.
42. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.*
a. *Partie Littéraire. Deuxième Série.* — Tome vingt-sixième. Livr. 4. 5. 6. 1887. Tome vingt-septième. Livr. 1. 1888.
b. *Partie Technique. Deuxième Série. Tome treizième. Livr. 10. 11. 12. 1887. Tome quatorzième. Livr. 1. 1888.*
43. Zu Nr. 4030. *Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift*. Hrsg. von Dr. W. Koser. Berlin. XXII. Band. Heft 5. 1887. XXIII. Band. Heft 1. 2. 1888.
44. Zu Nr. 4031. *Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen*. Berlin. — XIV. Band. No. 8. 9. 10. 1887. XV. Band No. 1. 1888.
45. Zu Nr. 4192 F. *Böhtlingk, O., Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg.* — Siebenter Theil. Erste Lieferung (स-सुरङ्गयुज्). 1887.
46. Zu Nr. 4265. — 4265 a. *Hunter, W. W., The Imperial Gazetteer of India. Second Edition. 14 Voll. London 1885—87.* (Vom Secretary of State in Council for India.)
47. Zu Nr. 4283 Q. *Barbier de Meynard, A. C., Dictionnaire Turc-Français. Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour. Volume premier. Troisième livraison. Paris 1883. Second Volume. Livraison 1. 2. 1886. 87.*

48. Zu Nr. 4329. *Bartholomae, Chr.*, Arische Forschungen. Halle a. S. — Heft III. 1887. (Vom Verf.).
49. Zu Nr. 4343. *Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences.* Louvain. — Tome VI. 5. 1887. VII. 1. 1888.
50. Zu Nr. 4405 a. *Meyers Reisebücher.* Türkei und Griechenland, unter Donauländer und Kleinasien. Zweite Auflage. Leipzig. Bibliographisches Institut. 1888. (Vom Verleger durch die Redaction). [Preis 14 Mark].
51. Zu Nr. 4558. *Schlegel, Dr. G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche Karakters in het Tsiang-Tsiu Dialekt. Leiden. — Deel II. Aflevering III. 1887.
52. Zu Nr. 4626. *Gesellschaft, Numismatische*, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 51. 52. 53. 54. 1887.
53. Zu Nr. 4633 F. *Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts.* Akola. — 1887. Quarter 3.
54. Zu Nr. 4689. *Meyer, Elard Hugo*, Indogermanische Mythen. II. Achilleis. Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).
55. Zu Nr. 4697 Q. *Survey, United States Geological. Annual Report to the Secretary of the Interior. By J. W. Powell.* Washington. — Sixth Report 1884—85. 1885.
56. Zu Nr. 4698. *Survey, United States Geological. Bulletin.* Washington. No. 34—39. 1886. 87.
57. Zu Nr. 4832. *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen.* Hrg. von *K. F. Geldner.* Stuttgart. — II. Vispered und Khorde Avesta. 4. Lieferung. Vispered. Einleitung zum Khorde Avesta. Die Nyaish. Gah. Yasht 1—4, 8. 1887.
58. Zu Nr. 4837 Q. *Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient.* Hrg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 10. 11. 12.
59. Zu Nr. 4839 Q. *De Rosny, Léon*, Kami Yo-No Maki. Histoire des Dynasties Divines. Publiée en Japonais traduite pour la première fois sur le Texte original accompagnée d'une glose inédite composée en Chinois et d'un commentaire perpétuel rédigé en Français. II. Le Règne du Soleil. III. L'Exil. Paris 1887.
60. Zu Nr. 4931. *Society, Asiatic, of Japan. Transactions.* Yokohama. Vol. XV. Part II. September 1887.
61. Zu Nr. 4988. *Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door J. A. van der Chijs.* Vierde Deel. 1709—1743. Batavia & 's Hage 1887.
62. Zu Nr. 5134 Q. *Pott, A. F.*, Einleitung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Zur Literatur der Sprachkunde Afrikas. Leipzig 1887. (S. A.) (Von Prof. Pott).
63. Zu Nr. 5166 F. *مواقع غرر شهور أعوام النصف الأول من القرن*
أبراهيم عصمت الفلكي von *السنين الغرغورية*.
Cairo 1887. (Fortsetzung.)

II. Andere Werke.

5193. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго, восточнаго отдѣленія. Записки. St. Petersburg. — Томъ I. 1886. Выпускъ 1—4. Томъ II. В. 1. 2. (Von Herrn Baron von Rosen).
5194. Zu II. 12. a. *Ө. Mehren, A. F., L'Oiseau. Traité mystique d'Avicenne.* (S. A.) s. l. et a. (Vom Verf.).
- 5195 Q. Zu III. 5. b. *δ. v. Kremer, A., Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (916—919).* Wien 1887. (Vom Verf.).
- 5196 Q. Zu II. 7. c. *δ. 4. a. Weber, A., Ueber den Pārasiprakāṣa des Kṛishṇadāsa.* Berlin 1887. (S. A.) (Vom Verf.).
5197. Zu III. 8. b. *Bastian, A., Sprachvergleichende Studien mit besonderer Berücksichtigung der Indochinesischen Sprachen.* Leipzig 1870. (Von Herrn Prof. Pott).
- 5198 Q. Zu II. 4. b. v. *Tschudi, J. J., Ollanta. Ein altperuanisches Drama aus der Kechuasprache. Uebersetzt und commentirt.* Wien 1875. (Von Herrn Prof. Pott).
5199. Zu II. 4. b. v. *Tschudi, J. J., Organismus der Khetšua-Sprache.* Leipzig 1884. (Desgleichen).
- 5200 F. Zu III. 4. b. e. *Beverley, H., Report on the Census of Bengal 1872.* Calcutta 1872. (Desgl.).
5201. Zu II. 7. h. *δ. Galanos, D., Ἰνδικῶν μεταφράσεων πρόδρομος.* Athen 1845. (Desgl.).
5202. Zu II. 5. *Hannemann, K., Prolegomena zur Baskischen oder Kantabrischen Sprache.* Leipzig 1884. (Desgl.).
5203. Zu II. 7. c. *δ. 3. Aogemadašcā, Ein Pārsenttractat in Pāzend, Altbaktrisch und Sanskrit. Herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von W. Geiger.* Erlangen 1878. (Desgl.).
5204. Zu III. 8. b. *Penka, K., Origines Ariacae.* Wien und Teschen 1883. (Desgl.).
5205. Zu II. 12. c. a. *Baumgartner, A. J., Introduction à l'étude de la langue Hébraïque.* Genève 1887. (Vom Verf.).
5206. Zu III. 4. *Ө. Oulin, Stewart, China in America. A Study in the Social Life of the Chinese in the Eastern Cities of the United States.* Philadelphia 1887. (Vom Verf.).
5207. Zu III. 2. Orientalische Bibliographie. Herausgegeben von Prof. Dr. A. Müller. Berlin 1887. I. Jahrgang (Band I). Heft 1.
5208. Zu III. 4. b. *ξ. van der Chijs, Dag-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1640—41. Batavia & 's Hage 1887.*
5209. Zu II. 7. c. *δ. 1. Kossowicz, C., Inscriptiones Palaeo-Persicae Achaemenidarum.* Petersburg 1872. (Von Dr. Salemann).
5210. Zu III. 5. c. *Veselovski, N. J., Василий Васильевич Григорьевъ по его письмамъ и трудамъ.* 1816—1881. St. Petersburg 1887. (Desgl.).
5211. Zu III. 5. b. *η. Ivanovski, A., Матерьялы для исторіи инородцевъ юго-западнаго Китая. Томъ I. Часть 1. 2. St. Petersburg 1887.* (Desgl.).

5212. Zu III. 11. b. a. *Minajev, J. P.*, Индійскія сказки и легенды собранія въ Камаонѣ въ 1875 г. St. Petersburg 1876. (Desgl.).
5213. Zu II. 7. i. l. *Minajev, J.*, Очеркъ фонетики и морфологіи языка Пали. St. Petersburg 1872. (Desgl.).
5214. Zu II. 3. b. a. Русско-Калмыцкій словарь. Astrachan 1885. (Desgl.).
5215. Zu III. 5. b. a. *Smirnov, V. D.*, Сборникъ нѣкоторыхъ важныхъ извѣстій и официальныхъ документовъ касательно Турціи, Россіи и Крыма. St. Petersburg 1881. (Desgl.).
5216. Zu III. 5. b. a. *Gilaneantz, S.*, Дневникъ осады Испани Афганцами. Переводъ и объясненія К. Патканова. St. Petersburg 1870. (Desgl.).
5217. Zu III. 5. b. a. *Dorn, B.*, Каспій. St. Petersburg 1875. (Desgl.). (Cfr. No. 3631 Q.).
5218. Zu III. 8. b. *Smirnov, V.*, Anzeige von *Radloff*, Vergleichende Grammatik der nördlichen Türkssprachen. (Russisch). (Desgl.).
5219. Zu III. 8. a. *Smirnov, V.*, Нѣсколько словъ объ учебникахъ русскаго языка для Татарскихъ народныхъ школъ. (S. A.). (Desgl.).
5220. Zu III. 4. a. *Smirnov, V.*, По вопросу школьномъ образованіи инородцевъ-Мусульманъ. (S. A.). (Desgl.).
5221. Zu III. 1. b. a. *Smirnow, V.*, Археологическая экскурсія въ Крымъ лѣтомъ 1886 г. (S. A.). (Desgl.).
5222. Zu II. 10. a. a. *Su-jun*, Коу-эра-ниинъ-син-эра-цзи. St. Petersburg 1887. (Desgl.).
5223. Zu II. 3. e. d. *Ilminski, N.*, Предварительное сообщеніе о Турецкомъ переводѣ изложенія вѣры Патріарха Гениадія схолярія. (s. l. et a.). (Desgl.). Cfr. Nr. 4560.
5224. Zu II. 7. i. n. *Salemann, C.*, Anzeige von *Patkanov*, Цыгани. Russisch. St. Petersburg 1887. (Desgl.).
5225. Zu II. 7. e. d. 4. d. *Žukovski, V.*, Образчикъ персидскаго юмора. (S. A.). (Desgl.).
5226. Zu III. 11. b. y. *Žukovski, V.*, Секта „людей истинъ“ — Ahli haqi — въ Персіи. (S. A.). (Desgl.).
5227. Zu III. 8. c. Еванг. отъ Іоанна, гл. 3^я ст. 16. Образцы переводовъ священнаго писанія изданныхъ великобританскимъ и иностраннымъ библейскимъ обществомъ. London 1885. (Desgl.).
5228. Zu II. 7. c. d. 2. *Spiegel, Fr.*, Zur Interpretation des Vendidad. Leipzig 1853. (Desgl.).
- 5229 Q. Zu III. 1. b. a. *Antonin*, Изъ Румелии. St. Petersburg 1886.
- 5230 Q. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго, Отдѣленія Русской и Славянской археологіи. Записки. Томъ четвертый. St. Petersburg 1887.
- 5231 Q. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго. Записки. Томъ II. Выпускъ второй. Новая Серія. St. Petersburg 1886.
- 5232 Q. Zu III. 1. b. d. Survey, Archaeological of Southern India. Vol. I. London 1887. (Cfr. No. 3411 a Q.).
5233. Zu III. 2. *Ahheardt, W.*, Kurzes Verzeichniss der Glaserschen Sammlung arabischer Handschriften. Berlin 1887. (Vom Kgl. Preuss. Kultusministerium).
5234. Zu III. 12. a. β. 2. *Müller, A.*, Das Lied der Deborah. Eine philologische Studie. (S. A. aus den „Königsberger Studien“. Erster Band). (Vom Verf.).

5235. Zu III. 11. b. ζ. *de Harlez, Ch.*, La religion nationale des Tartares orientaux Mandchous et Mongols, comparée à la religion des anciens Chinois. Bruxelles 1887. (Vom Verf.).
5236. Zu III. 12. e. β. *Perles, J.*, Die Berner Handschrift des kleinen Aruch. (S. A. aus „Jubelschrift zum siebenzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz“). (Vom Verf.).
5237. Zu II. 12. c. α. *Smith, S. A.*, Why that „Assyrisches Wörterbuch“ ought never to have been published. Leipzig 1888. (Vom Verf.).
5238. Zu II. 12. a. θ. Ein Tractat des ابن سينا über die Seele. Beirut (ohne Jahr und näheren Titel).
- 5239 Q. Zu III. 4. b. ζ. *Devéria, G.*, La Frontière Sino-Annamite. Paris 1886.
- 5240 Q. Zu III. 8. a. Mélanges Orientaux, Nouveaux. Mémoires Textes et Traductions publiés par les Professeurs de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes à l'occasion du septième congrès international des Orientalistes réuni à Vienne (Septembre 1886). Paris 1886. (Cfr. No. 4844 Q).
5241. Zu II. 2. c. *Schön, J. F.*, Grammar of the Mende Language. London 1882. (Vom Verf.).
5242. Zu II. 2. c. *Schön, J. F.*, Vocabulary of the Mende Language. London 1884. (Vom Verf.).
5243. Zu II. 2. e. γ. *Schön, J. F.*, Letäfi na Yesäya, annabi. Da magána Haúsa. The Book of Isaiah. Translated into Haúsa. London 1881. (Vom Verf.).
5244. Zu II. 2. e. γ. *Schön, J. F.*, Magána Hausa. Native Litterature, or Proverbs, Tales, Fables and Historical Fragments in the Hausa Language. To which is added a Translation in English. London 1885. (Vom Verf.).
5245. Zu II. 12. a. ν. *Müller, A.*, Zu den Märchen der tausend und einen Nacht. Göttingen. (A.). (Vom Verf.).
5246. Zu II. 7. c. β. *Prym, E.* und *Socin, A.*, Kurdische Sammlungen. Erste Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte des Tär 'Abdin. a. Die Texte. b. Übersetzung. St. Pétersbourg 1887. (Von den Verfassern).
- 5247 Q. Zu II. 12. a. λ. Alberuni's India. Edited in the Arabic Original by Dr. *Edward Sachau*. London 1887. (Vom Secretary of State for India in Council).
- 5248 Q. Zu III. 1. a. Comité de conservation des Monuments de l'Art Arabe. I. Procès-Verbaux des séances. II. Rapports de la deuxième Commission. Le Caire 1884—1887.
5249. Zu II. 7. i. ν. The Gaṇḍavaho. A Historical Poem in Prakṛit by Vākpati. Edited by *Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit*, M. A. Bombay 1887. [Bombay Sanskrit Series No. XXXIV]. (Vom Herausgeber).
5250. Zu III. 8. a. *Haberlandt, M.*, Der altindische Geist. Leipzig (A. G. Liebeskind). 1887. (Vom Verleger durch die Redaktion). [Preis 4 M.].
5251. Zu III. 11. b. z. *Olcott, H. S.*, Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens bearbeitet. Leipzig, Th. Griebens Verlag (L. Fernau). 1887. (Desgl.).
5252. Zu III. 5. b. z. *Nöldeke, Th.*, Aufsätze zur Persischen Geschichte. Leipzig, T. O. Weigel. (Desgl.). [Preis 4 M.]. 1887.

5253. Zu III. 11. a. *Gelbhaus, S.*, Ueber Stoffe altdeutscher Poesie. Berlin. Verlag der Stubrschen Buchhandlung. s. a. (Desgl.).
5254. Zu II. 12. a. *Ḥ. Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam* edidit *D. Margoliouth*. London, D. Nutt, 1887. (Vom Verf. und Verleger durch die Redaction).
5255. Zu III. 5. c. *Bibliographie analytique des ouvrages de Monsieur Marie-Félicité Brosset, 1824—1879*. Saint-Petersbourg, Eggers & Co. 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).
5256. Zu II. 12. c. *β. Pognon, H.*, Les Inscriptions Babylonniennes du Wadi Brissa. Paris, A. Vieweg, 1887. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Fasc. 71 e]. (Desgl.).
5257. Zu II. 12. c. a. *Teloni, B.*, Crestomazia Assira con paradigmi grammaticali. Roma-Firenze-Torino, H. Loescher, 1887. [Pubblicazioni della Società Asiatica Italiana Volume I]. (Desgl.).
5258. Zu III. 11. a. *Chantepie de la Saussaye, P. D.*, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1887. [Sammlung theolog. Lehrbücher. Erster Band]. (Desgl.). [Preis 9 M.].
5259. Zu III. 4. a. *Bastian, A.*, Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Prolegomena zu einer Gedankenstatistik. Berlin, S. Mittler & Sohn, 1887. (Desgl.).
- 5259 a. F. Zu III. 4. a. *Bastian, A.*, Ethnologisches Bilderbuch mit erklärendem Text. Berlin 1887. [Zugleich Illustrationen zu Nr. 5259]. (Desgl.).
5260. Zu III. 12. a. *β. 2. Stickel, J. G.*, Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung. Mit Uebersetzung und Beigaben. Berlin, H. Reuther's Verlagsbuchhandlung, 1888. (Desgl.). [Preis 4 M.].
5261. Zu II. 7. c. *δ. 3. Gujastak Abalish*. Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmour. Texte Pehlvi publié pour la première fois avec traduction, commentaire et lexique par *A. Barthélemy*. Paris, A. Vieweg, 1887. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études Fasc. 69]. (Desgl.).
5262. Zu III. 4. a. *Jacob, G.*, Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter. Leipzig, Georg Böhme, 1887. (Desgl.). [Preis 4 M.].
5263. Zu III. 12. a. *β. 2. Schönfelder, J. M.*, Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung. I. Abraham Ibn Ezra's Commentar in deutscher Uebersetzung. II. Commentar in Cod. Hebr. 5 der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Hebräischer Text mit Uebersetzung. München, Ernst Stahl sen., 1887. (Desgl.).
5264. Zu II. 12. c. *δ. Lederer, Ph.*, תלמוד של בבב Lehrbuch zum Selbstunterricht im babylonischen Talmud. III. Heft enthaltend die wichtigsten Partien aus dem Traktate Chulin. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1888. (Desgl.).
5265. Zu III. 5. b. *γ. Graetz, H.*, Volkstümliche Geschichte der Juden. Heft 1. Leipzig, Oskar Leiner, 1888. (Desgl.). [Preis 70 Pf.].
5266. Zu II. 4. b. *Adam, L.*, La langue Chiapanèque. Vienne, Alfred Hoelder, 1887. (Desgl.).
5267. Zu III. 2. b. *β. Manssürov, B.*, Die Kirche des heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer Ältesten Gestalt. Aus dem Russischen übersetzt von *A. Boehlendorff*. Heidelberg, G. Koester, 1888. (Desgl.). [Preis 2 M.].

5268. Zu III. 8. b. *Soltan, F.*, Zur Erklärung der Sprache des Volkes der Seythen. Berlin, J. A. Stargardt, 1887. (Desgl.).
5269. Zu II. 12. a. 5. *Hartmann, M.*, Allgemeines deutsches Handelsgesetzbuch mit Ausschluss des Seerechts und allgemeine deutsche Wechselordnung. Uebersetzt ins Arabische. Leipzig und Beirut 1887. (Vom Verf.).
5270. Zu I. *Società Asiatica Italiana, Giornale*. Volume primo. 1887. Roma-Firenze-Torino, H. Loescher, 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).
5271. Zu I. *Zeitschrift für afrikanische Sprachen*. Herausgegeben von *C. G. Büttner*. Jahrgang I. Heft 1. Berlin, A. Asher & Co., 1887. (Desgl.).
5272. Zu II. 10. c. *Portman, M. V.*, Ast Manual of the Andamanese Languages. London 1887. (Vom Secretary of State for India in Council).
5273. Zu II. 7. h. 5. **वैशेषिकदर्शनम् । कणादमहर्षिप्रणीतम् ।** The *Vaiśeṣika-Darśanam* with the Commentaries of *Mahāmahopādhyāya Chandrakant Tarkalankar* published by *Radhavallabh Chaudhuri*. Calcutta 1887. (Vom Herausgeber).
5274. Zu III. 4. b. γ. *Doughty, Ch. M.*, Travels in Arabia Deserta. Vol. I. II. Cambridge 1888. (Von den Syndics of the Cambridge University Press).

B.503. Abschrift *P. von Bohlens* 1) des *Ekākṣarakoṣa* des *Puruṣottamadēva* 2) des *Ekākṣaranighaṇṭu* 3) des *Yajñadattavadha* nach *Chézy's* Ausgabe 4) des *Bhāminivilāsa* 5) von Persischen Sentenzen „from *Rosen's Collocation*“. (Von Herrn Prof. Pott).

B.504. MS. des *Gitagovinda* mit dem Commentare des *Nārāyaṇa*. *Devanāgarī*-Schrift foll. 80 (fol. 79 fehlt). (Von Herrn Prof. Pott).

Ausserdem hat Frau Geheimrätin *Stenzler* in Breslau den reichen literarischen Nachlass ihres verstorbenen Mannes der Bibliothek der Gesellschaft geschenkt. Darüber wird nach erfolgter Ordnung Bericht erstattet werden.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahr 1887.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.

- Dr. O. von Böttlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Leipzig.
- Dr. H. L. Fleischer, Geheimrer Rath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.

- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society and Prof. of Sanskrit in Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.

- Bâbu Râjendra Lalâ Mitra in Calcutta.
- Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- İcvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Major General William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.

- Herr Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
 - Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
 - Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
 - Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder¹⁾.

- Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
 - Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
 - Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
 - Dr. Hermann Almkvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
 - Arthur Amiaud, Prof. in Paris (998).
 - Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
 - Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin (1078).
 - Dr. Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
 - G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
 - Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (888).
 - Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
 - Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
 - Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
 - Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
 - Dr. Johannes Bachmann, z. Z. in Berlin (1099).
 - Dr. Seligman Baer, Lehrer in Bielefeld a. Rh. (926).
 - Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Professor an der Univ. in Kiel (961).
 - Rev. C. J. Ball, chaplain to the Hon. Society of Lincoln's Inn, Hebrew Lecturer in Merchant Taylors' School, London (1086).
 - Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München (809).
 - Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
 - Dr. Christian Bartholomae, Professor an d. Univ. in Münster i/W. (955).
 - René Basset, professeur à la chaire d'arabe de l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
 - Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
 - Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
 - Dr. A. Baumgartner, Doc. a. d. Univers. in Basel (1063).
 - Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. ord. à l'école de Théologie in Genf (1096).
 - Dr. Gust. Baur, Geheimer Kirchenrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
 - J. Beames, Commissioner of Orissa, in Calcutta, Bengal, India (732).
 - G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
 - Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
 - R. L. Bensly, M. A., Professor a. d. Universität in Cambridge (498).
 - Dr. Max de Berchem, in Genf (1055).
 - Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos der k. k. Münz- und Antiken-Sammlung in Wien (713).
 - Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
 - Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
 - Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
 - Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
 - Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (993).
 - Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
 - Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
 - A. Bourguin, Pastor, Vals-le-Bain (Ardèche), Frankreich (1008).
 - John Boxwell, B. C. S., Collector of Gaya, India (1069).
 - Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen (906).
 - M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
 - Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
 - Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
 - Dr. H. Brugsch-Pascha, Kais. Legationsrath in Charlottenburg (276).
 - Dr. Rud. E. Brünnow in Vevoy (1009).
 - Dr. th. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
 - Ernest A. Budge B. A., Asslst. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1033).
 - Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
 - Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
 - Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. Jena (1075).
 - L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
 - Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München (979).
 - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
 - Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (392).
 - Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
 - Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania U. S. A. (1067).
 - Lie. Dr. Carl Heinrich Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg (885).
 - Heinrich Graf von Coudenhove, Attaché bei der K. K. Oestr.-Ungar. Gesandtschaft in Constantinopel (957).
 - Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
 - Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerräsident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
 - Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A. (923).
 - Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Buxweiler (742).
 - Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
 - Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
 - Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
 - Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris (666).
 - Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
 - Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
 - Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
 - Sam. R. Driver, Rev. Canon, Christ Church in Oxford (858).
 - Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
 - Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
 - Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
 - Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Le Rocher bei Nyon (947).
 - Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Leipzig (1016).

Herr Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin (902).

- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, Marinepfarrer in Kiel (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École Supérieure des Lettres, Algier (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- Hermann Feigl, Amanuensis a. d. k. k. Universitätsbibl. in Wien (1045).
- C. Feindel, kais. deutscher Vicekonsul, stellvertret. kais. Konsul in Kanton (836).
- Dr. Winand Fell, Professor a. d. Akademie in Münster i. W. (703).
- A. Fischer, z. Z. stud. theol. in Halle (1094).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Otto Franke in Halle a. d. S. (1080).
- Jacob Frei, z. Z. Correspondent bei der kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Köpenik bei Berlin (1041).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, in Lucknow, Indien (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garze in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der ältest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Gymnasiallehrer u. Privatdocent in München (930).
- H. D. van Gelder in Haarlem (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Halle (1090).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Amanuensis a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chestsey (Sussex) (718).
- K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Obergymnas. zu Triest (968).
- Dr. Ignaz Goldziher, Dozent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New-York (1050).
- George A. Grierson, B. C. S., Offg. Joint-Magistrate of Patna, India (1068).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. Berlin (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Dr. Albert Grünwedel, in Berlin (1059).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, k. russ. Staatsrath u. Schuldirektor in Odessa (771).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig (919).
- Rev. Robert Gwynne in London (1040).
- Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).

Herr S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).

- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris (845).
- Ludwig Hallier, z. Z. stud. theol. et philol. in Strassburg (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am Kais. Orientalischen Seminar in Berlin (802).
- Dr. M. Heidenheim, English Chaplain und Doc. a. d. Universität in Zürich (370).
- Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Hofrath, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
- Dr. Heinrich Hillenbrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Posen (995).
- Dr. Reinhart Hoernig, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Superintendent in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr, bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, in Rudolstadt (1066).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. A. V. Huber, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, Madras (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden (1019).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Columbia College, New York City, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univers. in Kiel (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Berlin (820).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (816).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Th. W. Juynboll, z. Z. stud. litt. orient. in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Prof. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. S. J. Kämpf, k. k. Regierungsrath, Prof. an der Univers. in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. N. Karamianz, z. Z. in Berlin (1083).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

XLII Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

- Herr Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
 - Pastor Kayser in Menz bei Königsborn bei Magdeburg (1038).
 - Alexander von Kégl, Gutsbesitzer, in Budapest (1104).
 - Dr. Camille Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
 - Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
 - Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald (875).
 - Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
 - Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
 - Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
 - Dr. M. Klamroth, Oberlehrer am Wilhelmgymn. in Hamburg (962).
 - Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
 - Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
 - Rev. F. A. Klein in Kadro (912).
 - Dr. M. Klein, Oberrabbiner in Gross-Boeskerok, Ungarn (1052).
 - Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
 - Dr. H. G. Kleyn, Pfarrer in Hooze Zwaluwe, Nord Brabant (1061).
 - Dr. Heintr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
 - Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
 - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
 - Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (723).
 - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
 - Dr. Alexander Kohut in New York (657).
 - Lic. Dr. Eduard König, Professor an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
 - Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
 - Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
 - Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
 - Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden (1073).
 - Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
 - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
 - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
 - Dr. Franz Kühnert in Wien (1109).
 - Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
 - Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
 - Dr. Paul Bernard Lacombe, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Corbara, Corsica (1028).
 - W. Lagus, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
 - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
 - Dr. S. Landauer, Decent u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg (882).
 - Dr. Carlo Graf von Landberg in Stuttgart (1043).
 - Dr. Carl Lang, Director der höheren Knaben- und Mädchenschule in Konstantinopel (1000).
 - Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit, Harvard College, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
 - Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
 - Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Stade bei Hamburg (1013).
 - Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
 - Dr. jur. Carl F. Lehmann, cand. phil. orient. in Berlin (1076).
 - Dr. Oscar von Lomm am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg (1026).
 - John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the University of Cincinnati, Cincinnati, U. S. A. (733).

- Herr Paul Lergetporer, z. Z. cand. phil. in München (1100).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg (1021).
 - Dr. Bruno Liebich in Breslau (1110).
 - Right Rev. Dr. J. B. Lightfoot, Bishop of Durham Auckland Castle, Bishop Auckland (647).
 - Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
 - Dr. Arthur Lincke in Dresden (942).
 - Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig (952).
 - Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (82).
 - Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
 - Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
 - Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. an der Univ. in Wien (1007).
 - Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
 - Jacob Lütseh, an der Bibliothek in St. Petersburg (865).
 - C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
 - Dr. Arthur Anthony Maedonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. Oxford (1051).
 - Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
 - Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien (1082).
 - David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
 - Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland, und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (948).
 - Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
 - Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag (270).
 - Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto Canada, N.-A. (1020).
 - Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
 - Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
 - Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
 - Dr. Ed. Meyer, Professor an der Univ. in Breslau (808).
 - Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
 - Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
 - Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. Gent (951).
 - Dr. theol. L. H. Mills, in Hannover (1059).
 - Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
 - Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
 - P. G. von Möllendorff, z. Z. in China (690).
- Sir Monier Monier-Williams, K. C. I. E., D. C. L., in Oxford (629).
- Herr Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. an der Univ. in Genf (1102).
- Dr. George F. Moore, Professor of theology, Andover, Maas., U. S. A. (1072).
 - Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (Pera) (981).
 - Dr. J. H. Mordtmann, Dragonan bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
 - Dr. Ferd. Mühlau, k. russ. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).
- Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (437).
- Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
 - Dr. Ed. Müller-Hess in Berlin (834).
 - Friedrich Müller, z. Z. stud. theol. et or. in Berlin (1101).
 - Dr. Eberh. Nestle, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
 - Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
 - Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien (518. 1084).
 - Dr. Karl Joh. Neumann, Professor a. d. Univers. Strassburg (982).
 - Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
 - Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Jena (594).
 - Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).

XLIV *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Ludwig Nix, stud. ling. orient. in Leipzig (1079).

- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- August Palm, Professor in Mannheim (794).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkli. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli in Leipzig (987).
- Dr. Felix E. Peiser in Berlin (1064).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Darabshah Dastur Peshutonji Behramji, B. A., Avesta and Pehlavi Scholar, Sir Jamsedji Z. Collego, Parsi Highpriest, Wadia's Feritemple Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School, Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Willh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Philipps, D. D., President of Queen's Colloge in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle a. S. (796).
- Dr. A. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Justin V. Prašek, K. K. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
- Jules Preux, Biblioth. du Comité de Législation étrangère près le Ministère de la Justice, in Paris (1081).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- Dr. Wilhelm Radioff, w. Staatsrath, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
- Julius Rainiss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zircz, Ungarn (966).
- Dr. S. Reckendorf, Privatdocent an der Univ. in Freiburg i. B. (1077).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Professor d. Theol. in Wittenberg (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- J. N. Reuter, Magister der Philosophie in Abo, Finnland.
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).

- Herr Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (953).
 - Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (743).
 - Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
 - Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
 - Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
 - Lic. Dr. J. W. Rothstein, an d. höheren Töchteresch. in Halle a/S. (915).
 - Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
 - Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
 - Lic. Dr. Victor Ryssel, Professor an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
 - Dr. med. Saad, Médecin sanitaire à Trébizonde, Mer noire (1046).
 - Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
 - Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
 - Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
 - Archibald Henri Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
 - Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (822).
 - Ritter Ignaz von Schöffler, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und Generalconsul für Egypten in Kairo (372).
 - Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
 - Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
 - Gregor Heinrich Schills, Pfarrer in Fallon, Havelange, Belgien (1056).
 - A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspecteur der Telegraphen, Teheran (1010).
 - Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Bezirksamtman in Zweibrücken (626).
 - O. M. Freiherr von Schlechte-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
 - Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Bayern (1047).
 - Dr. Erich Schmidt, in Bromberg (1070).
 - Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
 - Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
 - Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
 - Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
 - Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
 - Dr. W. Schrameler, Gesandtschaftsprediger in Peking (976).
 - Dr. Martin Schreiner, Rabbiner in Csurgó, Ungarn (1105).
 - Dr. Paul Schröder, Kais. Deutscher Consul und 1. Dolmetsch der Kais. Deutschen Botschaft in Constantinopel (700).
 - Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
 - Dr. T. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
 - Dr. Martin Schultz, Rector a. D. in Darmstadt (790).
 - J. Schwarzstein, Rabbiner in Karlsruhe (1097).
 - Emile Senart in Paris (681).
 - Dr. Chr. F. Seybold, Auxiliaire littéraire de S. M. Dom Pedro II Empereur du Brésil, Rio de Janeiro (Petropolis) (1012).
 - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
 - Dr. K. Siegfried, Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena (692).
 - David Simonsen, Hülfsprediger a. d. israelitischen Gemeinde zu Copenhagen (1074).
 - Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
 - Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
 - Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
 - S. Alden Smith, U. S. Consulate, Sonneberg in Thüringen (1087).
 - Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).

XLVI *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).

- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Rudolf Edler von Sowa, k. k. Gymnasialprofessor in Brünn (1039).
- Dr. F. von Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Jean Spiro, Prof. au Collège Sadiki in Tunis (1065).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Georg Steindorff, Directorialassistent bei der Egypt. Abtheil. des Kgl. Museums in Berlin (1060).
- Dr. Heiner Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider in London (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. Thomas Stenhouse, Reverend, Medomsley bei Newcastle on Tyne (1062).
- Dr. J. G. Stieckel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciscums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler, Lehrer der Handelsklasse in Biel, Schweiz (746).
- John Strachan, Prof. of Greek, Owens College, Manchester (1088).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Dübendorf bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Hans Stumme, z. Z. stud. or. in Tübingen (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Bezirksrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne, Australien (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Mag. Alex. Thompson in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Halle a. d. S. (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. C. Trieber in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (954).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valetton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig (1057).
- Dr. Wilh. Volck, w. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lie. Dr. K. Vollers, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (845).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. in Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Grossherz. Bad. Hofrath und Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).

- Herr Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
 - Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
 - Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Marburg (832).
 - Dr. Heinrich Wenzel, Privatdocent a. d. Univ. in Leipzig, z. Z. in London (974).
 - Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
 - Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
 - Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
 - Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
 - Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
 - F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
 - Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
 - Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig (737).
 - Ernst Prinz zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
 - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer a. D. in Tübingen (29).
 - Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Dublin (553).
 - W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
 - Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (689).
 - Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).

In die Stollung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

- Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
 Die Stadtbibliothek in Hamburg.
 „ Bodleiana in Oxford.
 „ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
 „ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
 „ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
 „ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
 Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
 The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
 Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
 „ Königl. Bibliothek in Berlin.
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
 „ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
 „ Universität in Edinburgh.
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
 „ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
 „ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
 „ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
 „ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
 „ Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
 Der Mendelsohn-Verein in Frankfurt a. M.
 Die Universitäts-Bibliothek in Basel.
 The Union Theological Seminary in New York.
 Die Somogyische (Stadt-) Bibliothek zu Szegedin.
 Der Akademische Orientalisten-Verein in Berlin.
 Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg.
 The Owens College in Manchester.
 Der Berliner Orientalistische Verein in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. De Indische Gids (J. H. de Bussy), Amsterdam.
2. Die Redacción de la Revista de Ciencias historicas in Barcelona.
3. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
4. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
5. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. Die Magyar Tudományok Akadémia in Budapest.
8. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
10. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
11. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
12. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
13. Das Curatorium der Universität in Leiden.
14. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
15. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
16. Die Royal Geographical Society in London.
17. Das Athénée oriental in Louvain.
18. Das Musée Guimet in Lyon.
19. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
20. Die American Oriental Society in New Haven.
21. Monsieur le Directeur des Annales de l'Extrême-Orient in Paris.
22. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris.
23. Die Société Asiatique in Paris.
24. Die Société de Bibliographie (Polybiblion) in Paris.
25. Die Société de Géographie in Paris.
26. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
27. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
28. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
29. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
30. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
31. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
32. The Smithsonian Institution in Washington.
33. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
34. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLI. Band. 1847—87. 548 M. (I. 8 M. II—XXI. à 12 M. XXII—XLI. à 15 M.)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 M. (1845. 2 M. — 1846. 3 M.)

Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 M. (Für Mitgl. der D. M. G. 3 M.)

Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26, 27, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26, 27, 31 und 32 welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 M.) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 des 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche*. 8. 1868. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hefte. 8. 1879. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M.)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1880. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 50 Pf.)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. *Mithra*. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. *Al Kindi* genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf *Gāthās* oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen *Zarathustra's*, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (*Gāthā ahunavāiti*) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das *Čatrunjaya Māhātmyam*. Ein Beitrag zur Geschichte der *Jaina*. Von *A. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des *Ignatius* zu den übrigen Recensionen der *Ignatianischen Literatur*. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. *Hermæ Pastor*. *Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf *Gāthās* des *Zarathustra*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der *Hanefiten* von *Zein-ad-din Kāsīm Ibn Kutlūbugā*. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von *Basra* und *Kufa* und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. *Kathā Sarit Sāgara*. Die Märchensammlung des *Somadeva*. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. *Sse-schu*, *Schu-king*, *Schi-king* in *Mandschuischer Uebersetzung* mit einem *Mandschu-Deutschen Wörterbuch*, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. — 2. Heft. *Mandschu-Deutsches Wörterbuch*. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Aṣvalāyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 M. 20 Pf. (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 M. 90 Pf.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Aṣvalāyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 2. Śāntanava's Phitsūtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alc. Kohut*. 1866. 2 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die Grabchrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 M. 20 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 90 Pf.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.)

V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 M. 10 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 27 M. 85 Pf.)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 5 M. 65 Pf.)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Ueber das Saptacatakam des Hāla von *Albr. Weber*. 1870. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.)

VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 29 M. 25 Pf.)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pāraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 70 Pf.)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 16 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pāraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 30 Pf.)

VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 45 M.)

No. 1. The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prakrit-Sanskrit Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 M. 50 Pf.)

- No. 4. Das Saptacatakam des Hāla, herausg. von *Albrecht Weber*. 1881. 8. 32 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 M.)
- Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 29 M. 50 Pf. (Für Mitgl. d. D. M. G. 21 M. 50 Pf.).
- No. 1. Die Vetālapañcaviṇṭikā in den Recensionen des Cīvādāsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 M. (Für Mitgl. der D. M. G. 6 M.)
- No. 2. Das Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann*. 8. 1883. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)
- No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 8. 7 M. 50 Pf. (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 M.)
- No. 4. The Baudhāyanadharmasāstra, ed. *E. Hultzsch*. 1884. 8. 8 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 M.)
- IX. Band. No. 1. Wörterverzeichnis zu den Hausregeln von Ācvalāyana, Pāraskara, Cāṅkhāyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenler*. 1886. 8. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)
- Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 M. 50 Pf.)
- Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 50 Pf.)
- Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.)
- Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)
- Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 M. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)
- Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 31 M. 50 Pf.)
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)
- Firdus. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 75 Pf.)
- Subhi Bey. Compto-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 Pf. (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 Pf.)
- The Kāmik of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.) 2nd—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 M. 50 Pf.) Xth Part (Indexes). 1882. 4. 16 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 M.)

Jaen's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—78. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'is Commentar zu Zamach'sari's Mufasssal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)

I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)

II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von *Alberfni*. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen*. 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Māitrāyaṇī Saphitā, herausg. von *Dr. Leopold von Schroeder*. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

Erstes Buch. 8. 1881. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

Zweites Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)


Drittes Buch. 8. 1885. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

Viertes Buch. 8. 1886. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaddalijāt. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke*. Erstes Heft. Leipzig, 1885. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenl. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.